



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Francisco Vale Lima

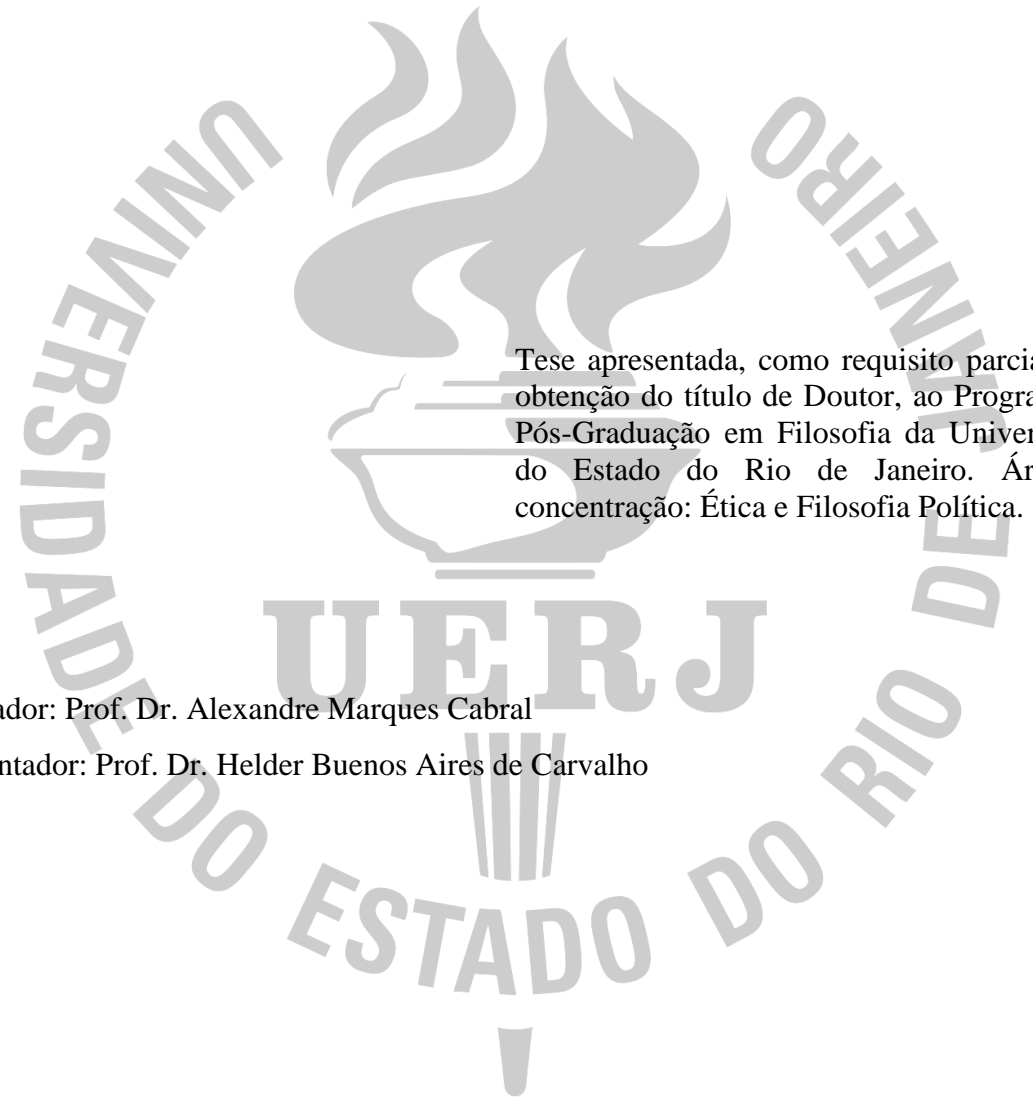
**Ressonâncias políticas do *Princípio Responsabilidade* de Hans Jonas**

Rio de Janeiro

2021

Francisco Vale Lima

**Ressonâncias políticas do *Princípio Responsabilidade* de Hans Jonas**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral

Coorientador: Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

J76

Lima, Francisco Vale.

Ressonâncias políticas do *Princípio Responsabilidade* de Hans Jonas /  
Francisco Vale Lima. – 2021.  
289 f.

Orientador: Alexandre Marques Cabral.

Coorientador: Helder Buenos Aires de Carvalho.

Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Jonas, Hans, 1903-1993 – Teses. 2. Ética – Teses. 3. Tecnologia e ética –  
Teses. 4. Políticas públicas – Teses. 5. Política – Teses. I. Cabral, Alexandre  
Marques, 1978-. II. Carvalho, Helder Buenos Aires de. III. Universidade do  
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDU 17

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Francisco Vale Lima

**Ressonâncias políticas do *Princípio Responsabilidade* de Hans Jonas**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 09 de setembro de 2021.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral (orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho (coorientador)  
Universidade Federal do Piauí

---

Prof. Dr. Ubiratane de Moraes Rodrigues  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof. Dr. Marco Antonio Casanova  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Paulo Cesar Gil Ferreira  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Rio de Janeiro  
2021

À minha família, razão de ser de minha responsabilidade.

## AGRADECIMENTOS

No momento em que se está a findar um ciclo de lutas e que se faz o exercício da “ave de Minerva” muitas lembranças e personagens despontam com luminosidade ímpar sobre nossa retina. Nos faz recordar que, apesar da labuta filosófica ser muitas vezes solitária, nada conseguiríamos sozinhos. Foram muitos os gigantes que nos cederam seus ombros para que pudéssemos escalá-los e, assim, enxergar mais alto e mais longe. Foram muitos os sacrifícios, individuais e coletivos. Especialmente num momento em que os que estão à frente da nação demonstram total aversão a todo tipo de erudição ou de eruditos que não ecoem suas máximas muitas vezes racistas, xenófobas, homofóbicas, enfim, imorais e protegidas por uma parcela de pseudorreligiosos.

Muitos dos aspectos desenvolvidos durante essa pesquisa encontraram plasticidade na concretude exatamente no momento em que estava sendo produzida: o de uma pandemia que ceifou milhões de vida em todo o orbe terrestre e centenas de milhares em nosso país, sem contar o número incalculado de sequelados. Em nosso terreno pátrio, ela se tornou mais aguda por conta do negacionismo cavalariço do chefe do Executivo Nacional e de seu séquito. A minha solidariedade e respeito a todos(as) que perderam seus entes queridos e amigos por tão terrível peste.

Todos estes desafios, porém, não nos impedem de emitir uma palavra de agradecimento. Ao contrário, exatamente por conta deles os agradecimentos são mais efusivos e sinceros. Por isso, agradeço à Universidade Federal do Maranhão por me disponibilizar para a realização dos estudos. Ao Campus de Grajaú da Universidade Federal do Maranhão, na pessoa de meus colegas docentes (especialmente a meu grande amigo e irmão, prof. Dr. Ubiratane Rodrigues; à querida profa. Dra. Edilma, estimados professores Dr. Zé Maria, Dr. Marcos Nicolau, Dr. Roni César, Dr. Luciano, Me. Samuel, Me. Samir [*in memoriam*], Ma. Daniely, Dra. Ionara, Dr. Benedicto, Dr. Ronaldo), dos discentes, do pessoal da equipe técnica (Afonso, Rodrigo, Valdenilson, Diogo, Bruno, Gleide). Aos membros aguerridos do NAE e da Biblioteca setorial, e a toda equipe responsável pela manutenção do campus na pessoa de dona Irismar). À Universidade do Estado do Rio de Janeiro na pessoa dos Coordenadores do PPGFIL e do corpo docente e técnico que ali trabalham e que tão bem e de modo tão atencioso nos tratou ao longo destes anos. De modo especial, lanço uma palavra de gratidão ao meu orientador, prof. Dr. Alexandre Marques Cabral, homem de erudição ímpar e de um coração e alegria equivalentes ao seu intelecto; e ao meu co-orientador, Prof. Dr. Hélder Buenos Aires de Carvalho (UFPI),

autêntico intelectual nordestino que me acompanha nesta jornada acadêmica desde o mestrado na egrégia e combativa Universidade Federal do Piauí. Aos colegas de turma, especialmente aos colegas da UFMA que toparam ao desafio de se aventurar nessa jornada do Doutorado em terras cariocas (Nertan, Cléver, Marcio, Samarone, Roberto, Felipe, Carlos, Danielton, Diogo, Capovilla e Antonio José).

Aos meus amigos de fora do círculo acadêmico e familiares que tanto me auxiliam, meu muito obrigado. Aqui me recordo de Chiquinho, Ana, Pedro, Dica, Cearinha, D. Neusa, Célia Naiva, Williane de Fátima, Fernanda, Wallace, Quinha e a todos os meus afilhados por quem nutro especial carinho.

Por fim, uma palavra de agradecimento ao meu círculo mais íntimo: aos meus pais, Anelita Vale Lima (*in memoriam*) e José Cícero de Moraes Lima (*in memoriam*) pelo dom da vida. Ao Mateus, meu afilhado amado. Ao Eros e à Layla, meus companheiros de redação e de leitura que de mim não se apartaram um só momento. À Maria, minha companheira de vida e de luta que compreendeu, a seu modo, minhas ausências, mesmo quando eu estava em casa e que tanto luta por nossa família. Por fim, à Yasmim, minha responsabilidade concreta, por quem luto todos os dias.

*Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz. Desse modo, a filosofia é útil tanto ao jovem quanto ao velho: para quem está envelhecendo sentir-se rejuvenescer por meio da grata recordação das coisas que já se foram, e para o jovem poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir; é necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la*

Epicuro (Carta sobre a felicidade)



## RESUMO

LIMA, Francisco Vale. *Ressonâncias políticas do Princípio Responsabilidade de Hans Jonas*. 2021. 289 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Esta tese propõe-se a tratar das ressonâncias políticas provenientes do *Princípio Responsabilidade* (PR) de Hans Jonas. Para tanto, organizou-se em três momentos argumentativos, onde os dois primeiros apresentam as bases conceituais que serão desenvolvidas e complementadas no terceiro. No primeiro momento, trata da imersão jonasiana no universo gnóstico, donde o filósofo extrai suas primeiras impressões e conseqüentes oposições sobre o dualismo, a desvalorização da matéria e o antropocentrismo. No segundo momento, trata das reflexões jonasianas acerca de sua Filosofia Biológica, realçando os conceitos de natureza, vida e liberdade. Estes elementos serão o substrato de sua ética da responsabilidade, já que são os objetos ameaçados pelo poder da técnica moderna que se tornou autônomo. Em vistas do controle de tal poder, urge que se criem mecanismos de potência equivalente, o que nomeamos de *poder responsável*. A busca de tal mecanismo é o que norteia o terceiro momento que, a nosso ver, configura as reais ressonâncias políticas do PR. Como o poder emana da ação e esta aglutina em si ética e política, a reflexão busca elucidar tal conceito. Isto posto, aborda a dinâmica do poder a partir de Jonas, bem como a relação entre poder e liberdade para, em seguida, tratar dos sistemas políticos segundo a ótica jonasiana. Do exposto, busca uma possível compossibilidade entre tais sistemas políticos, feito norteado pelo PR de Jonas e pelo municipalismo libertário de Murray Bookchin. Desta compossibilidade resultam algumas implicações, como o reestabelecimento de um certo tipo de utopia, por um lado, e a busca de um paradigma de ação que nos auxilie no processo de formulação de políticas públicas em vistas da proteção do vulnerável.

Palavras-chave: Hans Jonas. Princípio responsabilidade. Poder responsável. Políticas públicas. Ressonâncias políticas.

## RESUMÉ

LIMA, Francisco Vale. *Résonances politiques du Principe responsabilité de Hans Jonas*. 2021. 289 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Cette thèse se propose de traiter les résonances politiques provenant du *Principe responsabilité* (PR) de Hans Jonas. Pour cela, il a été organisé en trois moments argumentatifs, où les deux premiers présentent les bases conceptuelles qui seront développées et complétées dans le troisième. Tout d'abord, il traite de l'immersion jonasienne dans l'univers gnostique, d'où le philosophe tire ses premières impressions et les conséquentes oppositions sur le dualisme, la dévaluation de la matière et l'anthropocentrisme. Dans le deuxième moment, il traite des réflexions jonasiennes sur sa Philosophie Biologique, mettant en évidence les concepts de la nature, de la vie et de la liberté. Ces éléments seront le substrat de son éthique de la responsabilité, puisque ce sont les objets menacés par la puissance de la technique moderne qui est devenue autonome. Face au contrôle d'un tel pouvoir, il est urgent de créer des mécanismes de puissance équivalents, ce que nous appelons le *pouvoir responsable*. La recherche d'un tel mécanisme est ce qui guide le troisième moment qui, à notre avis, configure les véritables résonances politiques du PR. Comme le pouvoir émane de l'action et cette agglutine en elle-même l'éthique et la politique, la réflexion cherche à élucider ce concept. Cela dit, il aborde la dynamique du pouvoir à partir de Jonas, ainsi que la relation entre le pouvoir et la liberté, puis traite des systèmes politiques dans une perspective jonasienne. De ce qui précède, il cherche une possible compossibilité entre de tels systèmes politiques, guidé par le PR de Jonas et par le municipalisme libertaire de Murray Bookchin. Cette compossibilité résultant certaines implications, comme le rétablissement d'un certain type de l'utopie, d'une part, et la recherche d'un paradigme d'action qui nous aide dans le processus de formulation des politiques publiques en vue de protéger les personnes vulnérables.

Mots-clés: Hans Jonas. Principe responsabilité. Pouvoir responsable. Politique publique. Résonances politiques.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 -	Análise quiasmática do mito jonasiano.....	80
Quadro 2 -	Tipos de liberdade e emancipação correspondente.....	191
Imagem 1 -	Triangulação: Responsabilidade – Sabedoria – Poder.....	197
Imagem 2 -	Triangulação: Responsabilidade – Valor inerente ao Ser – Liberdade inerente ao Homem.....	197
Imagem 3 -	Triangulação: Dignidade – Liberdade – Responsabilidade.....	198
Quadro 3 -	Estado Democrático-liberal-capitalista X Contrário de Estado Democrático-liberal-capitalista.....	230
Quadro 4 -	Estado de bem-estar social X Estado individualista.....	231

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	12
1	<b>O PROBLEMA DE PARTIDA: AS BASES GNÓSTICAS DO PENSAMENTO JONASIANO.....</b>	22
1.1	<b>Impasses filosóficos resultantes do dualismo gnóstico.....</b>	29
1.1.1	<u>Dualismo gnóstico X Dualismo moderno.....</u>	34
1.1.1.1	O dualismo gnóstico.....	35
1.1.1.2	O dualismo moderno.....	40
1.1.2	<u>Desvalorização da matéria (gnosticismo) X Desvalorização da natureza (modernidade).....</u>	45
1.2	<b>A luta contra o niilismo (antigo e moderno).....</b>	53
1.3	<b>O mito reinventado como antidualismo.....</b>	57
1.3.1	<u>Natureza ressignificada: o monismo integral.....</u>	73
2	<b>PRESSUPOSTOS ÉTICOS DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE.....</b>	81
2.1	<b>Bases metafísico-ontológicas da ética jonasiana.....</b>	82
2.1.1	<u>O problema da natureza.....</u>	83
2.1.2	<u>O problema da vida.....</u>	89
2.1.3	<u>O problema da liberdade.....</u>	94
2.1.4	<u>A tensão entre ser e não-ser e sua relação com o dever-ser.....</u>	97
2.2	<b>Bases axiológicas.....</b>	101
2.2.1	<u>A questão do valor em Hans Jonas.....</u>	101
2.2.2	<u>O bem segundo Jonas.....</u>	108
2.3	<b>A técnica enquanto problema para a civilização tecnológica.....</b>	114
2.3.1	<u>Características da técnica moderna.....</u>	117
2.3.2	<u>A técnica moderna e suas bases dualistas e antropocêntricas (críticas à Descartes e à Bacon).....</u>	121
2.3.3	<u>A técnica moderna e sua ideia de progresso.....</u>	125
2.4	<b>A responsabilidade como saída.....</b>	127
3	<b>RESSONÂNCIAS POLÍTICAS DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE .....</b>	133

3.1	<b>A ação como categoria aglutinadora da ética e da política.....</b>	139
3.1.1	<u>A ação em Aristóteles.....</u>	143
3.1.2	<u>O agir ético-político conforme a responsabilidade.....</u>	150
3.2	<b>O poder enquanto categoria mediadora.....</b>	157
3.2.1	<u>O poder enquanto capacidade.....</u>	158
3.2.2	<u>Uma analítica do poder em Jonas.....</u>	161
3.2.2.1	O primeiro tipo de poder.....	163
3.2.2.2	O segundo tipo de poder.....	166
3.2.2.3	O terceiro tipo de poder.....	168
3.2.3	<u>O poder responsável enquanto saída para a civilização tecnológica.....</u>	169
3.2.3.1	A validade da previsibilidade e a heurística do temor.....	171
3.3	<b>Da relação necessária entre liberdade e poder responsável para a civilização tecnológica.....</b>	176
3.3.1	<u>Aprofundando a discussão em torno do problema da liberdade em Jonas.....</u>	176
3.3.2	<u>Liberdade e responsabilidade enquanto valores ético-políticos.....</u>	192
3.4	<b>Os sistemas político-econômicos segundo Jonas.....</b>	202
3.4.1	<u>Das vantagens e desvantagens do socialismo marxista segundo Jonas.....</u>	204
3.4.1.1	A crítica jonasiana à utopia marxista.....	215
3.4.2	<u>A crítica jonasiana acerca das vantagens e desvantagens do sistema liberal.....</u>	227
3.5	<b>Uma via alternativa? Sobre uma possível compossibilidade norteada pelo <i>Princípio Responsabilidade</i> a partir do Municipalismo Libertário de Murray Bookchin.....</b>	232
3.5.1	<u>A emergência do novo <i>homo politicus</i>.....</u>	243
3.5.1.1	A cidade como artifício e como saída.....	245
3.5.1.2	A relação parental como paradigma do político responsável.....	247
3.5.1.3	Liberdade, dignidade, poder responsável e democracia.....	250
3.6	<b>Implicações políticas decorrentes do <i>princípio responsabilidade</i> em sua relação com o Municipalismo Libertário e com o <i>paradigma da emergência</i>.....</b>	253
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	268
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	280

## INTRODUÇÃO

O texto que se apresenta tem como objetivo geral investigar a relação/tensão entre ética e política em Hans Jonas a partir da categoria de *ação* objetivando, assim, chegar à formulação da ideia de um *poder responsável* o qual, conforme buscamos sustentar, só é possível com base na assunção da interrelação estabelecida entre liberdade, responsabilidade e dignidade. Para tanto, a obra jonasiana será analisada numa visão de conjunto, concebida enquanto um edifício estruturado. Apesar de Hans Jonas em suas *Memórias* asseverar que sua produção genuinamente filosófica se inicia com sua reflexão acerca da Filosofia da Vida, entendemos que as bases para a edificação de sua filosofia se encontram nos resultados oriundos dos seus estudos gnósticos. Ao longo do texto que se segue apresentaremos uma série de elementos que corroboram o que aqui se afirma, de modo a deixar claro que os estudos gnósticos parecem ter deixado em Jonas uma marca que o acompanharia ao longo de toda sua produção intelectual.

A marca indelével resultante dessa imersão no universo gnóstico é a luta que trava contra o dualismo, herança de sua posição antignóstica. Exatamente por isso Nathalie Frogneux (2001, p. 16) afirma que a filosofia jonasiana se volta completamente para a resolução do dualismo tendo como fito pensar a dignidade do homem no interior do mundo em que se encontra. De qualquer modo, percebemos a existência de uma logicidade no pensamento jonasiano que o perpassa como um fio condutor, de modo que não se percebe uma ruptura em sua jornada filosófica, havendo apenas uma maturação gradativa e radical da mesma.

É nesse sentido que se pode falar de uma obra em conjunto, cujo início se apresenta na discussão acerca do gnosticismo, passa pela Filosofia da Natureza pautada numa ontologia da vida, o que leva à percepção da técnica moderna como sua grande ameaça, resultando em sua filosofia da ação, ou seja, na proposição da responsabilidade enquanto princípio fundamental e fundante da ética a qual, por sua vez, segundo nossa compreensão, servirá de base para o pensamento político da civilização tecnológica.

No que se refere às bases gnósticas jonasianas, convém que se faça aqui um adendo. Nossa intenção é perceber quais as categorias que Jonas extrai do gnosticismo e que não de se manifestar em sua produção filosófica futura. De início, pode-se mencionar o *dualismo*, a recorrência à *ontologia* enquanto categoria fornecedora de bases explicativas para a realidade,

o uso do *mito* como elemento hermenêutico e o *niilismo axiológico*, enquanto resultado do esvaziamento de sentido do mundo, o mais incômodo de todos os hóspedes<sup>1</sup>.

De sua oposição ao esvaziamento de sentido de valor do mundo físico próprio do gnosticismo emerge sua filosofia da natureza, aquela que será o objeto central de sua reflexão filosófica. Dizemos que aqui se encontra a centralidade do pensamento jonasiano porque toda a sua construção filosófica (incluindo aqui a aplicação das categorias metafísicas) tem por escopo a sua reflexão filosófica acerca da natureza, seja enquanto análise a partir de uma filosofia da biologia, seja enquanto elemento de sua abordagem ético-política. Os fundamentos de tal abordagem encontram-se sedimentados em sua *Biologia Filosófica* onde o filósofo apresenta a sua visão espiritualizada da natureza<sup>2</sup> em geral e do homem em particular. Para tanto, será apresentado o movimento operado pelo autor que compreende: uma nova compreensão de matéria, passando por uma filosofia do organismo e, por fim, atingindo uma Filosofia do ser humano. Ressalte-se que este movimento conceitual tem como fundamento e como *elã vital* a ontologia.

A intenção de Jonas, neste sentido, é apresentar um fundamento que justifique: primeiro uma desconstrução da visão dualista acerca da natureza presente na ciência moderna. Este dualismo moderno (encabeçado por René Descartes e assumido como dogma pela ciência nascente) se transmutou em dois tipos de monismos - um de matriz materialista e outro de fundamento idealista. Ao criticar tanto estes dualismos quanto as consequências deles resultantes (os monismos particulares<sup>3</sup>, no dizer do filósofo), Jonas apresenta como saída um novo tipo de monismo, o qual nomeia de *monismo integral*<sup>4</sup>. Esse novo tipo de monismo é prefigurado em sua narrativa mítica e explicitado em sua *Biologia Filosófica* (JONAS, 2004, p.

---

<sup>1</sup> Na verdade, esta é uma paráfrase à citação que Jonas faz de Nietzsche, o qual nomeia o niilismo como “o mais inquietante de todos os hóspedes” (JONAS, 2004, p. 235).

<sup>2</sup> Conforme consta em seu *Princípio vida*, bem como na sua reflexão alegórica presente em *Matéria, Espírito e Criação*.

<sup>3</sup> Estes monismos situam-se na esteira do que Jonas chama de “situação pós-dualistas”. Diz-nos o filósofo: “Resulta, portanto, que na situação pós-dualista existe não apenas uma mas sim duas possibilidades de monismo, representadas pelo materialismo moderno e pelo idealismo moderno. Ambas são de natureza essencialmente pós-dualista, já que se baseiam sobre a polarização ontológica produzida pelo dualismo, estabelecendo seu ponto de apoio em cada um dos dois polos para a partir dele abranger toda a realidade. São, portanto, em sua origem, embora não em suas intenções, monismos particulares – diferentemente do monismo integral da idade primitiva, em que os dois lados repousavam ainda indistintamente um sobre o outro”. (JONAS, 2004, p. 26).

<sup>4</sup> Diz-nos Jonas que “Um novo monismo integral, isto é, filosófico, não poderá suprimir a dualidade mas terá que superá-la”. A intenção é elevar ambos os monismos particulares (pautados na matéria por um lado e na consciência, por outro), a ponto de ambos se fundirem, ou seja, erguê-los a ponto das fronteiras que limitam a ambos venham a desaparecer, fundindo-se numa nova forma de monismo em que matéria e consciência se vejam imbricadas e indissociáveis. Não se trata de resgatar o *hilemorfismo* aristotélico (uma vez que nesse não se encontra presente a liberdade do orgânico), tampouco um regresso à noção da *physis* grega (apesar de tal querela já se encontrar ali presente, denominado por Jonas como “monismo integral da idade primitiva” (JONAS, 2004, p. 26)).

267). Dessa nova visão monista da realidade resulta uma nova consideração axiológica da natureza. Ora, uma vez que o que se tem em voga na ciência contemporânea (validada por um discurso metafísico) é a ideia de uma natureza desespiritualizada<sup>5</sup>, portanto, passível de ser compreendida apenas pelo crivo da quantificação, não convém que sobre ela incida nenhum tipo de valor espiritual. Com isso, despojava-se a natureza de todo e qualquer tipo de interioridade e, por consequência, de todo e qualquer tipo de valor (exceto o valor de usufruto). O problema é que esta visão se amplificou a tal ponto de nos encontrarmos (por conta da tecnociência<sup>6</sup>) sob a iminência de destruímos a vida em sua essência (em médio ou longo prazo). O que exige da filosofia uma nova abordagem interpretativa do agir humano. Nos diz Jonas, já no início de seu *Princípio Responsabilidade* (2006, p. 44), que “Se a esfera do produzir invadiu o espaço do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir”, e reforça que tal ação deve se dar sob a forma de *política pública*.

Aqui chegamos onde pretendemos concentrar nossa atenção. Uma vez apresentado o percurso de Jonas, de seus estudos gnósticos até a emergência de uma *filosofia da ação*, convém elucidarmos qual seria a abordagem jonasiana neste campo, a começar pela ética e concluindo com sua filosofia política. Em suma, o núcleo duro da pesquisa gravitará em torno desta *filosofia da ação*.

Por ação entendemos, aqui, aquela defendida por Aristóteles. A saber, a ação corresponde à busca de um fim deliberado pela razão. Este fim é entendido pelo pensador de Estagira como sendo o *Bem*. Ocorre que para este mesmo pensador existem gradações de *bem*, já que “[...] o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1049a). Dentro dessa gradação, o bem oriundo da ação humana se qualifica e encontra sua razão de ser na *pólis*, exatamente porque será na vivência pública das virtudes (já que estas beneficiam ao agente e aqueles que lhes cercam) que o homem alcançará o bem para o qual ele tende, cujo valor está nele mesmo, a felicidade<sup>7</sup>. Desse modo, a ação humana por excelência é

---

<sup>5</sup> Este processo de desespiritualização da natureza procede do pós-dualismo cuja matriz está no dualismo cartesiano. Ou seja, da separação entre *res cogitans* e *res extensa*, que estabeleceu a primeira como exceção da realidade do mundo (dado que existe apenas no humano) e a segunda enquanto substância propícia de leitura do *cosmos* (por conta de seus atributos: extensão, quantidade..., ou seja, todos capazes de serem lidos a partir da perspectiva da mensurabilidade e, portanto, quantificados), esta última foi abraçada pela ciência nascente e transformou-se no paradigma primaz de compreensão da realidade.

<sup>6</sup> Jonas utiliza sempre o termo “ciência moderna” ou, ainda, “técnica moderna”. De qualquer modo, Jonas considera que tal ciência possui um caráter fundamentalmente técnico, por isso, nos valem do termo tecnociência.

<sup>7</sup> Afirma Aristóteles: “Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado em vistas de outra coisa, [...] chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade. É ela que deve ser procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa[...]” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1097a, 30 - 1097b).



aquela que, executada na *pólis*, tem em vista o bem individual e coletivo (o segundo sobrepondo-se ao primeiro). Ou seja, a ação por excelência seria de natureza ético-política<sup>8</sup>.

É bem verdade que, apesar disso, Aristóteles, aloca a vida política abaixo da vida contemplativa, vez que essa última se define pelo fato de ser buscada por si mesma. Ou seja, o bem atinente a este tipo de vida não está no resultado esperado, mas na nobreza do objeto em si que, de certo modo, já é alcançado na sua procura, mas que só atinge sua plenitude numa “vida completa” a ela dedicada<sup>9</sup>. Mas a que vida Aristóteles se refere? O filósofo afirma existirem três tipos de vida: a de quem se dedica aos prazeres (uma vida, portanto, hedonista), a vida política e a vida contemplativa. Ora, se o bem consiste na realização feliz daquele que o executa há, portanto, que se concluir que a vida contemplativa só se realiza plenamente no interior da *pólis*, posto que será nesta que se efetivará a vivência das virtudes. Ou seja, a ação humana por excelência consiste na vivência pública (política) das virtudes racionais do sujeito (ética). Destarte, ética e política confluem, se integram e encontram suas razões de ser na ação.

Esta ação humana, em dias atuais, encontra-se amplamente moldada pela técnica, de modo tal que se chegou a pensar na construção de um tipo específico de racionalidade que lhe defina, a *razão instrumental*<sup>10</sup>. Será, portanto, nesta seara que o embate dialógico que pretendemos travar se dará tendo, de um lado, o problema do niilismo ético destinado à concepção moderna de natureza que resultou num esvaziamento valorativo da mesma o que, acrescido dos avanços da técnica moderna, nos colocou numa situação de fragilidade (em termos de risco de total aniquilação) até então inaudita. E, de outro, a proposta do agir jonasiano pautado na responsabilidade, tendo em vista a proposição de um poder responsável que seja correlato ao poder da técnica e que, portanto, seja capaz de controlar sua marcha. Tem-se, portanto, uma discussão ético-política, ou seja, uma reflexão no campo da ação mediada pela tese do *poder responsável*. Para tanto, organizamos o presente texto em três grandes momentos

---

<sup>8</sup> De fato, Aristóteles afirma : “Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos ou não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger a das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados. Tais são os objetivos de nossa investigação, pois que isso pertence à ciência política numa das acepções do termo” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1049b, 5 – 10).

<sup>9</sup> Diz-nos Aristóteles: “Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional, [...]; se realmente assim é [e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é], o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa”. (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1098a, 10-15).

<sup>10</sup> Neste sentido, conferir HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1968.

argumentativos, ou capítulos. No primeiro capítulo trataremos das bases gnósticas do pensamento jonasiano enquanto problema de partida. No segundo, adentraremos na discussão acerca dos pressupostos éticos do *Princípio Responsabilidade*. No terceiro e último capítulo analisaremos as ressonâncias políticas do *Princípio Responsabilidade*.

Quanto ao primeiro capítulo, que trata das bases gnósticas do pensamento jonasiano, este foi organizado em três momentos. No primeiro, refletiremos acerca dos impasses filosóficos para a manutenção do dualismo gnóstico. Para tanto, apresentaremos as semelhanças e diferenças entre o dualismo gnóstico e o dualismo moderno. Em seguida, a partir das considerações dualistas supramencionadas, perceberemos que tais dualismos resultam em um profundo processo de desvalorização seja da matéria, como no gnosticismo, seja da natureza, como no caso da modernidade.

O segundo ponto, ainda do primeiro capítulo, é decorrente da reflexão em movimento. Ou seja, do processo de desvalorização acima mencionado (seja da matéria, seja da natureza), desembocou-se num niilismo profundo. Este niilismo não é prerrogativa da modernidade. Ao contrário, suas bases já se encontram sedimentadas lá no gnosticismo. É bem verdade que, de acordo com o próprio Jonas, o niilismo moderno é mais devastador e poderoso do que seu homônimo antigo.

Por fim, o terceiro ponto do primeiro capítulo adentra na herança epistêmica que Jonas recebe de sua imersão no universo gnóstico: a riqueza filosófica da linguagem mítica. Uma vez de posse de tal herança, Jonas a utiliza de modo a colocá-la a serviço de sua narrativa filosófica, de modo que o seu mito, de certa forma, sintetiza toda a sua labuta filosófica o que o permite, por meio do mesmo, ressignificar a noção de natureza, de vida e de proposição de uma ética não-dualista que desemboca em sua tese do *monismo integral*.

No segundo grande movimento reflexivo do texto abordaremos os pressupostos éticos do *Princípio Responsabilidade*. Deste ponto em diante adentramos no que se configura como uma *filosofia da ação*<sup>11</sup>, que será melhor discutida no capítulo seguinte. Por enquanto, bastanos salientar que a construção ético-política<sup>12</sup> de seu pensamento parece se enquadrar de modo

---

<sup>11</sup> Para validar a tese de uma filosofia da ação e que, portanto, gravite em torno de uma ética vivida em âmbito público e privado, recorremos ao que diz Hans Jonas já no início de seu *Princípio Responsabilidade*: “Sob o signo da tecnologia, no entanto, a ética tem a ver com ações (não mais de sujeitos isolados) que têm uma projeção causal sem precedentes na direção do futuro, acompanhada por uma consciência prévia que, mesmo incompleta, vai muito além daquela outrora existente” (JONAS, 2006, p. 22).

<sup>12</sup> Utilizamos aqui o binômio ético-político porque o próprio filósofo afirma que o agir ético deverá resultar na formulação de políticas públicas fundadas na responsabilidade, pautada na prudência, portanto na relação entre casuística e heurística do temor. Diz-nos Jonas; “Além disso, é evidente que o nosso imperativo volta-se muito mais à política pública do que à conduta privada, não sendo esta última a dimensão causal na qual podemos aplicá-lo”. (JONAS, 2006, p. 22). Ou seja, os fins éticos devem reverberar na esfera pública, local proeminente da ação humana.

genuíno naquela categorização apresentada por Aristóteles aqui já superficialmente apresentada.

De qualquer modo, esta filosofia da ação jonasiana inicia-se pela sua construção ética, a qual se sustenta em bases metafísico-ontológicas, que perpassam sua discussão em torno do problema da natureza, da vida, da liberdade e da relação entre ser e não-ser. O outro conjunto de elementos sustentadores de sua ética sedia-se na axiologia, na qual se discute a problemática em torno da questão do valor e do bem (nesta última discussão se insere aquela atinente ao ser que quer-ser).

O elemento provocador de tal exigência é, na visão de Jonas, o problema da técnica moderna. Esta visão da técnica, enquanto fenômeno provocador de uma nova filosofia da ação, parece dialogar com a visão heideggeriana acerca deste problema (protegidas as idiosincrasias de cada teórico) (HEIDEGGER, 2001). Mas, sobretudo, Jonas aloca as raízes de tal problemática no dualismo moderno e nos monismos particulares deles resultantes cujos propositores foram Descartes e Bacon. Ocorre, porém, que esses dois eminentes filósofos modernos não tinham condições de vislumbrar as consequências do que propunham, ou seja, a autonomia da técnica moderna (mais ainda, tornou-se ela mesma a propositora do *modus operandi* do atuar científico contemporâneo) e dotou-se de características que lhes são próprias, razão pela qual Jonas apresenta a responsabilidade como dispositivo ético-político (teórico-prático) capaz de auxiliar a civilização tecnológica a reaver o controle do poder sobre a técnica, que se tornou um poder.

As bases ontológicas para o problema da vida, da liberdade, da natureza e da relação entre ser – dever-ser são apresentadas de modo sistemático em o *Princípio Vida*. Neste, o autor inicia apresentando como de uma visão panvitalista da antiguidade, em que a vida era a regra e a morte era o mistério a ser explicado e o era a partir da vida<sup>13</sup>, passou-se para uma visão de mundo “pan-mecanicista”, na qual a vida se configura como algo estranho, visto que a matéria e a leitura “mecânico-causal” de mundo tornam-se a regra. Aqui, a não-vida torna-se regra e a vida passa a ser o “mistério” a ser desvelado e isto precisa ser feito a partir do não-vivo, ou seja, da matéria inerte. De qualquer modo, o que se pretende afirmar é que se antes tínhamos a morte enquanto elemento suscitador dos questionamentos, o objeto estranho a ser explicado, esta dinâmica agora se inverte; ou seja, “o monismo vitalista foi substituído pelo monismo

---

<sup>13</sup> Nesse sentido, a morte era assimilada à vida, razão pela qual o homem cria os túmulos, figura simbólica para Jonas a ponto do filósofo nos dizer que “Dos túmulos surgiu a metafísica, sob a forma do mito e da religião” (JONAS, 2004, p. 18). Há nesta ação uma tentativa de querer interpretar a morte, de encontrar seu significado (já que o mundo antigo, marcado pelo animismo, era composto pela integração mantida entre matéria e espiritualidade) e tais ações incorrem no reconhecimento de que ela é estranha ao mundo.

mecanicista” (JONAS, 2004, p. 21) e, com isso, em vez de se perguntar qual o lugar da morte no mundo, como ela teria surgido, questiona-se como poderia ter surgido a vida a partir de um mundo sem vida.

Há em tal consideração uma ressonância da visão antidualista de Jonas, bem como de sua rejeição aos monismos particulares pós-dualistas, idealismo e materialismo, o que faz Jonas afirmar que o problema central da ontologia é o problema da vida. Dos dois monismos particulares supramencionados, Jonas (2004, p. 29) afirma que o verdadeiro inimigo a ser combatido é o materialista, por se configurar como “a ontologia real do nosso mundo desde o renascimento, o verdadeiro herdeiro do dualismo [e por isso] é com ele que devemos discutir”.

Quanto ao problema da liberdade, Jonas afirma que, via de regra, espera-se que tal noção seja encontrada no terreno do espírito e da vontade. Contudo, se o espírito estiver desde o início já prefigurado no orgânico, a liberdade também o estará e, como para Jonas o metabolismo engendra um processo de troca, impulsionado pela luta do orgânico face à sua aniquilação, ou seja, um ato realizado porque o ser orgânico se prefere em vez de seu contrário (a aniquilação, o não-ser), há já aí um traço, ainda que primitivo, de liberdade<sup>14</sup>, ainda que ela carregue (paradoxalmente) em seus ombros o fardo da necessidade, visto que ambas (liberdade e necessidade) implicam na exigência de suas efetivações para que o ser orgânico permaneça existindo e, como há aí o traço da necessidade, trata-se de uma existência submissa à tensão entre ser e não-ser.

Essa tensão entre ser e não-ser demonstra que o organismo é dono de seu ser apenas de modo revogável, visto que o metabolismo manifesta uma carência no ser do orgânico que a todo instante necessita intercambiar com o meio a fim de suprir sua necessidade. Esse intercâmbio manifesta a autoafirmação do orgânico na esfera do ser, denotando que sua existência não se configura enquanto um estado estático, mas enquanto possibilidade que, a todo instante, precisa ser reconquistada uma vez que a morte é, nesta dinâmica, parte inseparável da vida.

Desta forma, suspenso sob tais possibilidades, o ser se manifesta como algo polar antitético<sup>15</sup>, cujas polaridades, mantidas entre ser e não-ser, eu e mundo, forma e matéria,

---

<sup>14</sup> Neste sentido, afirma Jonas: “E o que nós afirmamos é que já o metabolismo, a camada básica de toda existência orgânica, permite que a liberdade seja reconhecida – ou que ele é efetivamente a primeira forma de liberdade”. (JONAS, 2004, p. 13).

<sup>15</sup> Esta polaridade antitética é exatamente o que determina a existência do orgânico e se manifesta naquelas dualidades que, por assim dizer, se configuram como características relacionais do ser e, sendo assim, são ultrapassagens (se comparados com a matéria inerte), portanto, transcendência, já que implica numa saída em vista do equilíbrio relacional. O ponto central aqui é a tentativa jonasiana de demonstrar o caráter transcendente de tais polaridades. Diz o filósofo: “Se conseguirmos mostrar a presença de uma tal transcendência das polaridades que a articulam já na própria base da vida, por mais rudimentar e pré-espíritual que seja tal forma,

liberdade e necessidade são determinantes para manter sua existência e revelam o caráter transcendente presente no orgânico já nas bases da própria vida. Isso, por conseguinte, revelaria uma presença prefigurada do espírito.

A existência desse espírito se contrapõe, portanto, àquela visão dualista mantida pela proposta mecanicista. Disso resulta como consequência a necessidade de alargamento de nossas considerações éticas. Ora, se há um espírito prefigurado na natureza, manifesto no orgânico, então esta possui um valor ontológico, competindo uma reflexão axiológica acerca da mesma, ainda mais se considerarmos que fora a visão desespirtualizada da natureza inserida pelos modernos<sup>16</sup> (e seguida pelos propositores da ciência moderna que se transmutou em tecnociência), que a destituiu da esfera dos valores (salvo do valor de usufruto), o que permitiu que ela fosse subjugada pelo homem, de modo tal que hoje se corre o risco de eliminar a vida em sua essência.

Este poder conquistado pelo homem, por meio da tecnociência, tornou-se autônomo e ameaçador, de forma que não se pode mais afirmar que ele pertença ao ser que lhe deu origem (o humano). Ao contrário, o humano transmutou-se num servo do poder que engendrou, uma vez que esse poder se autonomizou (por conta da ideia de progresso que ele traz consigo), tornou-se um fim em si mesmo, ou seja, sua meta consiste em sua aplicação num constante autossuperar-se. Sobre esse poder, exige-se uma responsabilidade que lhe seja correlata. Essa responsabilidade precisa ser pensada enquanto categoria movente da ação dos sujeitos, ou seja, é preciso pensar na constituição de uma *ação responsável*, portanto, num sujeito ético-político que estabeleça a responsabilidade enquanto horizonte do seu agir.

No terceiro movimento reflexivo, ou capítulo, trataremos das ressonâncias políticas do *Princípio Responsabilidade*. Isso porque, na tentativa de reaver o controle sobre o poder autônomo da técnica, convém que a responsabilidade, enquanto princípio ético, se converta, também, em princípio político. Neste momento discutiremos a importância da *ação* enquanto categoria filosófica aglutinadora da dimensão ético-política dos sujeitos. Para tanto, realizaremos uma digressão dirigida até Aristóteles com o intuito específico de esclarecer tal proposição. Uma vez esclarecido tal conceito analisaremos como, em Jonas, é possível pensar num agir ético-político conforme a responsabilidade.

Realizamos tal operação por entendermos que analisar o pensamento jonasiano, circunscrevendo-o exclusivamente no âmbito da ética e desfazendo-se da dimensão política que

---

teremos tornado verdadeira a afirmação de que o espírito se encontra prefigurado na existência orgânica como tal". (JONAS, 2004, p. 15).

<sup>16</sup> Notadamente, René Descartes e Francis Bacon.

o mesmo traz em seu bojo, não nos credencia a uma leitura holística acerca do mesmo. Ademais, por entendermos que o cerne da tese proposta por Jonas é o *agir* e esse assume dupla dimensão, uma ética e outra política, delimitar toda a filosofia de Jonas apenas ao âmbito ético é, de certo modo, limitá-lo conceitualmente.

Se levamos em conta que foi o poder autônomo da técnica<sup>17</sup> moderna, que ensejou a proposição de uma filosofia da ação pautada na responsabilidade, convém que analisemos mais de perto a categoria do poder. É nesse sentido que nos propomos a refletir acerca do poder enquanto categoria mediadora da dimensão ética e política, uma vez que ele pertence e perpassa a ambas. Por conta disso, analisaremos, de início, a categoria do poder enquanto capacidade humana. Em seguida, procederemos com uma análise do poder em Jonas e, nesse bojo, refletiremos acerca da proposição jonasiana de um poder responsável enquanto saída para a civilização tecnológica o que, para se efetivar, necessita da instauração da previsibilidade como *práxis* seja do cientista, seja do político. Tal previsibilidade, por sua vez, fornecerá os dados que permitirão aos agentes, por meio da *heurística do temor*, decidirem em favor da manutenção da vida.

Como poder e liberdade são pares conceituais, o passo seguinte consiste numa análise que apresente a necessária relação entre liberdade e poder responsável na civilização tecnológica. Neste sentido, apresentaremos a noção jonasiana de liberdade e qual o valor político que ela possui dentro do pensamento de Jonas para, por fim, tratarmos da relação entre liberdade e responsabilidade na civilização tecnológica.

Uma vez exposto este quadro poderemos partir para a análise dos sistemas político-econômicos operada por Jonas, nomeadamente, o socialismo marxista e o sistema liberal, apresentando as vantagens e as desvantagens de ambos no que se refere a um ideário político que prime pela vida. Essa discussão nos levará a refletirmos acerca de uma possível compossibilidade entre as propostas socialistas e liberais desde, é claro, que se extinga a utopia e que se vislumbre o que há de comum entre ambos, em vistas da manutenção da vida.

Diante disto será possível vislumbrarmos qual a imagem do novo *homo politicus* presente na filosofia da ação de Jonas: aquele que, como homem de estado, assume livremente

---

<sup>17</sup> Nesse sentido, é preciso levar em conta que este poder fora construído coletivamente e, como tal, é necessário que o poder que lhe faça frente seja também construído coletivamente (salvaguardado, é claro, a aquiescência dos indivíduos que compõem esse coletivo). Exatamente por isso esclarece-nos o filósofo: “O monstro ou, como dizia Hobbes, o Leviatã, isto é, o coletivo organizado, é uma realidade inegável. Mantenho inteiramente o que disse: que as ações sobre cujos controles nós quebramos a cabeça partem essencialmente desse Leviatã e não dos indivíduos. Mas mesmo assim, não se deve perder de vista que esse Leviatã está composto por todos nós, e que cada um de nós exibe de uma forma ou de outra sua própria ação em formas institucionais”. (JONAS, 2013, p. 303).

para si a responsabilidade pelo outro; que como pais se veem responsáveis pela garantia de futuro da vida frágil; e que agem de modo prudencial tendo como ferramenta a casuística<sup>18</sup> responsável, associada a uma heurística do temor. Em seguida, refletiremos como a ideia de liberdade, dignidade e de poder responsável deste novo *homo politicus* se afina com os ideais democráticos. Por fim, nos debruçaremos acerca das implicações políticas decorrentes do *Princípio Responsabilidade*. A centralidade dessa discussão gravita em torno da fala jonasiana de que seu princípio responsabilidade precisa ser efetivado na forma de política pública. Jonas não apresenta ao longo de sua obra como isso poderia se efetivar. Entendemos que: a) se assumirmos a responsabilidade, a liberdade e a dignidade enquanto princípios norteadores do agir, portanto de nossos atos éticos e políticos; b) se assumirmos a tese de que a responsabilidade apresentada por Jonas se aplica a todo agente cujas ações reverberem na esfera pública (e aqui se enquadram tanto indivíduos quanto coletivos ou comunidades); c) se a responsabilidade hiperbólica jonasiana exige o controle do poder da técnica; então: i) as proposições de Jonas parecem ser passíveis de aplicação a partir de um formato anarquista específico: o do municipalismo libertário; ii) ainda que se considere que a proposta anarquista seja irrealizável, a formulação de políticas públicas a serem formuladas conforme a responsabilidade necessitaria do apoio das ciências sociais e, em específico, trazemos os contributos da Sociologia Ambiental, de modo mais direto, suas estratégias no âmbito da formulação de problemas ambientais e dos mecanismos de solução dos mesmos, com destaque para o construcionismo e para o emergentismo.

---

<sup>18</sup> Nicola Abbagnano (*Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1970) entende por casuística a análise e classificação dos "casos de consciência", isto é, dos problemas que nascem da aplicação das normas morais ou religiosas aos acontecimentos da vida humana. Apesar de encontrarmos elementos casuísticos desde os cínicos, na antiguidade, foi com Immanuel Kant que este conceito ganhou maior força. Kant (2019, p. 411) afirma que "[...] a ética, devido à margem que ela admite em seus deveres imperfeitos, leva inevitavelmente a questões que intimam a faculdade de julgar a estabelecer de que modo uma máxima deve ser aplicada em casos particulares, e, decerto, de forma que esta, por sua vez, forneça uma máxima (subordinada) (em que sempre, por seu turno, pode ser perguntado sobre um princípio de aplicação desta a casos que se apresentam); e assim ela chega a uma *casuística*, da qual a doutrina do direito nada sabe". Nesse sentido, a casuística não é uma ciência, nem parte dela porque neste caso, ela seria dogmática (entendendo por dogmatismo, grosso modo, um percurso da razão em direção aos seus fins último sem que, para tanto, se houvesse estabelecido uma crítica aos fundamentos da razão pura que clarifique e constitua um sistema de conhecimentos *a priori*. (SEHNEM, 2011.). É antes, um exercício que ensina como a verdade deve ser buscada.

## 1 O PROBLEMA DE PARTIDA: AS BASES GNÓSTICAS DO PENSAMENTO JONASIANO<sup>19</sup>

Por entendermos o pensamento jonasiano como um contínuo em que as partes que formam o todo se integram e se intercambiam, abordaremos esta parte da presente pesquisa a partir de três grandes momentos aglutinados em torno das bases gnósticas do pensamento jonasiano, dentro da qual realizaremos um movimento triádico, mostrando: – a) os impasses filosóficos resultantes do dualismo gnóstico: a razão por optarmos por tal discussão se dá pelo fato de Jonas perceber, a partir de sua leitura gnóstica, um paralelo deste (o gnosticismo) com o dualismo moderno, bem como encontrar lá (em sua leitura gnóstica, ou antignóstica) as bases para a reflexão acerca da desvalorização da matéria e, por conseguinte, da natureza; b) suas considerações acerca do niilismo, tópico aqui alocado por entendermos que as bases para tal embate é oriunda (originalmente) de sua posição antignóstica visto que o gnosticismo em sua essência desvaloriza todo e qualquer tipo de relação homem-mundo, ou homem-natureza, resultando num completo esvaziamento axiológico atribuído à natureza; c) a reinvenção do mito (operada por Jonas) tendo como meta a eliminação do dualismo, por meio da resignificação da natureza (com base no seu monismo integral), da noção de vida, resultando na sua proposta de uma ética não dualista.

No que tange à nossa opção por iniciarmos a presente pesquisa a partir das leituras gnósticas jonasianas (donde se evidencia sua postura antignóstica), isto se dá pelo fato de entendermos que sua obra se constitui como um edifício cujas bases estão sedimentadas na ontologia. Essa, por sua vez, apesar de possuir vida própria, estatuto ontológico específico, em Hans Jonas, parece, porém, ter alcançado o *status* de fundamento a partir de um viés derivativo de seus estudos gnósticos.

Convém deixar claro que os estudos jonasianos acerca do gnosticismo tiveram, inicialmente<sup>20</sup>, por finalidade a construção de sua tese doutoral quando este era estudante em

---

<sup>19</sup> A intenção do presente capítulo não é apresentar uma síntese dos estudos jonasianos acerca da gnose. Isto por si já seria uma pesquisa de grande monta. Mas de apresentar as principais categorias oriundas de tais estudos que reverberaram em sua produção filosófica posterior. O próprio filósofo afirma a conexão entre a filosofia existencialista e o gnosticismo quando afirma que “Admitir uma analogia entre coisas historicamente tão distantes [gnosticismo e existencialismo] é menos surpreendente do que de início possa parecer [...] sua fantasia exuberante [do gnosticismo] parece não se adaptar bem à sobriedade desiludida do existencialismo, nem seu caráter religioso ao caráter essencialmente irreligioso [...] Mas a comparação não deixa de ser útil”. (JONAS, 2004, p. 238).

<sup>20</sup> Dizemos “inicialmente” porque Hans Jonas, por conta de sua tese doutoral intitulada *Der Begriff der Gnosis* (*O conceito de gnose*), defendida em 29 de fevereiro de 1928, tornou-se referência mundial acerca do assunto, de modo que o filósofo continuou a pesquisar e a escrever sobre o assunto ao longo de sua vida.



Marburg, sob a orientação do eminente teólogo alemão Rudolf Bultmann e do filósofo Martin Heidegger. Nela, o filósofo aplica o método existencialista<sup>21</sup> heideggeriano como ferramenta de análise de um fato concreto (o gnosticismo enquanto fenômeno na Antiguidade tardia<sup>22</sup>), razão pela qual o filósofo em suas *Memórias* parece reduzir a importância deste trabalho. Nos diz ele que:

Se temos que falar de minha filosofia, então não começa, sem dúvidas, com a gnose, mas com meus esforços para fazer uma filosofia da biologia. Minha obra sobre a gnose, ao contrário, não foi mais do que minha etapa de oficialidade: uma aplicação da filosofia de Heidegger, sobretudo da analítica existencial com seus métodos interpretativos e sua concepção de ser-aí, do *Dasein* humano, uma matéria histórica concreta, nesse caso, a Gnose da Antiguidade tardia. Foi uma tentativa interessante, única, que até então ninguém havia empreendido, pois nenhum filósofo havia se interessado por esse fenômeno. De maneira que o resultado foi algo original, que representou uma entrada importante no terreno da análise da Antiguidade tardia. Não diria, entretanto, que aquela fora uma filosofia independente e propriamente jonasiana, senão que apliquei aquilo que havia aprendido para iluminar desde um novo prisma uma matéria histórica concreta, para penetrá-la e interpretá-la de um modo que só foi possível a partir da análise existencialista de Heidegger.<sup>23</sup> (JONAS, 2005a, p. 126. Tradução nossa).

<sup>21</sup> Não adentraremos na querela da abordagem metodológica utilizada por Jonas (existencialismo x genealogia) por entendermos que para a presente pesquisa satisfaz-nos o fato do filósofo ter optado pelo método existencialista por conta de seu interesse filosófico estar acima de seu interesse histórico. Não significa que por isso o filósofo tenha desrespeitado a historicidade de cada elemento abordado (o que resultaria em anacronismo crasso), mas que seus interesses se concentravam na compreensão filosófica das categorias gnósticas enquanto manifestações do ser, ou seja, buscava encontrar a existência de um espírito gnóstico, portanto, de uma essência do gnosticismo em seu conjunto, o que ele nomeou como “princípio gnóstico” (OLIVEIRA, 2018, p. 94). Neste sentido, nos diz Jonas: “Meu objetivo, de alguma maneira diferente à da investigação precedente e todavia em marcha, se bem que complementar a esta, era de natureza filosófica: compreender o espírito que fala através destas vozes e, à sua luz, restaurar uma unidade inteligível na multiplicidade desconcertante de suas expressões. Minha primeira impressão ao entrar em contato com as provas testemunhais foi de que existia um espírito gnóstico e, portanto, uma essência do gnosticismo em seu conjunto; ideia que não fez senão crescer à medida que fui adentrando neste campo de conhecimento. Explorar e interpretar essa essência se converteu em um assunto não apenas de interesse exclusivamente histórico [...] mas também de um intrínseco interesse filosófico, já que nos situa frente a uma das mais radicais respostas do homem a seu predicamento [...] ajudando-nos também em nossa compreensão do conhecimento humano” (Tradução nossa). “Mi objetivo, de alguna manera diferente a la investigación precedente y todavía en marcha, si bien complementario a ésta, era de naturaleza filosófica: comprender el espíritu que habla a través de estas voces y, a su luz, restaurar una unidad inteligible en la multiplicidad desconcertante de sus expresiones. Mi primera impresión al entrar en contacto con las pruebas testimoniales fue que existía un espíritu gnóstico y, por tanto, una esencia del gnosticismo en su conjunto; una idea que no hizo sino acrecentarse a medida que me fui adentrando en este conocimiento. Explorar e interpretar esa esencia se convirtió en un asunto no ya de interés exclusivamente histórico [...] sino también de un intrínseco interés filosófico, ya que nos sitúa frente a una de las más radicales respuestas del hombre a su predicamento [...] ayudándonos también en nuestra comprensión del conocimiento humano.” (JONAS, 2016, p. 13).

<sup>22</sup> O termo *Antiguidade tardia* corresponde ao período autônomo e distinto entre a Antiguidade Clássica e a Idade Média, ou seja, compreende o período que vai do século III ao Século VIII, e foi formulado entre o final do século XIX e início do século XX tendo como principais defensores de tal periodização os historiadores Alois Riegl (austríaco) e Peter Brown (irlandês).

<sup>23</sup> O texto em língua estrangeira é: “Si hay que hablar de mi filosofía, ésta no empieza, sin lugar a dudas, con la Gnosis, sino con mis desvelos para hacer una biología filosófica. Mi obra sobre la Gnosis, por el contrario, no fue más que mi etapa de oficialía: una aplicación de la filosofía de Heidegger, sobre todo de la analítica existencial con sus métodos interpretativos y su concepción del ser-ahí, del *Dasein* humano, a una materia histórica concreta, en este caso la Gnosis tardo antigua. Fue un intento interesante, único, que hasta entonces nadie había acometida, pues ningún filósofo se había interesado por ese fenómeno. De manera que el resultado

Contudo, conforme atesta Nathalie Frogneux (2019, p. 115) “sua bibliografia testemunha o fato de que ele jamais se desinteressará dos estudos gnósticos”. Mais do que isso, percebemos o quão decisivos foram tais estudos para Jonas, dado que sua produção filosófica posterior (a re-construção de uma filosofia da natureza a partir de uma perspectiva monista, a elaboração de uma biologia filosófica a partir de tal resignificação e a formulação de um princípio ético que reconfigure os horizontes da eticidade incluindo a biosfera enquanto elemento dotado de um valor em si) parecem ser um desdobramento antitético daquela concepção dual e niilista de mundo erigida pelo movimento gnóstico<sup>24</sup>. Nessa mesma esteira segue a interpretação de Illana Giner Comín quando, na introdução para a versão espanhola de *Poder o impotência de la subjetividade*, afirma que a obra de Jonas deve ser compreendida como um conjunto ordenado tendo como pano de fundo sua tentativa de superar o dualismo secreto que, segundo Jonas, domina o pensamento ocidental<sup>25</sup>.

Jonas buscava, a partir do método existencialista, encontrar as características essenciais do gnosticismo valendo-se dos textos gnósticos e apócrifos<sup>26</sup> existentes até então, seja os de

---

fue algo original, que representó una aportación importante en el terreno del análisis de la Antigüedad tardía. No diría, sin embargo, que aquello fuera una filosofía independiente y propiamente jonásiana, sino que apliqué aquello que había aprendido de iluminar desde un nuevo prisma una materia histórica concreta, para penetrarla e interpretarla de un modo que sólo fue posible a partir del análisis existencialista de Heidegger” (JONAS, 2005a, p. 126).

<sup>24</sup> Diz-nos Nathalie Frogneux: “Este magistral estudo [sobre o gnosticismo] que lhe permitiu colocar em evidência as raízes profundas da rejeição do mundo, parece ser um guia constante de sua filosofia pessoal: a rejeição do dualismo homem-mundo, a recusa de uma antropologia da autenticidade e da pureza transcendente, assim como a importância das consequências individuais e coletivas da ação humana. Se, então, ele diz para si mesmo ‘basta da história das ideias’, depois de 15 anos de pesquisa sobre o gnosticismo, é preciso ainda acrescentar ‘para ela mesma’, pois, contrariamente a isso, a história das ideias (e deste momento particularmente importante para a história do Ocidente) jamais deixou de alimentar seu trabalho”. (FROGNEUX, 2019, p. 116).

<sup>25</sup> Diz-nos Comín “Ahora bien, la tesis de fondo que late en la presente introducción es que la obra de Jonas conforma una unidad, presidida en todo momento por el intento de superar ese ‘secreto dualismo’ que caracteriza, según Jonas, el pensamiento occidental”. “Agora, a tese básica nesta introdução é que o trabalho de Jonas forma uma unidade, presidida o tempo todo pela tentativa de superar este ‘dualismo secreto’ que caracteriza, de acordo com Jonas, o pensamento ocidental”. (Tradução nossa). (COMÍN, 2005, p. 16).

<sup>26</sup> Importante destacar que até a escrita de sua tese as fontes primárias dos textos gnósticos eram um tanto limitadas, fato que só se resolve com a descoberta e posterior tradução dos códices da Biblioteca de Nag-Hammadi. Esses últimos elementos Jonas não os possuía. Mas, após a publicação da maior parte dos códices, Jonas percebe que estava no caminho certo e que os códices em questão possivelmente lhe exigiriam apenas algumas alterações colaterais, fato que ele realiza e deixa isto registrado no prefácio da terceira edição de sua obra “*A Religião Gnóstica*”, de 1970, conforme se constata: “Se han producido grandes cambios en el campo del gnosticismo desde la primera publicación de este libro. De los famosos documentos hallados en Nag Hammadi, sólo era de dominio público una escasa información [...] Nunca antes un solo hallazgo arqueológico había alterado de forma tan radical el conocimiento documental de todo un campo de estudio. De la noche a la mañana, pasamos de una gran pobreza y dispersión documental a vernos sacudidos por una extraordinaria riqueza de fuentes originales no contaminadas por tradiciones secundarias. [...] He intentado cumplir con este propósito actualizando la Bibliografía suplementaria hasta comienzos de 1970, prestando especial atención al conjunto del Nag Hammadi. En esta tarea, he recibido una valiosa ayuda de los catedráticos James M. Robinson y David M. Scholer.” (JONAS, 2016, p. 17). “Foram produzidas muitas mudanças no campo do gnosticismo desde a primeira publicação deste livro. Dos famosos documentos descobertos em Nag Hammadi, apenas uma escassa informação era de domínio público [...]. Nunca antes uma única descoberta arqueológica havia alterado de forma tão radical o conhecimento documental de todo um campo de estudos. Da noite para o dia passamos de uma

matriz Oriental, seja Ocidental<sup>27</sup>. O tema estudado era de tal relevância que Rudolf Bultmann, valendo-se do que ali fora produzido, elabora seu método de *desmitologização* aplicado como chave hermenêutica de interpretação bíblica. Em estudos posteriores, Jonas distingue dois tipos fundamentais de gnosticismo: a) a gnose mitológica, presente em sua obra *Gnosis und spätantiker Geist I* (A gnose e o espírito da antiguidade tardia: a gnose mitológica, 1934); b) e um gnosticismo específico da filosofia mística presente no segundo volume da obra supramencionada publicado em 1954. A primeira se propõe a apresentar uma narrativa objetivada da ruptura existencial e do exílio subjetivo em uma teologia e uma cosmologia; a segunda, por sua vez, apresenta uma reapropriação subjetiva daquele movimento (FROGNEUX, 2019, p. 111-116). De qualquer modo, a sua leitura fenomenológico-existencial o permitiu encontrar um fundamento a partir do qual se pudesse estabelecer uma unidade radical do princípio gnóstico (a despeito da diversidade fenomênica deste movimento que aqui chamaremos de princípio gnóstico). Este fundamento estava radicado na ruptura entre sujeito e mundo que resultou num processo de desmundanização, dada a visão anticósmica profunda daquele princípio a ponto de enxergar o homem enquanto um estrangeiro vivendo neste mundo, fato que será melhor aprofundado posteriormente.

Em suas análises dos mitos gnósticos, Jonas inicia categorizando a época helenística em quatro grandes períodos: I) a anterior a Alexandre Magno (O período clássico que haveria preparado as bases epistêmicas e civilizacionais – éticas, morais e políticas – para uma compreensão mais racional e abstrata de mundo, o que auxiliaria na construção do pensamento cosmopolita posterior); II) a posterior a Alexandre Magno (marcada pelas conquistas alexandrinas e por seu ideal de helenizar os territórios conquistados no Ocidente e no Oriente, para o que haveria recebido auxílio, sobretudo, das doutrinas epicuristas e estoicas); III) a do helenismo tardio (marcada pelo embate entre religião cristã e os defensores da tradição helênica); IV) época bizantina sob a forma de uma tradição greco-cristã (JONAS, 2016, p. 26).

O Oriente não passa incólume ao crivo da análise de Jonas. Esse, segundo o filósofo, haveria contribuído com três grandes potências espirituais que determinariam o modo de ser do

---

grande pobreza e dispersão documental a nos vermos sacudidos por uma extraordinária riqueza de fontes originais não contaminadas por tradições secundárias. [...] Tenho intencionado cumprir com este propósito atualizando a Bibliografia suplementar desde o início de 1970, prestando especial atenção ao conjunto de Nag Hammadi. Nesta tarefa, tenho recebido uma valiosa ajuda dos catedráticos James M. Robinson y David M. Scholer.” (Livre tradução nossa).

<sup>27</sup> Importante destacar que Jonas entende como “Ocidente o mundo grego que girava em torno do Egeu” e por “Oriente a área das antigas civilizações orientais que se estendiam do Egito até as fronteiras da Índia”. (Tradução nossa). O texto em língua estrangeira: “‘Occidente’ significa aquí el mundo griego que giraba en torno al Egeo; ‘Oriente’, el área de las antiguas civilizaciones orientales que se extendía de Egipto a las fronteras de India”. (JONAS, 2016, p.20).

Ocidente: o monoteísmo judeu, a astrologia babilônica, e o dualismo iraniano. O resultado disto foi, ao que parece, uma certa “vitória” espiritual do Oriente sobre o Ocidente. Em síntese, Jonas (2016, p. 32) afirma que é possível dividir a época helenística em dois períodos: um marcado pelo domínio grego sobre o Oriente, resultando na submissão desse último; o segundo, marcado pela reação do Oriente sob a forma de um ataque espiritual sobre o Ocidente remodelando, assim, a cultura universal.

Ainda nesse jogo de confluências explicativas das origens do gnosticismo antigo temos de um lado como contributos gregos o *lógos*, o pensamento abstrato e o método de exposição teórica das ideias; do outro lado, temos como contribuições do Oriente a composição não conceitual por meio de mitos e ritos, elaborados sob a forma de imagens e símbolos. Este contato com o Ocidente possibilitou ao Oriente expor racionalmente suas formulações dando origem ao dualismo, ao fatalismo astrológico e ao monoteísmo transcendente, elementos sumamente relevantes para a tradição gnóstica (OLIVEIRA, 2014, p. 29). No Ocidente (e em parte do Oriente) a esses elementos será acrescido o advento da religião cristã nascente<sup>28</sup>.

Os textos utilizados por Jonas foram categorizados por ele mesmo, a partir das fontes, em: *secundárias ou indiretas* e as fontes *primárias ou diretas*. Quanto ao primeiro grupo, as fontes são assim denominadas pelo fato de seus autores não fazerem parte do movimento gnóstico propriamente dito, antes são opositores ao mesmo. Nessa categoria se enquadram as obras polêmicas dos Padres da Igreja: Irineu, Hipólito, Orígenes e Epifânio (em grego), e

---

<sup>28</sup> Há neste ponto uma ampla discussão acerca das origens do gnosticismo. Henri-Charles Puech afirma que é praticamente impossível determinar a origem de algumas seitas notadamente gnósticas. Além disso, a despeito de muitos estudiosos considerarem que o gnosticismo tenha nascido com o cristianismo e se desenvolvido dentro da Igreja nascente, sistemas gnósticos como os ophitas e cainitas parecem em nada se coadunarem com a narrativa cristã. Por fim, em sua obra *Hauptprobleme der Gnosis*, o eminente estudioso do gnosticismo P.W. Bousset, afirma: “Finalmente, tanto por su origen como por su esencia, el gnosticismo parece no sólo exterior, sino incluso anterior al cristianismo”. (PUECH, 1982, p. 219). Puech apresenta como solo nascente do gnosticismo o Egito e a Babilônia, apesar de afirmar que a tese egíptológica não possui muitos adeptos, restando a Babilônia como opção, dado seu panteão de entidades planetárias e suas narrativas em muito se assemelharem com a mitologia original do gnosticismo em sua versão iraniana. Nesse sentido afirma que “La conquista persa había subyugado a Babilonia; los dioses babilónicos se vieran reducidos por el dualismo iraniano a un papel de dioses vencidos, inferiores al reinado de Ahura Mazda, que es, posiblemente, el prototipo del Dios superior y desconocido de la Gnosis”. “A conquista persa havia subjugado a Babilônia; os deuses babilônicos foram reduzidos pelo dualismo iraniano a um papel de deuses derrotados, inferior ao reinado de Ahura Mazda, que é, possivelmente, o protótipo do Deus superior e desconhecido da Gnose” (Livre tradução nossa). (PUECH, 1982, p. 221). Porém, há uma segunda etapa do movimento gnóstico que compreende, agora, sua matriz judaica. Baseado nos estudos de Gunkel, Bousset, Brandt e Reitzenstein, Puech (1982, p.224) afirma: “La diáspora judía de Babilonia entró en íntima relación con la cultura persa, la de Alejandría con el sincretismo helenístico ya formado em territorio egipcio, y el mismo judaísmo de Asia Menor y aun de Palestina no dejaron tampoco de sufrir las repercusiones de estas contaminaciones”. “A diáspora judaica da Babilônia entrou em uma relação íntima com a cultura persa, a de Alexandria com o sincretismo helenístico já formado em território egípcio, e o mesmo judaísmo da Ásia Menor e até da Palestina não deixou de sofrer as repercussões dessas contaminações” (Livre tradução nossa). Com isto, explica as origens do contributo judaico ao movimento gnóstico. A esse se acresce, por fim, as contribuições cristãs para a elaboração sincrética dos sistemas gnósticos que se desenvolverão posteriormente.

Tertuliano (em latim). Outro Padre que também faz parte desse grupo é Clemente de Alexandria. Além desses, valeu-se dos escritos cristãos opositores do maniqueísmo como as *Acta Archelai*, os trabalhos de Tito Bostra (grego), Santo Agostinho (latim), Teodoro bar Konai (siríaco) e Alexandre de Licópolis (egípcio). Utilizou também os trabalhos de autores pagãos gregos e latinos que escreveram acerca das religiões dos mistérios como os mistérios de Isis, Mitra e Atis. Por fim, valeu-se também de escritos rabínicos e islâmicos. No que se refere ao segundo grupo, Jonas utilizou o livro dos mandeus<sup>29</sup>, os da escola valentiniana<sup>30</sup>, os da religião maniqueísta<sup>31</sup>, os Fragmentos de Turfan (escritos em persa e turco), os textos de *Pelliot*, o corpus do *Hermes Trimegisto* (texto dividido em 42 livros organizados em seis partes, dos quais Jonas dedica especial atenção ao primeiro deles chamado de *Poimandres*) e, por fim, os apócrifos do Novo Testamento<sup>32</sup>. De maneira geral, as fontes originais foram escritas em grego, copto, arameu, persa, turco e chinês, indicando a vastidão territorial por onde essa corrente se estendeu, bem como a riqueza cultural e, por conseguinte, os desdobramentos temáticos que daí emergiram.

No que tange a essa discussão (desdobramentos temáticos ou conceituais), Jonas ao analisar as narrativas míticas daquela corrente de crenças, apresenta como elementos comuns: uma Teologia advinda do dualismo radical onde se ressalta a existência de uma divindade transmudana<sup>33</sup> e que, para além disso, é completamente contrária ao mundo, esse último é

---

<sup>29</sup> De *manda*, conhecimento. Trata-se de uma religião de matriz gnóstica de origem egípcia e de posição anticristã e antijudaica. Tem João Batista como um de seus profetas que substitui e se opõe a Cristo. Esta religião sobrevive até hoje na região do baixo Egito (atual Iraque). Seus escritos (em dialeto arameu) se relacionam diretamente com o *Talmud* e contém tratados mitológicos e doutrinários, ensinamentos ritualísticos e morais e uma coleção de hinos e salmos. Estas obras estão categorizadas em dois textos principais, o *Ginza Rba* e o *Qolastā* (JONAS, 2016, p. 47-48).

<sup>30</sup> Fundada por Valentin no século II d.C. Sua influência se expandiu desde Alexandria (Egito), Roma, Ásia Menor, Leste da Síria e Noroeste da África. Seus principais textos seriam o *Pistis Sophia*, os *Livros de Jeú* e o *Evangelho da Verdade* (este último Jonas teve acesso apenas posterior à publicação de sua tese doutoral, bem como da obra *A Religião Gnóstica*, vez que este fora perdido, mas descoberto na Biblioteca de Nag Hammadi em 1945).

<sup>31</sup> Religião fundada por Mani no século III d.C na Babilônia (ou Pérsia) e mescla elementos do zoroastrismo, hinduísmo, judaísmo, budismo e cristianismo. Alguns de seus principais textos estão entre os que foram descobertos nos *Manuscritos do Mar Morto*, como os *Kephalaia*, *Salmos*, e uma coleção de *Homilias* (em copto).

<sup>32</sup> Como os *Atos de Tomás* e as *Odes de Salomão*.

<sup>33</sup> O dualismo é, por assim dizer, uma das características mais marcantes do gnosticismo. Este dualismo se dá inicialmente na oposição entre divindade e matéria (*cosmos*). O homem, por estar inserido no *cosmos* e, portanto, possuir matéria conserva no mais íntimo de sua alma (que também seria matéria para os gnósticos) o espírito (*pneuma*). Este espírito seria uma centelha do divino que fora capturado pelo demiurgo após o primeiro movimento do Ser Divino. Dessa feita, o *pneuma*, por se assemelhar e pertencer ao divino, também se opõe à matéria (pois este espírito anseia retornar para seu lar originário e só não o faz porque o demiurgo, por meio da sensualidade carnal o fez esquecer de onde veio e o colocou sob o domínio dos eóns, governadores do *cosmos*. Ou seja, o aprisionou interna, por meio da *psyche*, e externamente, por meio do *cosmos*). Em síntese, pode-se afirmar que no gnosticismo impera um dualismo radical: entre Deus e o mundo, que se desdobra num dualismo entre homem e mundo.

criado por um demiurgo que em nada se assemelha ao verdadeiro Deus (desconhecido e incognoscível); uma Cosmologia proveniente da concepção do universo enquanto prisão do espírito, *pneuma*, bem como de um dualismo anticósmico radical; uma Antropologia, em que o homem é compreendido enquanto microcosmos, portador da centelha do divino, ser que está aprisionado no mundo por conta de sua corporeidade e do engodo formulados pelo demiurgo e pelo domínio cósmico dos *eóns*, o homem é composto por carne, alma e espírito (*sarx, psychè, pneuma*, as duas primeiras formuladas pelo demiurgo e a terceira refere-se àquela centelha do divino aprisionada já mencionada); uma Escatologia, a partir da Revelação do conhecimento libertador por meio de um Redentor que intenciona auxiliar as centelhas do divino dispersas a retornarem para o Pai; e uma Moralidade (ou amoralidade), fruto da visão hostil que os pneumáticos<sup>34</sup> têm em relação ao mundo (e que pode conduzir a pessoa ou para o ascetismo ou para uma vida libertina) que, ao fim e ao cabo, resulta numa forma de niilismo.

Interessa-nos, particularmente, na análise do gnosticismo apresentada por Jonas, discutir quais seriam os impasses/problemas filosóficos resultantes do dualismo gnóstico que acompanharão Jonas ao longo de sua jornada filosófica. Nesse sentido, buscaremos refletir, em paralelo, algumas semelhanças e idiossincrasias encontradas por Jonas que nos permitam relacionar o dualismo gnóstico com o dualismo moderno; e como o tema da desvalorização da matéria presente no gnosticismo poderia ter auxiliado Jonas a vislumbrar seu espelho na modernidade sob a forma de desvalorização da natureza.

Essas reflexões nos permitirão vislumbrar como Jonas apresenta o problema do niilismo seja na antiguidade, seja na modernidade. Ou, dito de outra forma, como o problema do niilismo antigo auxiliou Jonas a perceber seu correlato na modernidade. Isso posto, partiremos para uma análise da reinvenção mítica operada por Jonas a partir de seu posicionamento antidualista. O que exigirá, em primeiro lugar, uma ressignificação da noção de natureza tendo como elemento propositivo o seu *monismo integral*. Essa ressignificação da natureza ensejará uma ressignificação da noção de vida. Esta, por fim, lhe permitirá fundamentar ontologicamente sua visão ética a partir de uma perspectiva não dualista, ou seja, lhe permitirá construir uma *filosofia da ação* (ético-política) desde um viés não dualista. Por fim, poderemos passar ao terceiro

---

<sup>34</sup> Os gnósticos nomeavam de pneumáticos aqueles tidos como eleitos, no sentido de serem eles possuidores do conhecimento das verdades libertadoras do espírito (*pneuma*), verdadeira essência do humano. Esses se distinguem dos psíquicos que são aqueles que marcham rumo ao conhecimento graças à execução de ritos voltados para esse fito. Existem ainda os sárquicos, que são aqueles que estão privados da revelação. Note-se que essa categorização obedece àquela visão tripartite que os gnósticos percebem no próprio humano (espírito, alma e corpo).

momento da pesquisa: a ação responsável, partindo de uma análise dos pressupostos éticos do *Princípio Responsabilidade*.

### 1.1 Impasses filosóficos resultantes do dualismo gnóstico

Hans Jonas em *La religión gnóstica* (2016, p. 41) apresenta como traços comuns ao gnosticismo: a) o fato de todas as correntes possuírem uma natureza claramente religiosa; b) o fato de todas elas possuírem um cunho escatológico e soteriológico; c) o fato de todas possuírem uma visão completamente transcendente (mais ainda, transmundana) de Deus e, com isto, a ideia de salvação consequente dessa imagem de Deus também assume um caráter profundamente ultramundana; d) por último, um dualismo radical nos âmbitos do ser (Deus x mundo; espírito x matéria; corpo x alma; luz x escuridão; bem x mal; vida x morte). Em resumo, a religião de cunho gnóstico é notadamente salvífica, transcendente e dualista.

É bem verdade que todos estes temas se mesclam e se entrelaçam. Nesse sentido, não é estranho iniciar tal reflexão com o questionamento: o que Jonas entende por gnosticismo? Questão que o filósofo esclarece já nas primeiras páginas da obra supramencionada, ao nos dizer (JONAS, 2016, p. 41-42):

A palavra “gnosticismo” que tem servido como título coletivo para uma multiplicidade de doutrinas sectárias que fizeram sua aparição dentro e no entorno do cristianismo durante os primeiros e críticos séculos de sua existência, deriva de *gnosis*, o termo grego que designa o “conhecimento”. A ênfase é posta no termo *conhecimento* como meio para obter a salvação, inclusive como forma salvadora, e a pretensão de que este conhecimento se encontra na doutrina, são traços comuns das numerosas seitas nas quais historicamente se expressou o movimento gnóstico. Na realidade, apenas os membros de um conjunto de grupos pouco numerosos se fizeram chamar gnósticos, “os conhecedores”; se bem que Irineu já no título de seu trabalho utilizou o termo “gnosis” (ao qual havia adicionado “a falsamente chamada”) para se referir a todas as seitas que compartilham desta ênfase e de certas características. Neste sentido, podemos falar de escolas, seitas e cultos gnósticos; de escritos e ensinamentos gnósticos; de mitos e especulações gnósticas e, inclusive, de uma religião gnóstica.<sup>35</sup> (Aspas do autor, tradução nossa)

<sup>35</sup> O texto em língua estrangeira é: “La palabra ‘gnosticismo’, que ha servido como título colectivo para multitud de doctrinas sectarias que hicieron su aparición dentro y en torno al cristianismo durante los primeros y críticos siglos de su existencia, deriva de *gnosis*, el término griego que designa el ‘conocimiento’. El énfasis puesto en el *conocimiento* como medio para obtener la salvación, incluso como forma salvadora, y la pretensión de que este conocimiento se encuentra en la doctrina, son rasgos comunes de las numerosas sectas en las que históricamente se expresó el movimiento gnóstico. En realidad, sólo los miembros de un conjunto de grupos poco numerosos se hicieron llamar gnósticos, ‘los conocedores’; si bien ya Ireneo, en el título de su trabajo, utilizó el término ‘gnosis’ (al que había añadido ‘la falsamente llamada’) para referirse a todas las sectas que compartían con ellos esse énfasis y ciertas características. En ese sentido podemos hablar de escuelas, sectas y cultos gnósticos; de escritos y enseñanzas gnósticos; de mitos y de especulaciones gnósticos, e incluso de una religión gnóstica”.

A busca por tal definição é crucial para Jonas, uma vez que seu intento consiste em descobrir quais elementos ou quais traços comuns podem ser encontrados naqueles movimentos religiosos<sup>36</sup> e como estes moldaram a visão de mundo de seus adeptos. Ao que tudo indica a própria noção de uma salvação oriunda de um tipo específico de conhecimento, portanto de uma *gnose*, já se valida como primeiro traço comum. É bem verdade que alguns critérios técnicos se adicionam a essa noção, o que nos permitiria assumir uma visão mais ampla ou restrita do termo, como é o caso da questão referente ao lapso temporal e espacial (os padres da Igreja, por exemplo, circunscrevem o movimento a partir do evento de Cristo, seja aqueles sistemas nascidos em solo cristão – como foi o caso dos valentinianos –, sejam sistemas mais antigos que apenas posteriormente adicionaram Cristo a seu conjunto doutrinário – como seria o caso de um gnosticismo judaico pré-cristão)<sup>37</sup>.

Ao buscar uma definição para o termo gnosticismo, Jonas se depara com a questão acerca da origem do mesmo. Ao tentar responder tal questionamento, afirma existirem duas correntes históricas que se opõem acerca de tal temática. Uma, proveniente dos Padres da Igreja, que afirmam o gnosticismo ser oriundo da mescla do pensamento platônico com a religião cristã nascente. Outra, defendida por alguns eruditos modernos, que radicam sua origem no helenismo (ainda que não definam precisamente onde, se na Babilônia, Egito ou Irã, ou se na conjugação de tradições de todos estes povos com elementos judeus e cristãos). De qualquer modo, afirmam ser fruto de uma visão sincrética salvaguardando aquilo que lhe é específico, a saber, a noção da necessidade de um conhecimento como causa propugnadora da salvação do espírito decaído. Jonas, por sua vez, nos afirma a existência de uma certa conexão entre o gnosticismo e o início da *Cabala*. Reivindicando, assim, uma origem judaica para o gnosticismo<sup>38</sup>.

O tipo específico de conhecimento a que o gnosticismo se propõe refere-se a algo de natureza notadamente sobrenatural, trata-se de um conhecimento de algo cuja natureza é essencialmente desconhecida, pois tem como objeto aquilo que é de natureza divina. Trata-se do conhecimento da história e da ordem dos mundos superiores reveladas ao homem tendo em vista a sua salvação e, por conseguinte, de toda a criação. O sujeito, uma vez de posse da verdade revelada, a assume enquanto parâmetro norteador de sua vida, dado que o objeto que se dá a conhecer é, em última instância, Deus. Ou seja, uma vez recebida a “forma” do

<sup>36</sup> Neste sentido, diz-nos Jonas: “Toda a variedade dos sistemas gnósticos tem que ser ignorada aqui em favor de uma abstração do que é comum”. (JONAS, 2004, p. 239).

<sup>37</sup> Estudos mais recentes demonstram a existência de sistemas gnósticos pré-cristãos, inclusive fora da órbita helenista. (JONAS, 2016a, p.42).

<sup>38</sup> Acerca disso conferir JONAS, Hans. O Hino da pérola: estudo de caso de um símbolo e as reivindicações de uma origem judaica do gnosticismo. In: JONAS, Hans. *Ensaio filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico*. São Paulo: Paulus, 2017a. p. 429 – 448.



conhecimento, esta passa a atuar sobre a alma daquele que a recebe, transformando-a (mudando a forma original da alma<sup>39</sup> do sujeito que a recebe).

Todavia, a principal característica do gnosticismo é, na visão de Jonas, o **dualismo** mantido entre Deus e o mundo e, por conseguinte, entre homem e mundo<sup>40</sup>. É nesse sentido que o filósofo afirma:

Existe o dualismo entre o ser humano e o mundo, e paralelamente a este o dualismo entre mundo e Deus. Trata-se de um dualismo não de grandezas complementares, mas sim de grandezas contrárias. E é *um* só, pois o dualismo entre ser humano e mundo repete no plano da experiência o dualismo entre homem e Deus, dele se derivando como seu fundamento teórico; isto para não dizermos, inversamente, que a doutrina transcendente do dualismo mundo-Deus procede da experiência imanente da divisão homem-mundo, como base de sua experiência. (JONAS, 2004, p. 2039).

Deus é aqui compreendido como completamente *transmundano*<sup>41</sup>, sua natureza é totalmente distinta da do universo, o qual não criou nem governa, sendo a sua total antítese, uma vez que o reino divino da luz é tido como contido em si mesmo, ao passo que o *cosmos* é concebido como mundo da escuridão, dos poderes inferiores que não conhecem o verdadeiro

---

<sup>39</sup> É necessário que se faça uma ponderação acerca da noção de *alma*. Ao analisar tal conceito Jonas se vale tanto do que predica os sistemas valentinianos quanto o que afirma Plotino e Orígenes (esse último notadamente cristão ortodoxo que, a despeito disto, se insere nas discussões especulativas gnósticas, especialmente quando trata do “Reino das Mentes”, realidade similar àquela do Pleroma no gnosticismo). Nesse sentido, afirma Jonas que a *alma* é superior à carne e inferior ao espírito. As bases para tal depreciação estão, sobretudo, nos sistemas valentinianos. Para estes, a *Alma* (com inicial maiúscula), representa uma condição da Mente original. A *Alma* se conecta à Sophia (o mais jovem dos éons), enquanto a ideia de *alma* se vincula à ação do Demiurgo, o que evidencia sua imperfeição, um rebaixamento. No contexto plotiniano a noção de *Alma* se refere à hipóstase universal, um estágio na evolução transcendental do ser. No contexto gnóstico a ideia de *alma* precisa ser compreendida dentro de uma realidade sistêmica. Isto porque o que estes buscavam era, por meio da especulação, construir um todo dedutivo onde tudo se encaixaria numa cadeia de raciocínios. Neste sentido, como o próprio ser forma um sistema ordenado, a demonstração desta ordenação também precisaria ser sistêmica. Neste sistema evidencia-se a grande cadeia do ser como vertical. Assim, o primeiro é tido como mais elevado, ao passo que o último é tido como mais inferior. Tem-se, assim, uma hierarquia definida por maior ou menor grau de perfeição, divindade e bondade. Essa hierarquia, porém, não é estática, já que foi formada por um movimento de descenso. Tem-se, assim, um duplo movimento na narrativa gnóstica: a) um descendente formado pelo distanciamento até o extremo em relação à fonte divina; b) um ascendente cuja meta é o retorno, a união com a fonte original. Ou seja, a descrição completa do ser é uma narrativa de queda e redenção. Neste sentido, pode-se notar que o gnosticismo tende a identificar perfeição com unidade e pluralidade com deficiência (pensamento compartilhado por Orígenes). Em síntese, a *Alma* seria uma forma caída do espírito e o *cosmos* seria um produto da *Alma* e, portanto, refletiria a deficiência de onde se originou. As *almas* individuais de todas as criaturas (incluindo o homem) são derivadas da *Alma* universal e não se confundem com a noção de espírito (*pneuma*). Este último corresponde à parcela do divino que foi aprisionado pelo Demiurgo e a *alma* humana seria um dos mecanismos de tal aprisionamento.

<sup>40</sup> Nesse sentido, nos diz Jonas: “O traço comum que importa realçar é o clima radicalmente dualista em que se baseia a atitude gnóstica como um todo, e que perpassa unificadamente suas diferentes manifestações, mais ou menos sistemáticas”. (JONAS, 2004, p. 239).

<sup>41</sup> Jonas afirma que “Em seu aspecto teológico esta doutrina [o gnosticismo] afirma que o divino é estranho ao mundo e não tem nenhuma parte no universo físico; que o verdadeiro Deus, absolutamente transmundano, não é nem revelado pelo mundo nem por ele apontado, sendo por isso o desconhecido, o totalmente outro, que não pode ser reconhecido por nenhuma analogia mundana”. (JONAS, 2004, p. 239).

Deus. Os arcontes<sup>42</sup> que governam o *cosmos* obstaculizam que o espírito humano obtenha qualquer conhecimento acerca de Deus, o qual se oculta de todas as criaturas<sup>43</sup>, pois não se dá a conhecer por meio de conceitos naturais, exigindo para tanto uma revelação e uma iluminação sobrenaturais.

O universo, domínio dos arcontes, é entendido como uma grande prisão cuja cela mais profunda é a Terra, local onde se desenvolve a vida humana. No entorno e acima dessa cela se encontram as esferas cósmicas que circundam a Terra de forma concêntrica. A quantidade de esferas é variável a depender do sistema. Alguns sistemas contabilizam 7 (sete), outros chegam a contar não menos que 365 (trezentos e sessenta e cinco)<sup>44</sup> esferas, cada uma governada por um arconte diferente. Importante notar que a função desta cosmologia é tornar mais eficiente a prisão do humano no mundo físico. Esse conjunto de ordens tirânicas é chamada de *heimarméne*, ou, o destino universal. Como guardião de sua esfera, cada arconte tem como objetivo frear as almas que tentam, após a morte, ascender até Deus escapando dos domínios desse mundo.

O homem, principal objeto da cosmologia e da soteriologia gnóstica, é um composto de carne, alma e espírito (*pneuma*). Mas se formos categorizá-lo em termos essenciais, poderíamos afirmar que ele possui uma existência mundana e extramundana. Seu corpo e sua alma teriam sido moldados à imagem do divino Homem Primordial. Isso o tornaria prisioneiro da *heimarméne*. Encerrado no mais íntimo de sua alma se encontra o seu espírito, uma fagulha do divino presente no homem desde a sua queda no mundo. Esse espírito não é parte do mundo, não pertence à criação e, portanto, não está submetido ao domínio da natureza. Por conta disso, ele é completamente transcendente ao mundo mesmo estando no mundo<sup>45</sup>. É por conta dessa fagulha divina que os arcontes aprisionam o homem, seja por meio de todas as camadas

---

<sup>42</sup> Importante destacar que os arcontes, além de governarem as esferas celestes também tiveram participação ativa na criação dos *cosmos*, destes o maior artífice fora o Demiurgo.

<sup>43</sup> A despeito de existir uma certa conexão entre Deus e o homem (por meio da ideia de centelha divina). É o que nos diz Jonas, quando afirma: “Nesta tríplice polaridade [ser humano-Deus-mundo], ser humano e Deus estão unidos frente ao mundo, mas apesar desta comunhão essencial eles estão separados exatamente pelo mundo. Para o gnóstico isto é objeto do conhecimento revelado, e determina a escatologia gnóstica”. (JONAS, 2004, p. 239).

<sup>44</sup> Irineu em *Contra as heresias* (2019, I, 24, 3) afirma: “Basíledes, para mostrar que encontrou algo de mais profundo e verossímil, estende ao infinito o desenvolvimento da sua doutrina. Segundo ele, *Nous* nasceu do Pai ingênito; dele nasceu o *Lógos*; de *Lógos*, a Prudência; desta, Sofia e Potência. De Sofia e de Potência nasceram as Virtudes, os Principados e os Anjos que chama Primeiros e que fizeram o primeiro céu. Em seguida, outros derivados destes, fizeram outro céu semelhante ao primeiro. De forma semelhante outros derivados dos precedentes e antítipos dos que estão acima deles, fizeram o terceiro céu. Desta terceira série deriva a quarta e assim a seguir e do mesmo modo, assegura, uma após outra toda a série de Anjos e Principados até formarem 365 céus. Por isso o ano tem tantos dias quantos são os céus”.

<sup>45</sup> Nesse sentido, afirma-nos Jonas: “[...] dentro deste mundo ele [o espírito] é tão transcendente e tão impossível de ser conhecido em categorias mundanas como sua contrapartida extramundana, o Deus desconhecido”. (JONAS, 2004, p. 239).

concêntricas das esferas celestes, seja no microcosmo da alma que, como vestes, sobrepõem-se ao *pneuma* tornando-o ignorante acerca de si mesmo. A sua libertação, o seu despertar se daria por meio do “conhecimento” (*gnosis*).

É exatamente por conta desse dualismo radical presente na cosmologia e na antropologia gnóstica que se exige uma soteriologia também radical. O objetivo da luta gnóstica é a libertação do homem das amarras do mundo físico e seu posterior retorno ao reino da luz. Para tanto, faz-se necessário que o homem conheça o Deus transmundo, sua origem divina e sua situação presente. Como o conhecimento de tais realidades não se dá por via natural, faz-se necessário que as mesmas lhes sejam reveladas por meio de um mensageiro oriundo do mundo da luz que burle os arcontes, atravesse as esferas do *cosmos* e desperte o espírito de seu sono terreno e lhe apresente o caminho que a alma deve seguir para poder sair deste mundo. Munida de tal conhecimento a alma eleva-se após a morte deixando para trás as vestes que a prendiam no microcosmos psíquico, bem como as esferas do macrocosmos para, enfim, retornar para aquele que é sua origem<sup>46</sup>.

Uma vez de posse da mensagem gnóstica os *pneumáticos* se veem como que separados da grande massa dos homens, isto porque passam a cultivar uma moralidade marcada pela hostilidade e desprezo a tudo quanto se refira ao que seja mundano<sup>47</sup>. Essa visão de mundo pode conduzi-los a duas posturas de natureza moral: de ascetismo ou de libertinagem. De ascetismo, porque o *pneumático* pode perceber na mensagem a exigência de distanciamento total das coisas do mundo. De libertinagem, porque ele pode entender a lei do “faças” ou “não faça” como sendo apenas mais uma ordem tirânica promulgada pelo Criador e, assim como o pneumático está livre da *heimarméne*, também o está da lei moral. Para ele, todas as coisas são

---

<sup>46</sup> Na verdade, esta é a meta de toda a ação gnóstica que pode ser compreendida como um movimento de retorno às origens. A ideia que fundamenta tais sistemas compreende: a) um movimento orgiástico original pré-cósmico através do qual ocorre a *fragmentação* da divindade original (por movimento orgiástico original entende-se o afastamento de Sophia, o mais jovem dos *éons*, de Deus. Deste afastamento surge a Ignorância e desta surgem a Deficiência e a Paixão. Destas emoções de Sophia emergem a Alma e o Demiurgo e esse último torna-se pai e rei de todas as coisas psíquicas e materiais, (JONAS, 2017a, p. 502-503)); b) estes fragmentos são pegos pelos arcontes; c) de posse de tais fragmentos formam o homem; d) possuir o homem significa possuir as fagulhas do divino, razão pela qual se faz necessário aprisioná-lo num macro e num microcosmos; e) a Divindade original envia o seu mensageiro para recuperar os fragmentos capturados; f) esta recuperação se dá por meio da iluminação que é a mensagem do Deus escondido; g) uma vez reunidos todos os fragmentos dispersos o mundo físico, agora desprovido de suas fagulhas do divino, chega ao fim.

<sup>47</sup> Isto porque independentemente de quem seja o Criador dentro dos sistemas gnósticos, o ser humano não se vê obrigado a prestar-lhe nenhum tipo de devoção, nem de respeito à sua obra. Tal criador não serve de *métron* para o comportamento humano, já que este criador não é Deus. Deste último, o criador obteve apenas o poder de agir, porém de um agir sem bondade. Ou seja, o demiurgo teria criado o mundo na ignorância e na paixão. Por isso, seu poder não é iluminado e, por conseguinte, mau, já que a criação surge do desejo de dominação e de opressão. Neste sentido, as leis do universo são marcadas por esse desejo dominador, não são oriundas da sabedoria divina (ou seja, poder – do criador – e ausência de conhecimento seriam as marcas indeléveis da criação). Desta forma, o homem uma vez iluminado pelo conhecimento de si e de Deus, não se vê obrigado a submeter-se às normas que regem o *cosmos* (o que pode se manifestar na forma de ascese ou de libertinagem). (JONAS, 2004, p. 240).

permitidas já que o *pneuma* está a salvo em sua natureza, por isso, nenhuma punição dos arcontes pode afetá-lo. A transgressão intencional das normas demiúrgicas se configuraria como uma espécie de desbaratamento dos planos dos arcontes e, por conseguinte, lhe auxiliaria em seu processo de salvação.

Conforme se deu a perceber, o gnosticismo, apesar de ser passível de abstração filosófica (algo que Jonas realiza em seu labor ao se deter sobre o tema), possui uma linguagem específica, uma simbologia e metáforas próprias que, não raro, causam estranhamento inicial ao leitor. Tal idiosincrasia apesar de dificultar a leitura filosófica, não se configura, em si mesma, enquanto mecanismo de impossibilidade de tal leitura. Nesse sentido, as dificuldades de assunção da manutenção da leitura filosófica do dualismo gnóstico sediam-se nas incongruências ou incompatibilidades do mesmo não no interior dos sistemas gnósticos (ao contrário, tal dualismo parece fazer bastante sentido se considerarmos o todo especulativo no qual ele se situa), mas ao submetemos tais categorias ao crivo da radicalidade filosófica. Para tanto, elencamos aqui o confronto de tais categorias em movimento duplo: o dualismo gnóstico confrontado com o dualismo moderno (na visão jonasiana); e a desvalorização da matéria, tal como consta no gnosticismo, em paralelo com a noção de desvalorização da natureza na modernidade.

### 1.1.1 Dualismo gnóstico x Dualismo moderno

A principal categoria do gnosticismo, segundo Jonas, é a sua marca dual, ou dualismo, que já expusemos brevemente. Aqui intencionamos aprofundar a reflexão acerca de tal marca, estabelecendo um nexos entre a sua manifestação antiga e a moderna. O escopo de tais leituras é a visão jonasiana acerca de ambas, vez que o filósofo ao discorrer sobre elas, percebe no componente moderno traços (mais agudos e, conseqüentemente, de resultados mais poderosos) de seu homônimo antigo. Esta relação de proximidade entre pensamento moderno e gnosticismo é, de certo modo, apresentada por Illana Giner Comín em seu texto introdutório para a edição espanhola do texto *Poder o impotencia de la subjetividade*, de Hans Jonas. Ali, a autora afirma que tanto a filosofia quanto a ciência modernas perpetuam o dualismo de cosmologias como a gnóstica, a qual pode ser tida enquanto pano de fundo mítico do dualismo ocidental, já que pautado na separação entre matéria e espírito, necessidade e liberdade, homem e natureza (COMÍN, 2005, p. 41).

### 1.1.1.1 O dualismo gnóstico

Acima apontamos como marcas do dualismo gnóstico as oposições estabelecidas entre Deus x mundo, espírito x matéria, corpo x alma, luz x escuridão, bem x mal, vida x morte. O primeiro traço da marca dualista do gnosticismo está na imagem de Deus. Ele é o completamente outro, o transmundano, o totalmente estranho<sup>48</sup>, o “desconhecido”, o “sem nome”, o “oculto”, é o que filosoficamente pode ser compreendido como transcendência absoluta. Deus é o ser que nos tempos pré-cósmicos teve fragmentos de sua divindade dispersados pelo universo e é mediante o conhecimento revelado (dado que é impossível conhecê-lo naturalmente) desse Deus estranho, que se alcança a salvação, mesmo porque o “objeto último da gnose é Deus” (JONAS, 2016a, p. 44). Como o mundo é obra dos poderes inferiores, este mundo não conhece a Deus (os artífices do mundo sim, mas o mundo em si não)<sup>49</sup>.

Este mundo fora construído pelos arcontes (em alguns sistemas apenas pelo demiurgo), fora de Deus ou da divindade<sup>50</sup>. É uma enorme prisão construída especificamente para

---

<sup>48</sup> O conceito de estranho pode ser atribuído a Deus, mas também à noção de vida. Diz-nos Jonas: “[...] ‘estranho’ em seu sentido de ‘diferente’ é um atributo constantemente associado à ‘Vida’ que, por sua natureza, é estranha a este mundo e, em certas condições, uma ‘estrangeira’ neste mundo”. (JONAS, 2016a, p. 55. Tradução nossa). “[...] donde ‘extraña’, en su sentido de ‘diferente’, es un atributo constantemente asociado a la ‘Vida’ que, por su naturaleza, es extraña a este mundo y, en ciertas condiciones, una ‘extranjera’ en este mundo”. Contudo, o termo estranho em sentido absoluto é atribuído fundamentalmente a Deus (JONAS, 2016a, p. 56). Em termos topológicos a divindade suprema é transmundana, habita em seu próprio reino, inteiramente fora do universo físico. Ontologicamente, essa divindade é acósmica em relação a este mundo e a qualquer coisa que pertença a ele. Epistemologicamente, por conta de sua transcendência e da diferença de seu ser, ela é naturalmente desconhecida, inefável, está para além da compreensão humana e só podem ser atribuídas metáforas que se aproximam de quem ela o seja, como Vida, Luz, Espírito, Pai, o Bem... mas nunca Criador, Senhor e Juiz, esses se referem à divindade inferior demiúrgica. Contudo, é preciso dizer que apesar do Demiurgo ser dotado de orgulho, ignorância e malevolência, sua imagem varia ao longo do princípio gnóstico. Em muitos casos ele é mais mal orientado do que mau e, por isso, estaria aberto à redenção. Em todo caso, ele é sempre uma figura problemática e nunca venerável.

<sup>49</sup> O universo já não possui aqui mais a mesma visão de perfeição que marca a ideia do *cosmos* helênico. Ele continua sendo *cosmos*, ordem, mas uma ordem tirânica, que não possui nenhum parentesco com o ser humano. Ou seja, há nessa visão de *cosmos* uma mescla de temor com desrespeito, de tremor com desobediência. Bom notar que o aspecto negativo aqui não decorre de uma ausência de ordem no *cosmos*. A obra do demiurgo, por menos iluminada que seja, se configura como um sistema de leis ordenado. Contudo, enquanto o *cosmos* grego era constituído por um *lógos* que o perpassava e que dialogava com o *lógos* humano (não apenas porque se identificavam, mas porque eram essencialmente idênticos), o universo gnóstico é dominado pela estratégia escravizadora do demiurgo. Ilustrando em outras palavras, o *lógos* cósmico dos estoicos, que se identificava com a noção de providência, fora substituído pela ideia de *heimarméne*, ou seja, como destino cósmico escravizador. Nesse sentido, a gnose seria o mecanismo propiciador da libertação de tal escravidão pois, por meio dela, o eu se percebe como executor involuntário das inspirações cósmicas e uma vez munido de tal percepção pode ele buscar se libertar (interna e externamente) das mesmas. (JONAS, 2004, p. 241).

<sup>50</sup> Ireneu em *Contra as heresias*, em seu Livro I, tópico B, intitulado *Fora do Pleroma* (I, 4,2) referindo-se à origem da matéria segundo a narrativa gnóstica, escreve: “Esta foi a origem e a essência da matéria – afirmam eles – de que é feito este mundo: da conversão tiveram origem todas as almas do mundo; e do Demiurgo, bem

aprisionar a fagulha do divino presente no homem, impedindo-a de alcançar a Deus não apenas por conta do distanciamento estabelecido (numa composição macro e microcós mica, como já o dissemos), mas por conta de uma ativa força demoníaca.

Neste mundo, a vida se apresenta como algo completamente estranho, sua origem está no *mais além*, entendido aqui como aquilo que transcende o próprio *cosmos*. Ela provém do exterior.

[...] a ideia de um “exterior” absoluto limita o mundo a um sistema fechado e circunscrito, que por sua vastidão e inclusão resulta como algo aterrador para aqueles que estão perdidos nele, embora seja finito dentro do campo de ação total do ser<sup>51</sup>. (JONAS, 2016a, p. 57. Aspas do autor. Tradução nossa).

Essa ideia de mais além priva o mundo de uma ideia de totalidade que lhe seja inerente. Se se entende por mundo a soma de toda a realidade, então o *cosmos* deixa de ser o *todo* já que está limitado por algo que lhe é radicalmente contrário e passa a ser entendido como *este* mundo no qual se processam todas as relações da existência terrena, contrastando com o *outro mundo*, morada da Luz e da Vida.

Dessa forma, faz sentido falar em mundos. Não apenas por conta do contraste acima descrito, mas porque este mesmo mundo cósmico se organiza em sistemas através dos quais a Vida deve passar em seu caminho para os quais é completamente estranha. Este mundo denota, portanto, mais um coletivo que uma unidade, bem como se apresenta como uma espécie de labirinto, já que neste caminho a Vida se perde e passa a andar errante. Trata-se de uma multiplicação de sistemas demoníacos. É nesse sentido que a tese dos mundos para os mandeístas corresponde à dos éons<sup>52</sup> do gnosticismo helenista, com variações numéricas acerca da quantidade de tais mundos a depender do sistema. Em ambos os casos estes se configuram como forças antdivinas aprisionadoras do espírito:

Independente de qualquer personificação, a totalidade do espaço no qual a vida se encontra tem um caráter espiritual malévolo, e os mesmos “dêmones” ou demônios são tanto os reinos espaciais como pessoas; vencê-los equivale a passar através deles,

---

como de temor e da tristeza, tudo o resto. Das lágrimas de Acamot originaram-se todas as substâncias úmidas, do sorriso as lúcidas, e da tristeza e do temor os elementos corpóreos do mundo. De fato, às vezes chorava e estava triste – como dizem – por ter sido abandonada sozinha nas trevas e no vazio; às vezes quando se lembrava da luz que a havia abandonado, acalmava-se e ria; às vezes, voltava-lhe o temor, outras vezes estava fora de si pela angústia”.

<sup>51</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] la idea de un ‘exterior’ absoluto limita al mundo a un sistema cerrado y circunscrito, que por su vastedad e inclusividad resulta aterrador para aquellos que están perdidos en él, si bien es finito dentro del campo de acción total del ser”. (JONAS, 2016a, p. 57).

<sup>52</sup> De maneira geral os éons possuem designações de personalidade tanto espacial quanto temporal. Representam um poder demoníaco do universo ou, como em *Pístis Sophia*, do vasto reino da escuridão. (JONAS, 2016a, p. 59).

e abrir o caminho através de suas fronteiras, a destruir seus poderes e a ganhar a liberdade que se desprende da magia de sua esfera<sup>53</sup>. (JONAS, 2016a, p. 59. Aspas do autor. Tradução nossa).

Ou seja, eles se configuram como antítese do divino e, por conseguinte, daquela centelha do divino presente no humano. O mesmo se aplica ao tempo ou à temporalidade<sup>54</sup>. Nesse caso, séries completas de épocas separam a alma de sua meta. Dessa forma, o caminho da salvação se conduz através da ordem temporal das gerações, isso porque a Vida transcendente que fora introduzida no mundo em cadeias de inumeráveis gerações, esqueceu-se de si, de sua origem divina e precisa refazer o caminho de sua queda para reconquistar plenamente sua memória perdida, o que implica numa revisão temporal de sua condição de decaída. É a isto que os escritos mandeístas se referem quando utilizam a fórmula “mundos e gerações”. Ou seja, “O terror produzido pela vastidão dos espaços cósmicos se equipara ao que se deriva do tempo que ela teria suportado”<sup>55</sup> (JONAS, 2016a, p. 59. Tradução nossa).

A matéria, nesse sentido, se constitui como uma antítese ao espírito e só pode ser compreendida dentro do cenário original do *cosmos*. Foi a partir do drama pré-cósmico executado no mundo divino, anterior ao tempo, que as ações e paixões dos seres divinos, especialmente a *Sophia* divina, cai como presa de sua própria loucura e põe-se a vagar pelo vazio da escuridão que ela mesma criou e, por isso, sofre, se lamenta, se arrepende e transforma sua paixão em matéria e seu sofrimento em alma. Em face disso, os arcontes (o Demiurgo em alguns sistemas) que se enxergam como criadores supremos são, na verdade, produtos daquela imperfeição e ignorância. Ou seja, a matéria carrega em si a completa oposição ao que seria a perfeição divina. Desse modo, tudo o que lhe concerne é, por natureza, oposto ao divino.

Como oposição ao divino, o universo cósmico é, portanto, obscuro. O reino da divindade esse, sim, é banhado por Luz eterna<sup>56</sup>. O *cosmos*, como mundo da escuridão, como antítese ao

<sup>53</sup> O texto em língua estrangeira é: “Al margen de cualquier personificación, la totalidad del espacio en el que la vida se halla tiene un carácter espiritual malévolo, y los mismos ‘démones’ o demonios son tanto reinos espaciales como personas; vencerlos equivale a pasar a través de ellos, y abrirse camino a través de sus fronteras, a destruir su poder y a ganar la liberación que se desprende de la magia de su esfera”. (JONAS, 2016a, p. 59).

<sup>54</sup> O tempo para os gnósticos é um impulso progressivo na vida mental, onde cada episódio produz o próximo tendo o conhecimento como elemento motriz. Toda a realidade, na verdade, é uma construção a partir do desdobramento dos estados espirituais do Absoluto, já que tudo emana dele. Na versão valentiniana, o Demiurgo, ao tentar imitar a ordem perfeita do Pleroma, cria o tempo como substituto falsificado da eternidade. (JONAS, 2017a, p. 416).

<sup>55</sup> O texto em língua estrangeira é: “El terror producido por la vastedad de los espacios cósmicos es equiparable al que se deriva del tiempo que habrá de ser soportado”. (JONAS, 2016a, p. 59).

<sup>56</sup> Segundo Jonas (2016a, p. 61): “A primeira Vida estranha é o ‘Rei da Luz’, cujo mundo é um mundo de esplendor e de luz sem escuridão”, ou como diz o escrito de *Ginza*: “um mundo de mansidão sem rebeliões, um mundo de retidão sem turbulências, um mundo de vida eterna sem decadências e morte, um mundo de bondade sem maldade... um mundo puro sem dano” (GINZA, 10, apud, JONAS, 2016a, p. 61. Tradução nossa) - “un mundo de mansedumbre sin rebelión, un mundo de rectitud sin turbulencias, un mundo de vida eterna sin

mundo da Vida e da Luz é, por conseguinte, entendido como mundo da morte, dado que imperfeito. É bem verdade que, não raro, encontramos na literatura gnóstica a menção desse mundo obscuro como “casa” ou como “morada”. Contudo, essa moradia se opõe frontalmente àquela donde se origina a Luz e a Vida. Assemelha-se mais a uma prisão, por isso, é uma morada obscura, uma “casa mortal”. Pode ainda ser compreendida enquanto morada temporária, visto que as raízes do morador (o espírito) não estão fincadas neste solo, pois se originam no reino da Luz.

Nesse cenário, o corpo e a alma não se apresentam como opostos, mas como complementares. A oposição se concentra na dinâmica relacional corpo-alma x espírito. Esse último, enquanto centelha do divino, disperso no movimento orgiástico pré-cosmico, capturado pelos arcontes, subjugado no âmago do *cosmos*, soterrado abaixo de todas as camadas da *psique*, se opõe frontalmente a todas essas forças carcerárias que lhes subjugam e oprimem.

A versão iraniana demonstra de forma mais pujante a verve dualista gnóstica. Para Mani tal dualismo já se manifesta nas origens do *cosmos*, a partir da presença da Luz e da Escuridão. Segundo essa vertente, o mundo existente é composto por uma mistura de luz e escuridão, com preponderância dessa última sobre a primeira, já que a escuridão tem sua essência firmada neste mundo, ao passo que a essência da luz sedia-se no reino divino (de modo mais contundente, a própria luz nascida neste mundo é uma luz nascida da escuridão, luz obscura, ou seja, “[...] a chamada luz deste mundo é, na realidade, escuridão”<sup>57</sup> (JONAS, 2016a, p. 62).

Essa verve dualista, com a qual Jonas se depara demoradamente em seus estudos gnósticos permanece pujante em seu labor filosófico, ao longo de toda a sua vida. Transforma-se, na verdade, em categoria basilar contra a qual lutará na constituição de sua *Biologia Filosófica* e, posteriormente, na formulação de seu *Princípio Responsabilidade*.

Jonas (2004, p. 22) vai afirmar que a ascensão e dominação do dualismo faz parte dos acontecimentos decisivos da história intelectual da humanidade. Na visão do filósofo, o dualismo tinha como intento retirar da esfera física os conteúdos espirituais. A primeira manifestação de tal intento se deu nos cultos órficos. Nesses, o corpo era entendido como túmulo da alma e a vida moraria como uma estranha no corpo. Desse modo, apenas ao

---

decadencia y muerte, un mundo de bondad sin maldad... Un mundo puro sin daño”. O seu contrário seria o “mundo da escuridão, repleto de maldade... cheio de um fogo devorador... cheio de falsidade e engano... um mundo de constantes turbulências, um mundo de escuridão sem luz, um mundo de morte sem vida eterna, um mundo no qual as coisas boas perecem e os planos se reduzem a nada”. (GINZA, 14, apud, JONAS, 2016a, p. 61-62. Tradução nossa) – “mundo de la oscuridad, repleto de maldad... lleno de un fuego devorador... lleno de falsedad y engaño... Un mundo de constantes turbulencias, un mundo de oscuridad sin luz, un mundo de muerte sin vida eterna, un mundo en el cual las cosas buenas perecen y los planes se reducen a la nada”.

<sup>57</sup>O texto em língua estrangeira é: “[...] la llamada luz de este mundo es en realidad la oscuridad”. (JONAS, 2016a, p. 62).



abandonar o corpo, portanto com a morte, a alma chegaria àquela que seria sua verdade original. A culminância dessa visão dual, no Ocidente, teria se dado com o advento do gnosticismo cristão por meio da sua proposição de uma interioridade do ser humano que seria totalmente alheia ao mundo. Este mundo, desprovido de qualquer tipo de interioridade (transformando-se inteiramente em *sema*, túmulo), se revelaria como completamente contrário ao espírito humano. Ou seja, a essência do humano seria completamente contrária à do mundo e, como a essência do humano é espírito animado, a do mundo se configuraria como matéria inerte cujo fim seria solapar, aprisionar o eu do humano<sup>58</sup>.

O dualismo, a partir desta concepção histórica, se configura como uma resposta ao panvitalismo<sup>59</sup> do ser humano primitivo. Ademais, a descoberta de uma realidade substancial própria para o espírito e outra para a matéria possibilitou a criação de uma situação teórica totalmente nova: ora, se no dualismo é possível compreender a existência de uma matéria sem espírito então, por esse mesmo raciocínio, é possível conceber um espírito existente sem matéria. Ou seja, o dualismo nos legou como herança uma visão pós-dualista marcada por monismos contrapostos (idealistas ou materialistas) em que cada uma das faces exige para si totalidade e elimina a que lhe é oposta. Trata-se de monismos particulares que se diferenciam do monismo integral (panvitalista) da idade primitiva uma vez que, nesse último, os dois lados, que agora se encontram em polos contrários, repousavam indistintamente um sobre o outro. A demarcação das posições ontológicas de cada um desses polos, oriundas do dualismo faz com que um retorno a um monismo integral do tipo primitivo seja algo completamente impossível. Essa é a razão pela qual Jonas afirma que o novo monismo deverá ser de natureza filosófica, cuja missão consiste em superar a dualidade que está fundamentada no próprio ser (JONAS, 2004, p.26).

---

<sup>58</sup> Acerca disso, esclarece-nos Jonas: “Esta separação trágica, que se tornou cada vez mais aguda até o ponto de os elementos separados deixarem de ter qualquer coisa em comum, passou desde então a definir a essência de ambos, precisamente através desta exclusão mútua. Cada um deles é o que outro não é. Enquanto a alma, que se voltava para si própria, atraía para si todo o significado e toda a dignidade metafísica, e se concentrava em seu ser mais íntimo, o mundo era despido de todas estas exigências. Em primeiro lugar ele foi decididamente demonizado, e por fim passou a ser indiferente quanto à questão do valor seja para este ou para aquele”. (JONAS, 2004, p. 23-24).

<sup>59</sup> A esse respeito, afirma Jonas já no início de seu *Princípio Vida*, (JONAS, 2004, p. 17-18): “Para os primórdios da interpretação humana do ser, a vida se encontrava por toda parte, e o ser confundia-se com o ser vivo. ‘Animismo’ é a forma amplamente difundida deste estágio, ‘hilozoísmo’ uma de suas formas conceituais refletidas mais tarde. A ‘alma’ ocupava o todo da realidade, e ela encontrava a si própria em toda parte. A matéria ‘pura’, isto é, matéria ‘morta’, não fora ainda descoberta – já que esta suposição, hoje tão familiar a todos, nada possui de evidente. Pelo contrário, a mais natural de todas as suposições, ainda por cima amplamente apoiada pela aparência, é a de que o mundo seja vivo [...]. Nesta visão do mundo, o mistério com que o humano se defronta é a morte, que contradiz tudo quanto ele compreende, tudo o que possui uma explicação natural, a universalidade da vida. Na medida em que a vida é considerada como o estado primário das coisas, a morte destaca-se como o enigma que perturba”.

O gnosticismo, e com ele *sua* visão dualista, fora duramente combatido pelos padres do período patrístico que, apesar de possuírem também uma matriz dualista<sup>60</sup>, não a veem como oposição. Deus, na visão cristã, não se configura como o totalmente outro, mas como Criador. Apesar de possuir uma natureza diferente da criação, para o cristianismo, nela Deus se revela. Há um traço de Si na criatura<sup>61</sup> que a permite revelá-Lo. A hierarquia cristã composta por anjos e santos que, de certo modo, deveria servir para estabelecer um nexos entre as duas realidades (natural e divina) não consegue, contudo, superar o fosso criado entre Deus e mundo, mas auxilia na superação do hiato criado entre Deus e alma humana. Jonas (2004, p. 93) afirma que, na configuração cristã, “a alma humana é o único ser no mundo – mas não do mundo – que foi criado por Deus, ou mesmo que foi criado de Deus”, isso a torna divina, em certo sentido, realizando, desse modo, a aproximação desejada entre humano e divino.

Além disso, no embate político-teológico do terceiro para o quarto século da era cristã, a visão gnóstica foi solapada e o cristianismo como religião oficial do Império Romano subjuga seu oponente mantendo vivo, contudo, um dualismo de caráter neoplatônico. Tal condição foi mantida durante toda a Idade Média (salvo pequenos nichos que conseguiram sobreviver no Oriente), até que na Idade Moderna o problema do dualismo reaparece, não mais sob a forma de um discurso teológico, mas filosófico.

#### 1.1.1.2 O dualismo moderno

É com René Descartes que esse problema retorna<sup>62</sup>. O pensador francês, em sua leitura da realidade, categoriza-a enquanto composta por duas substâncias, uma extensa e outra pensante. Dado que tais substâncias, exatamente pelo fato de serem substâncias, são independentes, na formulação cartesiana a dimensão da extensão, privada de espiritualidade, foi também privada de considerações axiológicas. Tais considerações deveriam ser destinadas àquela substância da qual o humano é partícipe, a *res cogitans*. A vantagem de tal separação

---

<sup>60</sup> Dado seu vínculo com a tradição monoteísta judaica, que “elimina todos os deuses naturais e todos os seres intermediários, estabelecendo uma nítida separação entre Deus e o mundo”. (JONAS, 2004, p. 93).

<sup>61</sup> A prova mais contundente do que se afirma é a apresentação tomasiana das cinco vias probatórias da existência de Deus. Grosso modo, pode-se dizer que elas têm como escopo o *cosmos* ou a criação e, por conseguinte, a presença de Deus enquanto Criador revelado por sua obra, ainda que tal revelação se dê de modo imperfeito.

<sup>62</sup> Acerca disso, nos diz Jonas: “Com Descartes o dualismo entrou em sua última e letal metamorfose, para logo se decompor nas alternativas igualmente estereis do idealismo e do materialismo” (JONAS, 2004, p. 95).

estaria na construção de uma fundamentação ontológica que salvasse a ciência natural. Ou seja, uma vez estabelecida tal divisão, a ciência natural estaria livre de todos os caracteres ontológicos não-matemáticos<sup>63</sup>.

Esta nova forma de dualismo, como se percebe, está radicada numa metafísica que atribui *status* ontológico às duas substâncias componentes do ser (enquanto coisa pensante e coisa extensa) o que resultou, posteriormente, em monismos particulares (idealismo e materialismo) de natureza pós-dualista. Nesse novo dualismo, a polaridade clássica de forma e matéria, que entendia a alma como princípio ativo e o corpo enquanto princípio passivo, foi substituída por um novo tipo de polaridade<sup>64</sup>, também indicada por pares conceituais como: sujeito-objeto, espírito-natureza, consciência-espacialidade, interioridade-mundo exterior e, nessa configuração, o segundo membro do par sempre goza de uma realidade independente.

Contudo, segundo Jonas, essa nova configuração do dualismo nasce com uma falha germinal, qual seja, a da situação paradoxal de tornar a razão irracional, dado que ela não se configura enquanto objeto de mensurabilidade física. É bem verdade que Descartes afirma nas *Meditações sobre Filosofia Primeira* que o espírito pode ser reconhecido mais facilmente que o corpo (2004, p. 35). Jonas, por sua vez, afirma que o próprio método cartesiano desmente esta afirmação, visto que seu método se postula enquanto um sistema demonstrativo. Ora, a facilidade de conhecimento sustentada por Descartes seria simplesmente autocontemplação direta. Nesse exercício autocontemplativo o contemplado não guarda relações com todo o campo do conhecível, visto que o espírito não pode ser matematizável, já que não é *res extensa* e, portanto, não submisso à demonstração matemática. Dessa forma, aquele que conhece torna-se o não-conhecível por excelência.

Acrescente-se a própria vida a essa dimensão do não-conhecível. Ora, todo movimento sem uma alma que o impulse pode ser entendido enquanto força. A força é, em todos os casos, conservativa e sem tendência, ou seja, ela é uma constante que se transmite de momento a momento em uma série sem fim. A vida, por sua vez, é movimento espontâneo que tende para uma meta, resultando disso que ela não pode ser compreendida dentro destes parâmetros de movimento e de força da matéria inerte. Assim, “a ‘matéria morta’ passa a ser a medida de toda

---

<sup>63</sup> Sobre isso, Jonas afirma: “A vantagem científica do dualismo consistia, para dizermos em poucas palavras, em que o novo ideal matemático do conhecimento natural estaria melhor servido, ou só estaria bem servido, com uma nítida separação entre os dois reinos que encarregassem a ciência natural de se ocupar com uma *res extensa* pura, livre de todos os caracteres ontológicos não matemáticos” (JONAS, 2004, p. 64).

<sup>64</sup> Nesta nova configuração todo tipo de consciência ou subjetividade, sensível ou emocional (ou seja, irracional), foi agrupada ao lado da razão, enquanto no outro polo foi agrupada toda espécie de ser espacial, incluindo aí sua forma matemática (ou seja, racional). Desse modo, paradoxalmente, a matéria, entendida enquanto corpo, passa a ser mais racional que o espírito. (JONAS, 2004, p. 95).

a compreensibilidade” (JONAS, 2004, p. 96). Mas, já que a vida é um fato dentro dos fatos físicos, compreendê-la significa submetê-la aos parâmetros físicos, ou seja, do inerte. Exatamente por isso, Descartes propõe a teoria do organismo como máquina, o que não resolve o problema da conjugação matéria–princípio animado presente no organismo vivo.

Nessa nova versão do dualismo o polo imaterial não é mais o conceito transcendente de “espírito”, mas simplesmente do “eu” em si. O seu correlato não é mais a noção de “forma”, mas de todo “não-eu” em si. Ora, uma vez que a ciência moderna se constitui enquanto ciência quantitativa, e essa dimensão do eu não é passível de mensuração, tal dimensão é relegada a uma forma de conhecimento de segunda ordem. Na verdade, essa visão desespirtualizada do mundo é estendida a toda a leitura a ser feita acerca da natureza. Ou seja, o orgânico precisa ser compreendido a partir dos conceitos do “não-espírito” e da “não-vida”.

Importante lembrar que, segundo Jonas, essa concepção tem como *télos* apresentar as bases para a ciência moderna. Uma vez que a *res cogitans* não pode ser compreendida à luz das exigências da nova ciência e, uma vez que ela existe (ao menos no humano, segundo Descartes), este dado incômodo deveria ser isolado<sup>65</sup>. A intenção aqui era depurar todo e qualquer caráter de interioridade da coisa extensa em favor da construção de uma nova imagem de ciência que fosse capaz de oferecer certezas ou verdades claras e distintas e, entre as substâncias existentes, apenas a extensa poderia ser compreendida nesses moldes.

Contudo, o organismo vivo revela em si a impossibilidade de aceitação do dualismo cartesiano já que o vivente reúne nele próprio aquelas categorias definitivamente seccionadas por Descartes. No organismo, matéria e interioridade não apenas se reúnem de forma sobrepostas, mas, de forma essencial, de modo que nele a matéria é matéria de um ser animado e a interioridade é interioridade de uma matéria. A argumentação apresentada por Descartes que considerava todo organismo vivo não-humano como autômato não se sustenta<sup>66</sup>. Na

---

<sup>65</sup> Em uma nota explicativa constante no terceiro capítulo de seu *O princípio vida*, Jonas afirma que “Na história da filosofia Descartes figura sobretudo como o descobridor do *ego cogito*, isto é, como o fundador da filosofia da consciência, que veio a desembocar no idealismo. Mas quando levamos em conta a dedicação quase exclusiva da ciência da natureza à fundamentação metafísica e metodológica, podemos suspeitar que o isolamento da *res cogitans* foi empreendido mais em favor da *res extensa* do que por causa dela mesma” (JONAS, 2004, p. 65).

<sup>66</sup> Descartes em sua teoria sobre a natureza animal, segundo Jonas, “[...] tinha como ponto de partida fixo uma estrutura mecânica determinada em cada caso – o tipo de organismo dado – e concebia a vida do animal em questão como função desta estrutura, como rendimento da máquina. Aqui a estrutura determina unilateralmente a função, ao mesmo tempo em que a explica; por isso a análise desta estrutura responde a todas as perguntas razoáveis que possam ser feitas com relação a uma coisa viva”. (JONAS, 2004, p. 55 – 56). Ora, responder aos questionamentos que se façam é condição necessária para a manutenção daquela resposta apresentada por Descartes, mas não é suficiente, visto que a estrutura, por vezes, manifesta funções não inscritas no seu código estrutural. Um exemplo disso é o debate travado entre os que defendem a existência de uma memória nos seres sencientes contra os que postulam serem as ações deles exclusivamente instintivas. Assumindo a posição dos primeiros resta a questão: não estariam os instintos submetidos a uma matriz informacional que, como tal, exprime uma ação do espírito atuante sobre a matéria?

verdade, a intenção de Descartes ao propor tal tese é salvar a visão científico-mecanicista da natureza a ser empregada pela ciência nascente. Entretanto, a teoria da evolução coloca a visão cartesiana sob suspeita.

Ao refletir acerca da evolução, Jonas apresenta o seguinte argumento: se é verdade que o sistema genético é o transmissor da hereditariedade, então a estabilidade deveria ser sua virtude essencial. Nesse caso, as mutações podem ser entendidas enquanto uma “perturbação” à estabilidade, já que tais “perturbações” se devem a fatores externos que conseguiram romper com as barreiras estabilizadoras do sistema provocando, assim, uma “pane” no sistema. Ora, como se trata de uma avaria sofrida no sistema regulador de um organismo futuro, esta avaria há de resultar em algo que, por desviar-se do padrão, só pode ser compreendida como uma malformação. Como avarias ocorrerão nas gerações subsequentes, a acumulação de tais deformações pode resultar em um padrão novo, o que não quer dizer que este não seja fruto de uma sequência de malformações. É exatamente isto que Jonas quer dizer quando afirma que “o alto grau de organização atingido por qualquer animal ou ser humano se manifestaria como a gigantesca monstruosidade em que veio a transformar-se a ameba original ao longo de uma história de enfermidades” (JONAS, 2004, p. 62). Colocado desta forma, resta-nos questionar se uma biologia compreendida nos moldes mecanicistas realmente consegue dar conta do fenômeno da vida.

Acrescente a isso a afirmação de Jonas (2004, p. 67) de que “o evolucionismo minou a construção de Descartes com mais eficiência do que qualquer outra crítica metafísica seria capaz de fazer”. Isso porque, segundo Jonas, se o humano é aparentado com os animais, então os animais também são aparentados do humano e, como tais, portadores em diferentes graus da interioridade presente nesse último. Sendo assim, aquilo que Spinoza e Leibniz apresentaram como postulado ontológico de uma continuidade qualitativa passou, através do evolucionismo, a ser um complemento lógico da teoria genealógica da vida. Ora, nesse sentido, a interioridade deve ser entendida enquanto co-extensiva à vida, o que nos permite inferir que uma interpretação puramente mecânica (portanto, exterior) da vida não seja suficiente para explicá-la. Mas se a interioridade é co-extensiva à vida, então resta questionar se a coisa pensante se configura enquanto causa da ação da coisa corpórea. O questionamento tem sua razão de ser, dado que se a resposta for afirmativa, então não é possível pensar numa ciência da natureza nos moldes mecanicistas, ou seja, que desconsidere a existência de uma dimensão interior vinculada à matéria viva, ou, pode-se responder de forma negativa e, nesse caso, nega-se qualquer relação entre corpo e espírito, de modo que as ações corporais sejam tidas como resultados de causas corporais. Acerca disso, nos diz Espinosa (*Ética* III, Prop. II): “O corpo não pode determinar a

alma a pensar, nem o espírito determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa, se é que existe outra coisa”. Mas, esclarecendo melhor ainda tal tese, o filósofo afirma que:

Sem dúvida, tudo isso mostra com clareza que tanto o decreto da Mente quanto o apetite e determinação do Corpo são simultâneos por natureza, ou melhor, são uma só e mesma coisa que, quando considerada sob o atributo do Pensamento e por ele explicada, denominamos decreto e, quando considerada sob o atributo da Extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso, chamamos determinação” (ESPINOSA, *Ética* III, Prop. II, Esc.).

Ou seja, impera em Espinosa um paralelismo psicofísico. A fim de demonstrar a validade deste paralelismo, Jonas escreve *Poder ou impotência da subjetividade*<sup>67</sup>. A tarefa principal do filósofo nessa obra consiste em rebater o ponto de vista segundo o qual o espírito seja impotente diante da matéria. Na verdade, a obra mencionada consiste no que podemos nomear como ferramenta de fundamentos, pois a função da mesma é apresentar bases essenciais para a fundamentação de sua ética da responsabilidade. O texto original, na verdade, fora escrito em 1976 e deveria fazer parte de *O Princípio Responsabilidade*. Foi originalmente escrito em inglês, intitulado *Philosophical Dimensions of the Neuro-medical Sciences*, a esse texto foi acrescida uma outra parte (IV parte: Anotações complementares), redigida no verão de 1977, fruto da discussão com o matemático Kurt Friedrichs, o qual sugeriu que se enfocasse o problema da interação psicofísica relacionando-a com a nova noção de causalidade representada pela mecânica quântica.

Outro argumento apresentado por Jonas, em oposição à visão mecanicista atribuída ao orgânico, formulada por Descartes, está na noção de metabolismo. Segundo Jonas, a ação metabólica imprime no ser orgânico uma de suas características mais consistentes: a de estar em suspensão entre o ser e o não-ser, enquanto *possibilidade* constante, não possuindo uma identidade definitivamente imposta, dado que se percebe, ao mesmo tempo, como carente e como potência, conforme nos diz:

Exposta ao mundo [a vida], contra o qual e também pelo qual ela precisa afirmar-se. Feita autônoma em relação à sua causalidade, e no entanto a ela submetida. Livre, mas dependente. Isolada, mas necessariamente em contacto. Buscando o contacto, o qual no entanto pode destruí-la. E, por outro lado, não menos ameaçada por sua falta. Em risco, portanto, de ambos os lados, pelo poder e pela fragilidade do mundo, e equilibrando-se no fio que separa um do outro. (JONAS, 2004, p. 15).

---

<sup>67</sup> Tal discussão será mais bem desenvolvida no item 3.3.1 da presente pesquisa, intitulado *Aprofundando a discussão em torno do problema da liberdade em Jonas*.

Ou seja, o ser vivo não se apresenta enquanto um dado definitivo, mas um ser que, por ser animado, está a todo instante se construindo, alterando-se pela ação metabólica para que, paradoxalmente, possa continuar a permanecer existindo.

### 1.1.2 Desvalorização da matéria (gnosticismo) x Desvalorização da natureza (modernidade)

Como já exposto, o gnosticismo é notadamente marcado pelo dualismo. Desse último, destacamos o caráter pejorativo atribuído à matéria, fruto da queda de Sofia e plasmada como substância pelo Demiurgo. Aliás, todo o movimento descensional de criação dos *cosmos* possui um caráter pejorativo. Mas, na essência desse olhar negativo, está certamente a matéria, dado que ela assume o papel de substância a partir do qual se construirá todo o edifício prisional do *pneuma*. É ela o substituto cosmológico indevido da substância divina que compõe o Pleroma<sup>68</sup>. Indevido porque mera cópia, imagem imperfeita daquele substrato divino, dado que é fruto das emoções da Sophia, portanto, desprovida de gnose, e é objeto que será submetido à ação demiúrgica que se tornará “pai e rei de todas as coisas psíquicas e materiais” (JONAS, 2017a, p. 503).

Como o demiurgo cria o mundo na ignorância e na paixão<sup>69</sup>, o fruto desse trabalho é imperfeito, é um produto da encarnação da negação do conhecimento. Por isso, não há nele nenhuma bondade, ao contrário, ele foi criado com o fito de oprimir o *pneuma* e suas leis obedecem a uma *heimarméne* escravizadora. Ou seja, a natureza (ou *cosmos* na linguagem gnóstica) é criatura do demiurgo, não divinizada porque mera cópia do que seja o *pleroma*;

---

<sup>68</sup> Segundo Irineu (I, 1,1 – 1,2), o Pleroma seria a composição do reino da divindade. A composição fundamental desse reino se constituiu em três estágios: 1) O da formação da Ogdôada, composta pelos Éons: Protoprincípio (também chamado de Protopai ou de Abismo), Enóia (também chamada de Graça ou de Silêncio), da relação do Protoprincípio com Enóia gera-se o Nous (também chamado de Unigênito) e a Verdade, o Nous se relacionou com a verdade e geraram o *Lógos* e *Zoé*, da relação entre *Lógos* e *Zoé* foram gerados o Homem e a Igreja; 2) o da formação da Década: o *Lógos* e *Zoé*, após gerarem ao Homem e à Igreja, geraram outros dez éons – Abissal e Confusão, Aguératos e União, Autoproduto e satisfação, Imóvel e Mistura, Unigênito e Felicidade; 3) o da formação da Duodécada: éons gerados a partir da relação do Homem com a Igreja – Consolador e Fé, Paterno e Esperança, Materno e Caridade, Eterno e Compreensão, Eclesiástico e Bem-aventurança, Desejado e Sofia.

<sup>69</sup> Acerca disso, é esclarecedora a fala de Jonas: “Sabedoria errante de Deus, Sophia, que cai presa em sua loucura, que vaga pelo vazio e pela escuridão que ela mesma criou, que de maneira infatigável busca, se lamenta, sofre, se arrepende e transforma sua paixão em matéria, seu sofrimento em alma; um cego e arrogante Criador que se crê o Supremo e exerce despoticamente seu domínio sobre a criação, produto, como ele próprio, da imperfeição e da ignorância”. “Sabiduría errante de Dios, Sophía, que cae presa de su locura, que vaga por el vacío y la oscuridad que ella misma ha creado, que de manera infatigable busca, se lamenta, sufre, se arrepiente y transforma su pasión en materia, su sufrimiento en alma; un ciego y arrogante Creador que se cree el Supremo y ejerce despóticamente su dominio sobre la creación, producto, como él mismo, de la imperfección y la ignorancia”. (JONAS, 2016a, p. 10).

demoníaca porque opressora e completamente antagônica ao verdadeiro ser do homem, o espírito.

Como este mundo é composto por uma matéria imperfeita e opressora, dado que sobre ela o demiurgo imprimiu leis cujo fim não é harmonizar ao mundo, mas aprisionar o *pneuma*, convém ao homem não obedecer a tais leis naturais. Essa visão de mundo traz consigo uma série de consequências: se entendermos que no mundo helênico vigorou uma visão jusnaturalista ladeada por uma construção juspositivista que, no fundo, deveria refletir a harmonia cósmica (visão que será adotada também pela Roma Imperial), é de se supor que os gnósticos assumissem em face disso uma visão transgressora do *nomos*<sup>70</sup>. Não se trata de mera transgressão por desacordo com a normatividade civil ou teológica, mas uma de cunho essencial: não é possível obedecer a leis que pretendam ser reflexos de uma harmonia inexistente ou, como nos diz Jonas (2004, p. 244):

A aspiração do gnóstico individual não era representar o papel atribuído a ele pelo todo, mas sim ser ele mesmo, existir com “autenticidade”. A lei do império, sob a qual ele se encontrava, era a vontade de um poder exterior, o mesmo caráter que possuía para ele a lei do universo, o destino cósmico, cujo executor terreno era o grande Estado. Desta maneira, o conceito do todo como tal foi atingido em todos os seus aspectos – como lei natural, como lei política e como lei moral. (aspas do autor).

Ou seja, a causa da desobediência tem como fundamento a concepção anticósmica que perpassa todo o princípio gnóstico. Esta visão, como se percebe, resulta num niilismo radical. Esse tema será melhor abordado mais adiante, mas para o que nos interessa no presente momento é salutar o que nos informa Nathalie Frogneux (2019, p. 115) quando afirma que “No fundo, o que aparece como decisivo é o niilismo inerente a este dualismo cósmico[...]”.

No que tange ao pensamento moderno acerca da matéria, convém notar o caráter desespiritualizado atribuído à mesma desde a construção metafísica neodualista cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, que resultou (como já dissemos) em construções pós-dualistas. Contudo, como bem apresenta Wellistony C. Viana (2016, p. 27) em sua interpretação acerca da visão jonasiana de uma Filosofia da Mente, “A questão principal de Descartes não é ontológica, mas epistêmica. Ele quer encontrar um método seguro para a filosofia, tal como a matemática”. Para tanto, Descartes recorre à dúvida metódica, a qual culmina numa dúvida hiperbólica, que o permite colocar sob suspeição todas as informações que ele supunha ter, a fim de chegar às certezas claras e distintas. Seu itinerário o levou, inclusive, a duvidar da dúvida o que o fez concluir que, a partir daí, poderia obter a primeira das certezas: não posso duvidar

---

<sup>70</sup> No sentido de normas, regras ou leis.



de que estou duvidando e, se duvido penso, se penso existo. Eis a primeira certeza. Contudo, isso não garante, segundo do Descartes, que minha existência no mundo físico esteja já garantida, aliás, não garante sequer a certeza clara e distinta da existência de um mundo físico. Afirma tão-somente que existe uma substância pensante<sup>71</sup>. A validação da existência de um mundo exterior e da possibilidade de conhecê-lo tal como ele é na realidade, Descartes apresentará na III e IV meditações, tendo o *cogito* vinculado à substância pensante como pressuposto que, por meio de sua teoria das ideias, chega à ideia de um ser infinito, onipotente e perfeitíssimo, Deus. A ideia desse ser infinito e perfeito contrasta com a que tenho de mim (imperfeita e finita). E, como sou efeito de causas pretéritas, não poderia ser eu (por meu pensamento) a causa de Deus (visto que, nesse caso, o efeito seria maior que a causa), o que o

---

<sup>71</sup> A certeza clara e distinta que Descartes alcança por meio do *cogito* lhe parece tão robusta que serve como meio para atacar seu argumento mais poderoso, o do gênio enganador. Diz ele: “Mas alguém, não sei quem, enganador muito poderoso e astucioso, que dedica todo seu empenho em enganar-me sempre. Não há, então, dúvida alguma de que existo, se ele me engana. E, por mais que me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De maneira que, depois de haver pensado bastante nisto e analisado cuidadosamente todas as coisas, se faz necessário concluir e ter por inalterável que esta proposição *eu sou, eu existo*, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a anuncio ou que a concebo em meu espírito”. (DESCARTES, *Meditações*, II, 4). Dizemos primeiro argumento porque, em primeiro lugar, nesse argumento Descartes ainda não valida a existência de um mundo exterior, a validade do argumento do gênio permanece, dado que apesar da existência do pensamento vincular a necessidade da existência de um ser pensante, disso não decorre que os juízos do que é representado no pensamento por este ser seja verdadeiro, visto que o gênio pode ter moldado minha mente a possuir categorias de pensamento que se opõem totalmente com aquelas da realidade exterior. Esse problema Descartes atacará nas III e IV meditações quando validará a existência de um mundo exterior a partir do *cogito* sem incorrer em circularidade ou petição de princípio. A despeito da complexidade dos argumentos apresentados pelo filósofo francês, na III meditação, pode-se resumir da seguinte forma: 1) as ideias são modos do pensamento; 2) essas ideias se constituem por representações; 3) o que fundamenta o pensamento é a consciência e toda consciência é consciência de algo e isto é próprio da ideia; 4) são as ideias que nos permitem formular juízos (com destaque para os de existência, semelhança e causalidade); 5) representar significa a assunção de algo por parte da ideia (esse algo pode existir ou não); 6) a realidade da ideia pode ser formal (realidade em ato), ou objetiva (realidade do conteúdo pensado na mente); 7) o real designa o que existe em ato (espaço/tempo/eternidade) ou o que pode existir em essência; 8) aqui não cabe designação de verdade ou falsidade, dado que estas são atribuições do juízo (o qual é formado pela associação ideia + ato volitivo); 9) dito isso, o filósofo pode tratar da relação causa-efeito, acerca disso distingue a causa formal (em que a causa tem igual realidade que seu efeito) de causa eminente (em que a causa tem mais realidade que seu efeito); 10) nessa relação (causa-efeito), o que não pode ocorrer é a causa ter menos realidade que seu efeito pois daí se pode supor que o excedente tenha vindo do nada e nada pode vir do nada; nesse sentido, segue-se que: a) a causa da realidade formal é o sujeito pensante; b) a causa da realidade objetiva pode advir ou de uma causa formal (o ser em ato), ou de uma causa eminente, ou da associação da realidade objetiva de ideias simples por composição. Nesse último caso, a coisa se explica ou a partir da realidade formal do sujeito pensante; ou a partir da realidade formal do objeto, o que equivale a validar a existência das coisas externas (uma realidade externa ao sujeito). Além disso, tendo em vista todo esse itinerário, Descartes afirma que se o sujeito finito enquanto substância possui mais realidade objetiva que seus modos, e esse sujeito finito pensa no infinito, essa ideia de infinitude extravasa em realidade objetiva o sujeito finito que a pensou. Sendo assim, o sujeito pensante não pode ser nem causa formal, nem causa eminente de Deus (suposição previamente apresentada pelo filósofo no parágrafo 5 da III meditação), o que exige a existência de uma causa formal e eminente dessa ideia de infinito. Por conta disso, no parágrafo 20 da III meditação, o filósofo irá concluir pela existência de Deus, já que eu o penso, como finito que sou, só posso ser efeito, não podendo, portanto, ser superior à causa o que exige que a causa da existência de Deus não seja eu. Esse Deus infinito é condição para a existência da substância finita. Ele, como infinito é, portanto, perfeito e, como tal, não cabe em sua natureza o desejo de enganar, uma vez que isso seria malicioso, portanto, imperfeição. Ou seja, o gênio maligno não subsistiria à existência de tal Deus, o que me permite agora tanto validar a existência de um mundo exterior quanto a possibilidade de conhecê-lo como ele é.

permite validar tanto a existência de um mundo exterior quanto aniquilar o argumento cético mais poderoso de sua dúvida metódica, o do gênio maligno.

Entretanto, fica evidente a injunção estabelecida no ser do próprio homem, a qual será posteriormente extravasada para toda a natureza, o que resultará num monismo de ordem materialista, visto que a dimensão pensante será exclusividade do humano. Exatamente por isso, na segunda *meditação*, o pensador francês afirmará categoricamente que o espírito é pensamento e o corpo é extensão. Com isso, *res cogitans* e *res extensa* são apresentadas pelo filósofo como duas substâncias que possuem modos e propriedades essenciais completamente diferentes. Ora, como a noção de substância supõe autonomia existencial, disso deriva que tais substâncias existem separadas e independentes. Essa situação coloca a proposta cartesiana para além de uma questão epistêmica, mas situada no âmbito ontológico<sup>72</sup>.

Nesse sentido, Illana Comín (2005, p. 40-41), afirma que, inspirado em seu mestre, Martin Heidegger, encontramos em Jonas uma preocupação filosófica derivada de um “esquecimento do ser”, operado tanto a partir da falsa metafísica, da ontologia quanto da metafísica, uma vez que essas descartam qualquer consideração biologicista, despojando-o de qualquer dimensão espiritual ou transcendente. Indo além em sua análise da obra jonasiana, Comín afirma que tanto a Filosofia quanto a Ciência têm perpetuado o dualismo de cosmologias como a gnóstica. Isso, segundo ela, pode ser considerado como pano de fundo mítico do dualismo ocidental, reforçando nossa tese de que a obra jonasiana pode e deve ser vista a partir de uma perspectiva holística em que cada fase do pensamento do autor é, de certo modo, devedora da precedente.

Como elemento balizador da querela que, então, foi levantada (aquela do dualismo secreto imposto à ontologia como um todo, o que resultou na construção de um ideário científico também de natureza dual e que culminou em monismos pós-dualistas donde irrompeu o viés materialista-mecanicista como único apto a tratar corretamente da realidade<sup>73</sup>), convém apresentar a visão jonasiana acerca da mesma. Para tanto, faz-se necessário operarmos com uma breve digressão remontando-nos, ainda que brevemente, à concepção estoica de *physis* (Φύσις). Os estoicos, por entenderem que o todo não pode ser menos perfeito que suas partes, admitiam que o *lógos* fosse o elemento primordial do *cosmos* e, já que o homem é dotado de razão, seria mais perfeito que a matéria desprovida de qualquer interioridade. Entretanto, este

<sup>72</sup> Seguindo esse raciocínio, Wellistony C. Viana conclui que a concepção cartesiana afirmará que “Tanto pensamento quanto extensão possuem propriedades essenciais independentes que não podem ser simplesmente substituídas umas pelas outras”. (VIANA, 2016, p. 30).

<sup>73</sup> Wellistony Viana afirmará que apenas Schelling e Hegel tentarão reabilitar a *res extensa* ao domínio da filosofia. Contudo, neles, a natureza, ainda estará reduzida ao reino da subjetividade. (VIANA, 2016, p. 34).

*lógos* cósmico possuiria uma natureza material em contraposição à ideia da existência de uma essência espiritual pura, conforme a visão estoica, apenas o que tem corporeidade pode agir e, já que o *lógos* é a fonte de toda a atividade, convém que ele fosse corpóreo. Todavia, a matéria que compunha este *cosmos* possuiria uma natureza especial, de modo tal que pudesse ser capaz de penetrar em qualquer coisa. Nesse sentido, o *lógos* atuaria sobre a matéria irradiando a sua força sobre a mesma sob a forma de sementes<sup>74</sup>, as quais, ao se desenvolverem, dariam origem às coisas individuais.

Atuando sobre a matéria, o *lógos* apresenta uma finalidade definida, a perfeição do *cosmos*. Tal perfeição é realizada de forma gradativa a partir de um constante e ascendente processo de evolução. Nesse processo, a cada novo estágio obtém-se uma perfeição cada vez maior e, ao se atingir ao clímax da perfeição, o *lógos* realiza a *ekpyrosis*, ou seja, a conflagração universal, em que o mundo seria destruído a partir do fogo (matéria que para alguns estoicos seria constitutiva do *lógos*), o que permitiria a *palingénese*, ou a restauração onde tudo renasceria de novo exatamente como antes (*apokatástasis*), dando início a um novo ciclo em tudo idêntico ao anterior. O homem possuiria uma posição de destaque nesta arquitetura, uma vez que seu *pneuma* seria um fragmento da Alma Cósmica, por isso, fragmento de Deus. A alma humana, por conta da teoria da penetrabilidade dos corpos<sup>75</sup>, permearia o organismo físico em sua inteireza e, porque o penetra, o dirige. Por isso, esta alma sobreviveria à morte do corpo (pelo menos a alma dos sábios) até a próxima conflagração universal.

Salienta-se aqui, portanto, a existência de um monismo entre matéria e *lógos* na tradição da *Stoa*, onde a primeira seria considerada enquanto princípio passivo e o segundo, enquanto princípio ativo. Desse modo, o *lógos* atuaria no *cosmos* a partir das potências germinativas, as quais incidiriam no interior da matéria, por serem imanentes à ela e inseparáveis da mesma. Destarte, o universo seria concebido como um único e grande organismo em que cada parte se harmonizaria com a outra por meio de uma “simpatia universal”.

O breve esboço que traçamos acerca da *physis* estoica não se deu a esmo, mas por entendermos haver certa semelhança entre a noção de matéria exposta pelos filósofos do pórtico com aquela assumida por Jonas. De fato, como se deu a perceber, já desde seus estudos gnósticos Jonas flerta com uma leitura antidualista acerca da Natureza. A visão depreciativa da

<sup>74</sup> Essas Sementes do *lógos* seriam fragmentos do próprio *logos*, são as chamadas (*lógoi spermatikói*, razões seminais).

<sup>75</sup> Nesse sentido, diz-nos Giovanni Reale e Dario Antiseri: “Recusando a teoria dos átomos dos epicuristas, os estoicos admitem a divisibilidade dos corpos ao infinito e, assim, a possibilidade de que as partes dos corpos possam unir-se intimamente entre si, de modo que dois corpos possam perfeitamente fundir-se num só”. (REALE; ANTISERI, 2014, p. 257).

natureza apresentada pelos gnósticos parece suscitar no filósofo alemão uma espécie de empatia por aquele objeto vilipendiado<sup>76</sup>. Essa empatia foi, posteriormente, melhor racionalizada e transformada em objeto de análise filosófica. Foi nesse sentido que o pensador compôs *Matéria, espírito e criação* (2010), na qual apresentou uma concepção de matéria um tanto heterodoxa àquela assumida seja pela física, seja pelas demais ciências da natureza; e isso se tornou mais pujante ainda em seu *Princípio Vida*, uma vez que nele denunciou o esvaziamento de sentido da matéria, seja pela tradição judaico-cristã, ao apresentar um Deus criador totalmente diverso do mundo por Ele criado, seja pela metafísica moderna e sua visão dual da realidade, que resultou tanto no idealismo, quanto no materialismo.

Em *Matéria, espírito e criação*, Hans Jonas retoma a necessidade de se pensar a matéria e a natureza a partir de uma perspectiva ontológica, ou seja, encarando-as enquanto autêntica forma de manifestação do Ser que, como tal, abriga em si toda atualidade e potencialidade. A partir dessa linha reflexiva, é possível conceber o desenvolvimento do *homo sapiens sapiens* dentro dessa estrutura, quer dizer, a reflexão com toda sua riqueza e nuances não emerge do nada, mas precisa ser entendida enquanto presença latente e pulsante *no e do Ser*. Isso só é possível porque Jonas assume como realidade uma ideia de natureza que transcende o mero mecanicismo, rejeitando a ideia corrente do pensamento moderno em que a matéria morta é a regra.

Jonas propõe, a partir de tal perspectiva, uma mudança de paradigma conceitual em que se renove o conceito de matéria. Essa passaria a ser compreendida para além da concepção meramente mensurável que lhe foi atribuída pela física e, em contrapartida, apresentaria um denominador comum que associa “extensão” e “consciência”, em uma teoria homogênea, uma vez que tais dimensões existem juntas, não ladeadas, mas interpenetradas na matéria de forma inseparável, ou seja, uma “metafísica do substrato material do mundo” (JONAS, 2010, p. 22).

Em busca da construção desse novo paradigma metafísico, Jonas afirma que, tendo em vista que matéria e energia estavam unidas e interpenetradas simbioticamente desde a explosão inicial, o mínimo que se pode conceder a elas é que possuam uma disposição original com possibilidades para a existência de uma eventual interioridade. Esta disponibilidade presente na

---

<sup>76</sup> Jonas afirma que foi a experiência da guerra quem o despertou para a reflexão acerca da condição de fragilidade do organismo vivo sobre o qual deve incidir nossa responsabilidade. Nossa tese é que tal *insight* é proveniente de toda a bagagem oriunda de seus estudos gnósticos e definirá suas reflexões filosóficas posteriores, conforme fica exposto na seguinte fala do autor: “Em todo caso, a parcialidade idealista da tradição filosófica se tornou completamente evidente para mim. *Seu dualismo secreto, um legado milenar*, me pareceu contradito no organismo, cujas formas de ser compartilhamos com todos os seres vivos”. No texto em espanhol: “En todo caso, la parcialidade idealista de la tradición filosófica se me hizo completamente evidente. Su secreto dualismo, un legado milenário, me pareció contradicho en el organismo, cuyas formas de ser compartimos con todos los seres vivos”. (JONAS, 2005a, p. 145, grifo nosso).

matéria pode ser entendida enquanto um dado potencial, uma disponibilidade para um vir-a-ser da matéria. É exatamente isso que Jonas entende enquanto subjetividade em estado latente. Ou seja, trata-se de afirmar que a matéria em sua composição original é dotada da possibilidade de uma dimensão interior. Desse modo, é possível dizer que a substância componente do mundo não é dual, mas possui uma realidade unívoca e o organismo vivo seria a prova de tal univocidade, ainda que, para sua efetivação, carecesse de condições externas específicas. Acerca disso, afirma Jonas (2010, p. 26. Aspas e itálicos do autor):

Mas podemos fazer algumas conjecturas. Um “anseio”, conforme o que foi dito, poderia estar muito bem causalmente ativo e, a partir das primeiras oportunidades apresentadas pela matéria, trabalhar cada vez mais (portanto, com o acúmulo exponencial dessas oportunidades) para seu cumprimento. É o que creio, como já havia insinuado com a admissão do conceito de *eros*, mas disso nada sabemos e, de qualquer forma, em uma explicação científica (que em termos de evolução, todavia, é sempre *post eventum*) também não podemos fazer uso de uma afirmação tão geral como essa enquanto fator causal. No entanto, o testemunho fenomenológico da vida se exprime em sua linguagem propriamente ontológica, independentemente de qualquer explicação científica [...].

Jonas opera conceitualmente tendo plena consciência do quão grave e original é sua proposta. Tal operação é realizada a partir da segurança lógica que sua ontologia lhe confere. Essa lhe permite ultrapassar os limites paradigmáticos impostos pela ciência moderna (que, por sua vez, é radicada na proposta metafísica cartesiana). A defesa da existência de uma interioridade subjacente à matéria não implica que esteja Jonas incorrendo em uma forma de idealismo, tampouco que esteja recaindo em uma leitura materialista da realidade ao defender uma renovação do conceito de matéria. Ao contrário, o que o filósofo está a afirmar é que, uma vez que a vida possui interioridade, interesse e fim, e se originou do substrato material compositivo do mundo, tais qualidades não podem ser estranhas à matéria em sua essência. Ora, se não podem em sua essência, também não o podem em sua origem. Ou seja, a possibilidade da subjetividade é algo a ser assumido desde a explosão primordial.

Por conta da natureza especulativa de sua abordagem, Jonas tem plena consciência de que não pode ir além dos limites de uma “filosofia imanente da natureza”(JONAS, 2010, p. 40). Isso não significa que tal abordagem não possua o mesmo rigor e logicidade teórica que aquela utilizada pelo cientista ao laborar sobre uma determinada teoria. Também não impede que o filósofo apresente novas bases paradigmáticas que substituam aquelas que norteiam a ciência moderna, ou seja, que transite da visão de um *cosmos* virtualmente morto para uma ideia de natureza dotada de interioridade.

Engajado em suas especulações acerca da matéria, Jonas assume a seguinte interrogação cosmológica: como se deve compreender o fato de que a matéria primordial seja dotada de espírito? E pontua que a resposta mínima que se pode dar a este questionamento é afirmar que a matéria permite o surgimento e, posteriormente, também permite o agir do espírito em seu meio. Dito em outros termos, “quer dizer que, no princípio, a causa espiritual ou co-causa criou uma matéria universal com características e leis tais que, desse modo, estava em condições de dar lugar para a coexistência do espírito” (JONAS, 2010, p. 47). Isso significa dizer que não é possível assumir a ficção de uma repentina epifania do espírito no homem, ou que a vida tenha irrompido a partir de algo que lhe seja totalmente estranho. Isso só seria possível a partir de uma associação simbiótica entre exterior e interior, ambos presentes na matéria. É nessa associação ontológica das duas substâncias hipostasiadas pela metafísica moderna que Illana Comín (2005, p. 22) identifica a meta filosófica de Jonas a qual, por assim dizer, revela o caráter de conjunto da obra do pensador alemão:

Sua intenção [de Jonas] de superação [do dualismo] não se figura apenas em uma revisão do paradigma mecanicista-causal das ciências naturais [...], e sim uma aposta filosófica, inclusive metafísica, pelas perguntas “tradicionais” sobre o ser, intencionando em recuperar um espaço para a Filosofia da Natureza sob a forma de “biologia filosoficamente orientada”.<sup>77</sup> (Tradução nossa).

A razão para Jonas buscar uma resposta metafísica que faça frente ao dualismo moderno inaugurado por Descartes, reside no fato de tal dualismo estar também radicado numa concepção metafísica cujo pano de fundo, segundo Illana Comín (2005, p. 21), é o gnosticismo. Segundo a autora em questão (bem como para Jonas), o existencialismo e o niilismo modernos são resultantes daquela proposta cartesiana cujo marco metafísico original é, por assim dizer, o gnosticismo. A diferença entre ambos (niilismo gnóstico e niilismo moderno) está no fato de que a concepção moderna é mais hostil ao mundo que a gnóstica, posto que o homem moderno, ao contrário do gnóstico, não crê pertencer a um outro mundo mas, sendo deste mundo, não encontra nele razões que expliquem sua pertença a ele, razão pela qual o niilismo moderno se apresenta mais perigoso e desafiador do que seu predecessor gnóstico.

---

<sup>77</sup> O texto em língua estrangeira é: “Su intento de superación no se cifra sólo en una revisión del paradigma mecanicista-causal de las ciencias naturales [...], sino que apuesta por la filosofía, incluso por la metafísica, por las preguntas ‘tradicionales’ sobre el ser, en un intento de recuperar un espacio para la Filosofía de la Naturaleza en forma de una ‘biología filosoficamente orientada’”. (COMÍN, 2005, p. 22).

## 1.2 A luta contra o niilismo (antigo e moderno)

Avishag Zafrani (2019, p. 181-185), em seu verbete sobre o *niilismo* no *Vocabulário Hans Jonas*, categoriza três tipos de niilismos discutidos na obra do filósofo alemão. A categorização se vale tanto de critérios espaço-temporais quanto de considerações conceituais. Neste sentido, afirma que Jonas aborda um niilismo gnóstico, um moderno (composto a partir de uma metafísica sustentadora de uma visão da realidade completamente destituída de espiritualidade e, portanto, dotada apenas de valor de usufruto) e um contemporâneo (sob a forma de existencialismo). No que se refere ao primeiro, o teórico indica a (des)consideração dos gnósticos atribuída ao mundo material. Portanto, emergente do dualismo presente nos sistemas gnósticos. Dessa visão dual nenhuma bondade fora designada à criação, já que essa última é mera falsificação, porque é essencialmente ignorância, visto que fora pela ignorância do demiurgo (ou dos arcontes a depender do sistema) que este mundo fora criado. Ou seja, a criação, ao contrário da cosmologia grega, não é mais sinônimo de ordem, perfeição, portanto, de venerabilidade. Será essa visão de ruptura com a venerabilidade do mundo a marca do niilismo que Jonas irá perceber em diferentes momentos da história do pensamento<sup>78</sup>. Dito de outro modo: um tipo específico de acosmismo, a negação de qualquer valorização positiva do *cosmos* e a indiferença em relação a esse que surgem com os sistemas gnósticos (radicados nos dualismos outrora percorridos), serão os elementos caracterizadores do niilismo ao longo da história.

Conforme se deu a perceber, em nossa reconstrução dos estudos jonasianos acerca da gnose, as bases para sua crítica ao que modernamente Jonas nomeou como “o mais incômodo de todos os hóspedes” (JONAS, 2004, p. 235), a saber, o niilismo moderno, estão assentadas em seu contato com o niilismo presente desde o movimento gnóstico. Acerca disso, nos diz Jonas (2004, p. 233):

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,

---

<sup>78</sup> Jelson Oliveira afirma que o pensamento de Jonas se plasma a partir de quatro grandes temas: a gnose, a vida, a técnica e a responsabilidade. Afirma, ainda, que esses temas não podem e não devem ser desenvolvidos como se fossem partes estanques. Ao contrário, entende que eles devem ser encarados de modo concatenados e, segundo ele, o elemento que possibilitaria tal entrelaçamento seria o conceito de niilismo. Mais ainda, afirma que a obra de Jonas, se posta em contraponto com Heidegger, pode ser compreendida como uma “espécie de enfrentamento do niilismo: o cósmico, por uma reinterpretação do fenômeno da vida (como fenômeno do ser); o ético, por uma análise da técnica como uma reinterpretação de sua obrigação ética e da responsabilidade como alternativa à indiferença em relação à natureza; o teológico, por uma nova visão da relação de Deus com o mundo” (OLIVEIRA, 2020, p. 674).

da mesma exata maneira como este de início me havia equipado para a descoberta de seu obscuro primo no passado distante.

O “primo distante” a que Jonas se refere é exatamente o niilismo vivenciado pelo movimento gnóstico. O método para estabelecer tal proximidade fora a aplicação do existencialismo heideggeriano<sup>79</sup>. Certamente o modo mais evidente deste niilismo gnóstico se expressa na consideração gnóstica de ruptura total entre a pessoa humana e a realidade total. Ou seja, o niilismo gnóstico está radicado, em última instância, naquele dualismo essencial que tão bem caracteriza o princípio gnóstico, dado que os pneumáticos se veem como completamente avessos ao mundo, uma vez que este mundo fora criado por um ser sombrio que o reflete, é imperfeito, portanto, mau e suas leis possuem a função estrita de encarcerar o *pneuma* em seus domínios. Por isso, o ser humano não deve devoção nem respeito pela obra do criador deste mundo. Esta obra, embora inclua o ser humano (ao menos as dimensões corporais, *sarx* e *psyché*), não lhe fornece norma para seu comportamento.

Ora, é exatamente por não se perceber enquanto parte integrante desta obra, que compreende o todo que é a realidade física, cósmica, donde os helenos e os romanos retiravam a ideia de harmonia, modelo para as leis da *pólis* e, posteriormente do império, que o gnóstico rejeita as normas legais e morais que sustentavam a vida social de sua época<sup>80</sup>. Com isso, Jonas abre margem para a discussão acerca do niilismo vivenciado pelos gnósticos sob a forma de *antinomismo*, ou seja, como negação do caráter de obrigatoriedade da lei. Para os gnósticos, tal niilismo decorre de sua visão de mundo em que o Deus por eles cultuado é tido como completamente estranho a este mundo. Na verdade, o criador deste mundo possuiria mais *nihil* do que *ens*, já que ele é fruto do erro e dos devaneios, seu ser é marcado pela falta, dado que se distanciou do mundo da luz, do Deus verdadeiro. Além disso, o próprio Deus dos gnósticos, por ser estranho e oculto a este mundo assume uma posição niilista em relação a este mundo, visto que dele não parte nenhuma lei para a natureza e, por consequência, para o agir humano.

Jonas afirma que o antinomismo gnóstico tem como ponto fulcral a autêntica liberdade do eu, defendida pelos adeptos daqueles sistemas. Essa liberdade para negar a lei poderia ocorrer por abuso (libertinagem) ou pelo não-uso da natureza (ascetismo). De qualquer modo,

---

<sup>79</sup> Para evidenciar o que se afirma, Jonas (2004, p. 234) diz que: “A solução ‘existencialista’ da gnose, tão bem justificada (ou na medida em que é justificada) por seu êxito hermenêutico, é um convite à sua contrapartida natural, à tentativa de uma leitura ‘gnóstica’ do existencialismo”. Mais adiante no mesmo texto, antevendo as possíveis críticas à proximidade estabelecida entre sistemas de pensamento aparentemente tão distantes, nos diz Jonas: “sua fantasia exuberante [do gnosticismo] parece não se adaptar bem à sobriedade desiludida do existencialismo, nem seu caráter religioso ao caráter essencialmente irreligioso, isto é, pós-cristão, como Nietzsche define o niilismo moderno. Mas a comparação não deixa de ser útil”. (JONAS, 2004, p. 238).

<sup>80</sup> Acerca disso, rever o que já afirmamos a partir da citação de Jonas em seu *Princípio Vida* (2004, p. 244).



em ambos os casos estava em jogo um claro acosmismo gnóstico. Este *eu* que pretende ser livre não é a alma (*psyché*), já que essa é tão determinada pela lei moral quanto o corpo o é pela lei natural; trata-se do espírito (*pneuma*) que, por não pertencer à ordem das coisas criadas, não se subjeta às normas dela decorrentes. Por isso, afirma-nos Jonas (2004, p. 248): “Os *pneumáticos*, porém, como não pertencem a nenhuma ordem, estão acima da lei, além do bem e do mal, sendo lei para si próprios na força do seu ‘conhecer’”. Ou seja, este mundo dominado pelas forças malevolentes não é percebido como um lugar natural da existência humana. É, antes, seu purgatório, sua prisão. Destarte, o sujeito se vê alienado de seu mundo e encarcerado numa existência que lhe é completamente estranha. Por se vê estranhado com este mundo, o humano se volta para si, para seu ego, seu interior e, ao retornar deste processo reflexivo, não percebe nada que lhe seja familiar em seu derredor. Em suma, percebe-se infinitamente só nesta existência mundana.

É exatamente isso que Zafrani (2019, p. 182) afirma quando diz que “Os motivos gnósticos do niilismo poderão ser circunscritos por Jonas logo que estes índices existenciais (solidão, abandono, alienação, dualismo, acosmismo) reaparecerão”. Tais caracteres foram subsumidos ao longo da história do pensamento e marcaram nossos constructos epistêmicos. Por conta disso, Avishag Zafrani, ao se referir ao niilismo moderno descrito por Jonas, recorre à ontologia panmecanicista<sup>81</sup> conforme postulara o pensador alemão. Ora, o panmecanicismo interpreta toda a realidade a partir da perspectiva da física em que a matéria inerte, bem como as forças que atuam sobre ela, podem ser mensuradas quantitativamente. Essa visão de mundo ensejou o advento de um verdadeiro “vácuo ético”, lançado em direção à esfera do mundo natural. Tal vazio, apesar de já vivenciado anteriormente, de modo especial no pensamento gnóstico, concretizou-se de modo assaz violento, a partir das postulações de três grandes mestres da modernidade: a leitura meramente mecânica do mundo proposta por René Descartes; a concepção de natureza enquanto realidade a ser conhecida e dominada pelo homem, de Francis Bacon; e a visão existencialista pascaliana que, de certo modo, reativa os caracteres niilistas gnósticos, a partir dessa nova configuração epistêmica lançada sobre o *cosmos*<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Na verdade, Avishag Zafrani afirma que há em Hans Jonas dois tipos de ontologias: uma ontologia universal da vida ou panvitalista; e uma ontologia universal da morte ou panmecanicista. Na primeira, a morte é vista de forma enigmática já que tudo se explica a partir da vida. Na segunda, a vida é o grande enigma, já que o universo mecânico se constitui a partir de matéria morta. (ZAFRANI, 2019, p. 183).

<sup>82</sup> Jelson Oliveira (2020, p. 674-675) afirma que já que o niilismo se fundamenta na ruptura total entre o homem e a realidade, isso permitiu a Jonas a identificar essa ruptura na base dos três grandes momentos que marcaram a história ocidental: na antiguidade, por meio do gnosticismo; na modernidade, por meio da prevalência de uma ontologia da morte enquanto marca da ciência moderna (recordemo-nos que para a ciência moderna o mundo é essencialmente morto e a vida é o mistério a ser desvelado); na contemporaneidade, por conta da ascensão do existencialismo filosófico de Heidegger.

Contudo, o niilismo moderno, segundo Jonas (1987, p. 24), é muito mais violento que o gnóstico, pois para ele “O fato da natureza não se importar é o verdadeiro abismo”. Ou seja, a prevalência do indiferentismo em relação ao que é natural, sob a égide de um dualismo metafisicamente construído para atender aos interesses epistêmicos do discurso supostamente racional da ciência moderna, nos conduziu a um esvaziamento axiológico em relação ao mundo natural. E, pelo fato de estarmos nele imbrincados essencialmente, este esvaziamento se estendeu, posteriormente, a todo gênero vivo, dada a forma com que hodiernamente se lida com o poder adquirido pelo homem, pondo em risco seja a imagem de humano, seja a vida em sua essência.

Além disso, o niilismo moderno foi, segundo Jonas, fortemente favorecido pelo existencialismo. Por isso, afirma categoricamente (JONAS, 2016a, p. 265): “nenhuma filosofia mostrou menos interesse pela natureza do que o existencialismo, que nega à dita natureza qualquer vestígio de dignidade”<sup>83</sup>. Nesse sentido, segundo Oliveira (2020, p. 677), a perda da eternidade que fora descrita por Nietzsche e interpretada por Heidegger a partir do anúncio da morte de Deus teria nos conduzido à inautenticidade do tempo presente que se vê preso numa crise constante entre o passado e o futuro e, nessa dinâmica temporal, o projeto do humano transita do nada para o nada, exatamente porque lhe falta *nomos*. Não há mais de onde emane alguma ou qualquer norma nem para a natureza, nem para o humano, enquanto parte da ordem natural. Destarte, compete ao humano ser o seu próprio projeto, posto que agora tudo lhe é permitido.

A natureza, pelas mãos de Heidegger, teria permanecido sem significação, neutra na *Vorhandenheit* (ser simplesmente dado; disponibilidade) ou somente útil na *Zuhandenheit* (manualidade), as duas espécies de disponibilidade como dois modos de ser. (OLIVEIRA, 2020, p. 678. Itálicos do autor).

Nessa condição de exposição da natureza, ao humano resta a possibilidade de ser um ser sem natureza, um estrangeiro para si mesmo.

Relendo a conexão estabelecida por Jonas entre o niilismo antigo e o moderno, Ricoeur (1996, p. 232), afirma que “[...] para vencer este [o niilismo gnóstico] de modo decisivo, era preciso atacá-lo em seu ponto sensível, a saber, precisamente o seu desconhecimento obstinado do fenômeno central da vida. A resposta adequada consistia, pois, em uma filosofia ao mesmo tempo ontológica e ética da vida”. Jonas ataca a tal problema superando os ditames da ciência

---

<sup>83</sup> O texto em língua estrangeira é: “Ninguna filosofía ha mostrado nunca menos interés por la naturaleza que el existencialismo, que niega a dicha naturaleza cualquier vestigio de dignidad.”

metafisicamente elaborada, a partir das premissas dualistas levantadas por Descartes. A forma primordial de tal ataque se dá por meio da proposição de um monismo integral. Para tanto, Jonas recorre à linguagem mítica, não como subterfúgio epistêmico, mas por entender que a partir de tal instrumento, uma vez que meticulosamente construído, pode dizer mais e melhor que a linguagem científica.

Em contexto semelhante, a do uso do mito para tratar de temas complexos, Eric Pommier, ao prefaciá-la tradução brasileira de *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*, afirma que a esposa de Jonas, Lore Jonas, ao ouvir o filósofo proferir essa conferência, receou que ele estivesse a abandonar o rigor filosófico a ponto de dar livre curso à imaginação, produzindo fantasias de teor teológico e incapaz de gerar confiança, seja de natureza religiosa, seja de ordem racional. Na verdade, o próprio Jonas (2004, p. 264) assevera o caráter privado de sua construção mítica, quando afirma:

Quando eu faço uso, como às vezes não se pode deixar de fazer, da liberdade da ignorância, que nestas coisas é a sorte que nos coube, e do recurso do mito ou da invenção da fé, que nos é permitida por Platão, eu me sinto tentado a pensamentos como os seguintes.

E os pensamentos seguintes à fala supramencionada consistem exatamente na sua reconstrução mítica. Contudo, a despeito do caráter privado, fazemos eco ao que nos diz Eric Pommier no prefácio de *O conceito de Deus após Auschwitz* (JONAS, 2016b, p. 9), quando afirma que “Não se deveria, entretanto, subestimar o rigor de um método que deposita sua confiança na imaginação, uma vez que bases teóricas permitem justificá-la”. Aliás, as bases para tanto, Jonas as retira seja dos ensinamentos advindos da escola heideggeriana, seja de sua experiência enquanto orientando de Rudolf Bultmann e de seu contato com a profundidade e pluralidade hermenêutica dos mitos gnósticos.

### 1.3 O mito reinventado como antidualismo

Hans Jonas assume como meta filosófica a superação do “dualismo secreto” que dominou o pensamento filosófico ocidental, balizando-o e conduzindo-o a consequências que, por fim, demonstraram-se danosas, sendo que a principal delas consistiu no niilismo axiológico em relação à natureza, dado que a partir de tais ontologias, a natureza foi esvaziada de sentido e de valor (excetuando-se aqui o valor de usufruto). De sorte que, para empreender sua luta

contra tal dualismo, Jonas precisou enfrentar (dentre muitos outros) uma série de problemas epistêmicos, oriundos daquela concepção dual da realidade para, por fim, apresentar sua proposta de ressignificação epistêmico-axiológica da natureza.

Para realizar tal intento convinha que o filósofo, em primeiro lugar, apresentasse as falhas presentes naquela concepção dual da realidade (cuja matriz está no gnosticismo, mas que foi radicalizada com o advento do niilismo moderno, como vimos anteriormente). O que ele fez quando apresentou as incoerências advindas tanto do panmecanicismo cartesiano<sup>84</sup> quanto do suposto utilitarismo baconiano. Essas críticas epistêmicas encontram-se difusas ao longo de todo o *corpus* que compõe a obra jonasiana. Contudo, elas se tornam mais contundentes no capítulo 10 de seu *Princípio Vida* (2004), que trata “Do uso prático da teoria”, em que o filósofo contrapõe a visão aristotélica à baconiana (e, por conseguinte, ao pensamento moderno) acerca de quais sejam os fins da ciência e qual a função da teoria na consecução de tais fins.

Nesse sentido, o filósofo inicia o texto supramencionado citando Tomás de Aquino, em sua releitura aristotélica acerca da classificação das ciências em práticas e teóricas. Segundo o doutor angélico, as ciências práticas existem em função de uma obra a ser executada, ao passo que as teóricas existem em função delas mesmas, pois visam à saciação dos prazeres do espírito. Por isso, as ciências teóricas são tanto boas quanto honrosas, enquanto as práticas são apenas valiosas. De modo contrário a tal pensamento, situa-se a posição de Francis Bacon. Para esse, os verdadeiros fins da ciência não estão na especulação, na saciação dos prazeres do espírito, mas na construção de obras de efeitos práticos, que resultem em melhorias para a vida dos humanos. Em seu *Novum organum* afirma literalmente que “A verdadeira e legítima meta das ciências é de dotar a vida humana de novos inventos e recursos” (BACON, *Novum Organum*, I, LXXXI), isso porque, para ele, os frutos e as invenções seriam as provas garantidoras das verdades que as ciências afirmam, assumindo clara oposição à filosofia grega (especialmente a de matriz aristotélica). Nesse sentido, é ilustradora a afirmação:

Ora, de toda essa filosofia dos gregos e todas as ciências particulares delas derivadas, durante o espaço de tantos anos, não há um único experimento de que se possa dizer que tenha contribuído para aliviar e melhorar a condição humana, que seja verdadeiramente aceitável e que se possa atribuir às especulações e às doutrinas da filosofia. (BACON, *Novum Organum*, I, LXXXIII).

Ao estabelecer o contraponto acima descrito, Jonas afirma que os dois pensadores certamente estão se referindo a tipos diferentes de ciências. Tomás de Aquino, com base na

---

<sup>84</sup> Cf. o ítem 1.1.2 deste texto.

visão aristotélica, trata da superioridade das ciências “teóricas” em relação às práticas. Aquelas se relacionam com as coisas imutáveis e eternas (os primeiros princípios e as formas inteligíveis do ser). Pelo fato de serem imutáveis, só podem ser contempladas. Por isso, são teoria (*theoría*), em sentido aristotélico<sup>85</sup>. Já as ciências “práticas” não são “teoria” e sim “arte”, pois tratam do conhecer e do planejar a modificação do que é mutável. Esse conhecer, por suposto, surge da experiência e não da teoria ou da razão especulativa.

Nesse sentido, a utilidade prática da teoria consiste no poder que essa possui de iluminar o usuário de modo que ele possa usar aquelas artes com sabedoria. É exatamente a isso que Aristóteles (*Ética a Nicômaco*. X, 8, 1178b, 5) se refere quando afirma que “[...] enquanto homem que vive no meio de outros homens, ele [o homem que contempla a verdade] escolhe a prática de atos virtuosos: por conseguinte, necessita também de coisas que facilitam a vida humana”. Contudo, fica claro que essa utilidade prática da teoria é uma atividade de segunda ordem na aplicação da mesma em relação às necessidades humanas, visto que sua função primordial é servir como atividade constante do próprio pensamento.

Já no esquema baconiano, são as necessidades humanas que ocupam o primeiro lugar no *télos* existencial da teoria. E como a arte é a forma humana de enfrentar e dominar a necessidade, convém que ela seja de natureza prática. Isso exigiria, por certo, uma revisão da ciência especulativa até então vigente, de modo que ela fosse posta a serviço da prática<sup>86</sup>. Por isso, afirmava que a essência da teoria deveria ser modificada, de modo que viesse a fornecer esboços ou instruções para a invenção de artes. Esse caráter inventivo, na verdade, deveria se configurar como seu *télos*, sua razão de existir. Ela continuaria a desfrutar do *status* de teoria, visto que continuaria a ser *descoberta* e *explicação racional* das causas primeiras e das leis gerais e continuaria a ter como objeto tanto a natureza das coisas como o todo da natureza mesma.

O fato de defender uma dimensão instrucional/inventiva da teoria se daria pelo fato de que ela compreende o funcionamento da natureza, ou seja, compreende como opera a “natureza em ação”. Essa ciência da natureza em ação é uma mecânica e uma dinâmica da natureza. Para

---

<sup>85</sup> Aqui a teoria assume a conotação de especulação ou vida contemplativa (*bíos theoretikós*), o conhecimento como ideal de vida. Como nos afirma Aristóteles “[...] em primeiro lugar essa atividade [a vida contemplativa] é a melhor (pois não só é a razão a melhor coisa que existe em nós, como os objetos da razão são os melhores dentre os objetos cognoscíveis); e, em segundo lugar, é a mais contínua, já que a contemplação da verdade pode ser mais contínua do que qualquer outra atividade”. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. X, 7, 1177a, 20). Ou seja, é a vida contemplativa ou da teoria a única capaz de conduzir retamente o homem à plena felicidade por se ocupar dos objetos mais nobres pois trata da contemplação da verdade, única ação que pode ser desejada por si mesma já que dela decorrem todas as outras atividades.

<sup>86</sup> É a isso que Bacon se refere quando afirma que “o fim e a meta da ciência foram mal postos pelos homens”. (BACON, *Novum Organum*. I, LXXXI).

tal ciência, Galileu e Descartes forneceram as condições especulativas e os métodos de análise e síntese. Em suma, realizaram a fusão entre teoria e prática idealizada por Bacon. Ora, todo uso da teoria tem como fim tanto conservar quanto melhorar a vida. Bacon reformula tais fins assumindo um caráter negativo: evitar a destruição e superar a miséria. Com essa leitura negativa do uso da teoria, Bacon dota o conhecimento de urgência física e moral.

Contudo, exatamente por conta deste assento negativo apresentado por Bacon, é possível encontrar um terreno comum em que o filósofo inglês e Aristóteles dialoguem. Já que conservar a vida se correlaciona com o acento negativo baconiano de prevenção da destruição; ao passo que melhorar a vida e superar a miséria dizem respeito à vida boa, e a conservação da vida boa é o que se pode chamar de felicidade. Então, o *para quê* referente ao uso da teoria tem como resposta a felicidade. Mas, indaga Jonas, felicidade de quem? Para Bacon, da humanidade; já Aristóteles responderia que seria para o sujeito que conhece (já que o conhecimento beneficia a alma de quem conhece). Em ambos os casos se tem, então, um benefício supremo do conhecimento teórico.

Porém, para Aristóteles só tem sentido usar o efeito enobecedor da teoria se ela for aplicada aos objetos mais nobres. Aliás, a condição para que exista uma teoria é que tais objetos existam. Sendo assim, a teoria modifica o estado do sujeito que a contempla de modo tal que, ao possuí-la, por seus efeitos (neste caso a sabedoria), o sujeito já a utiliza em ato contínuo. Assim, a posse e o uso da teoria são a mesma coisa. Mas, embora a sabedoria possa orientar o sujeito ao bem viver, o que requer saber lidar também com as coisas do cotidiano, ela não tem como fim primeiro a ampliação do poder do humano sobre as coisas comuns, deixando sem alteração o reino da necessidade.

Para Bacon, ao contrário de Aristóteles, a utilidade do conhecimento consiste nos frutos que ele produz em nosso convívio com as coisas comuns. Para tanto, esse conhecimento deve ter como objeto aquelas coisas ordinárias. Não se trata aqui apenas de uma nova visão sobre o conhecimento, mas da emergência de uma nova concepção de natureza. Ora, já que conhecer é poder<sup>87</sup>, então aquele que conhece subjuga o objeto conhecido. Nesse caso, a partir da relação homem-natureza, o conhecedor possui todo poder dado que apenas ele conhece. Enquanto isso, à natureza (objeto conhecido, subjugado) resta a condição de serva. O domínio humano sobre

---

<sup>87</sup> A esse respeito, Francis Bacon afirma que “[...] a nossa disposição é de investigar a possibilidade de realmente estender os limites do poder ou da grandeza do homem e tornar mais sólidos os seus fundamentos”. (BACON, *Novum Organum*. I, CXVI). Esse poder aqui mencionado refere-se àquele que deve ser exercido sobre a natureza, conforme esclarece mais adiante em tom de exortação: “Pois é absolutamente certo que ninguém que deixe de levar em conta essas coisas, por ínfimas e insignificantes que sejam, conseguirá e poderá exercer domínio sobre a natureza”. (BACON, *Novum Organum*. I, CXXI).

a natureza proveniente de seu conhecimento acerca do funcionamento das regras da mesma se dá por conta de sua atividade espiritual. É exatamente por ser detentor de tal dimensão, que o humano possui plena dignidade diante da realidade natural desespiritualizada, dado que ela é ignorante, por isso, podendo ser subjugada sem que tal ato incorra em qualquer desvio moral.

Ao exercer seu poder de mando, portanto de uso, tal poder exige que seja ele utilizado cada vez mais, visto que o poder só se efetiva mediante sua aplicação, o que implica em dizer que quanto mais ele é utilizado, mais exige que o seja. Nesse sentido, é a possibilidade e a atualidade do uso do poder que garante sua existência ontológica. Ora, a própria natureza é um sistema de poder. Por isso, na relação homem-natureza a questão está no limiar entre dominar ou ser dominado por uma natureza que não é nobre (dado que desespiritualizada), dessemelhante ao humano (dado que ele não se reconhece nela) ou sábia (visto que não possui conhecimento, uma vez que não possui causas finais). Isso significa, para o humano, escravidão e, por conseguinte, miséria e, como dissemos anteriormente, a função da teoria, segundo Bacon, é superar tal miséria e restaurar o *imperium hominis*.

Jonas (2004, p. 2016), diferentemente de Aristóteles, afirma que o conhecimento deve ser “criado e dirigido para o amor ao próximo”. Ou seja, seu beneficiário não é, em primeira instância, aquele que conhece, mas aqueles a quem se destina. Nesse sentido, a contribuição do pesquisador será para o capital comum da comunidade científica, do qual a sociedade como um todo é beneficiária. É factível que dentre os benefícios que o conhecimento traz consigo encontra-se a redução da carga de trabalho, o lazer. Há aqui, portanto, uma inversão do esquema clássico. Isso porque, antes, o lazer era condição para a elaboração da teoria. Agora, ao facilitar a vida humana por meio dos benefícios resultantes de seu uso, torna-se ela causa do lazer. Dito de outro modo, a teoria ocupa um lugar diverso do que ocupava no período clássico, e isso por conta do seu uso<sup>88</sup>.

Já que o terreno comum acerca do uso da teoria acima mencionado consiste na busca pela vida boa e que esse uso confere aos que dele se apropriam uma forma específica de poder, esse poder (cujá razão de ser sedia-se no uso, conforme já foi dito) possui como característica central o fato de ser ambivalente. Ou seja, pode ser usado tanto para o bem quanto para o mal. Se analisarmos melhor a premissa da vida boa enquanto *télos*, veremos que o uso daquele poder precisaria ter como fim a mitigação do mal, portanto, voltar-se para o bem seja do agente, seja da raça humana. Ou seja, estaria permeado por uma espécie de “amor ao próximo”. Ocorre que esse não é considerado enquanto fruto, tampouco como motivador da teoria em sentido

---

<sup>88</sup> Resta evidente que a tradição marxista em muito se beneficiou dessa inversão a ponto de seu ideal utópico (como Bloch o pôs) culminar na formulação de uma sociedade do lazer.

moderno. Sendo assim, sua aplicação no âmbito epistêmico precisaria ser buscada em fontes que ultrapassem o conhecimento garantido pela teoria.

Platão apresenta essa urgência moral já em sua alegoria da caverna<sup>89</sup>, quando o filósofo iluminado pela teoria se vê impulsionado a comunicar tal achado àqueles que se encontram acorrentados e nas trevas. Vê-se, portanto, que em Platão tanto a atividade do filósofo quanto o objeto que contempla são dotados de nobreza. O teórico não poderia não agir senão de forma benevolente, já que sobre ele incide um dever emanado do Bem que fora contemplado. Note-se, ainda, que o agir do filósofo que retorna não está dirigido por razões técnicas, mas política. Trata-se de uma ação de matriz emancipatória não apenas de si, mas de todos com quem se assemelha. Segundo Jonas, “tal aplicação só pode ser exercida pessoalmente pelos autênticos adeptos da teoria”. Ou seja, o modelo de teoria sustentado pelo filósofo grego possui em si a benevolência que a teoria moderna precisa buscar alhures. Em suma, aquele modelo clássico apresenta um *tipo* de teoria que se basta a si mesma.

A teoria moderna, por outro lado, não se basta a si exatamente por separar os fatos dos seus resultados ou dos seus usos, o que torna o cientista tão desqualificado quanto qualquer outro indivíduo para reconhecer o bem da humanidade. Isto não está no horizonte da elaboração e do uso da teoria porque se admitiu que a ciência seria isenta de valores ou que os valores não seriam objetos de conhecimento científico, porque a validade do valor exige uma transcendência de onde tal validade deve ser retirada e o referir-se a uma transcendência objetiva já não pode mais ser contada como ação do teórico<sup>90</sup>.

Ora, era exatamente com o transcendente que o teórico clássico se ocupava. Enquanto isso, a teoria moderna se volta para objetos que estão abaixo do ser humano (incluindo aqui as teorias astrofísicas, visto que elas são joguetes do ser que as racionaliza). Não se excluem de tal consideração sequer as ditas ciências humanas, uma vez que para teorizar modernamente acerca do humano é necessário enquadrá-lo em padrões gerais de validade universal e causalmente constituídos. Obviamente, o cientista que teoriza se exclui de tal consideração, vez que ele reclama sua liberdade como pesquisador, ser de razão, pautado na evidência e na

---

<sup>89</sup> Importante notar que a referência de Jonas à alegoria da caverna é sumamente relevante para o tópico em questão. Trata-se de uma forma de uso de uma linguagem não epistêmica para dotar de sentido epistêmico o que se pretende comunicar.

<sup>90</sup> Apesar de terem o mesmo escopo, o problema dos valores, a questão acima apontada assume caráter diverso daquele apontado por Heidegger em sua *Carta sobre o humanismo*. Nessa, o filósofo da Floresta Negra, assume a posição de “pensar contra os valores” por entender que tal pensamento tende a limitá-lo, empobrecê-lo por tentar dotar-lhe de objetividade. Heidegger afirma textualmente que “O pensar através de valores é, aqui e em qualquer outra situação, a maior blasfêmia que se pode pensar em face do ser. Pensar contra os valores não significa, portanto, propagar que o ente é destituído de valor e que é sem importância; mas isto significa: levar para diante do pensar a clareira da verdade do ser contra a subjetivação do ente em simples objeto”. (HEDEGGER, 2005, p. 63).



verdade. É a isto que Jonas (2004, p. 216) se refere quando afirma que é “Assim que o ser humano como-aquele-que-conhece apreende o ser humano como-estando-abaixo-de-si”. Esse ser “humano-que-está-abaixo-de-si” é aquele transformado em coisa que, por ser objeto, pode ser controlado, manipulado, usado. Dessa forma, é impossível falar em uso benevolente da teoria moderna.

Ora, ao questionarmos acerca da benevolência no uso da teoria, tal questionamento procede do fato de que o poder oriundo da posse da teoria pode ser utilizado tanto para o bem quanto para o mal. Contudo, nos diz Jonas, o amor ao próximo não é em si fruto da teoria (ao menos não na concepção moderna de teoria). Sendo assim, ele nasce de uma fonte que ultrapassa o conhecimento garantido por ela. Até porque todo uso refere-se ao emprego de meios para se atingir algum fim. Nesse sentido, meios e fins precisam ser entendidos como realidades distintas, assim como meios se distinguem dos usos que fazemos deles.

A teoria, segundo a tradição grega (especialmente aquela de matriz aristotélica), se volta para o que é mais nobre. Portanto, possui como fim a contemplação de tais objetos. Essa ideia de teoria diverge do conceito de prática. Esse último se refere ao agir humano, mas não ao agir que resulte num produto fabricado, visto que isso seria, segundo Aristóteles, uma *poiesis*<sup>91</sup>. Esse último conceito, por sua vez, não se confunde com a *tékhnē* a qual é tida enquanto um saber fazer, posto que o técnico é aquele que sabe quais os meios que deve empregar para alcançar os fins almejados; para tanto, convém que o técnico domine alguns saberes gerais (ou universais) que podem ser aplicados em casos singulares.

Contudo, quando a teoria é tratada como algo que possa ser utilizado, se está a considerá-la, enquanto meio. E se a teoria é assumida enquanto coisa, o seu emprego pode ser essencial ou acidental ao seu ser. A tese de Jonas é que para a teoria moderna, sua aplicação prática não é acidental, mas essencial. Ou seja, que a ciência atual é essencialmente voltada para o uso, portanto, na tecnologia. Além disso, segundo Jonas (2004, p. 220), “Um uso é prático quando inclui ação exterior que provoque ou que impeça uma modificação no mundo ambiente”. Dessa forma, tal ação prática precisa se relacionar com um certo tipo de conhecimento. É nesse cenário que surge a invenção. Essa, de acordo com Jonas, consiste na combinação de julgamento concreto com ciência abstrata<sup>92</sup>. Ora, o conhecimento que julga o

<sup>91</sup> Por *poiesis* se entende a ação transitiva do homem sobre as coisas, o que se opõe, portanto, à ação imanente das coisas. Por conta disso, é tida enquanto fabricação.

<sup>92</sup> Neste sentido, Jonas apresenta três tipos de conhecimentos concernentes ao uso da teoria: i) trata do conhecimento que julga a possibilidade de execução o qual se assenta nos princípios universais da área e as leis que o constituem, aqui estamos no estágio da ciência pura, que se apresenta na forma de afirmação categórica (A é P, B é P...); ii) refere-se ao conhecimento que planeja possíveis conhecimentos de realização e que incorporam os primeiros princípios e servem como modelos para as regras de produção, aqui estamos diante do estágio de

uso é diferente tanto do conhecimento da teoria usada no caso concreto como de toda teoria em si. Daí a razão de Aristóteles rejeitar a existência de uma ciência política e uma ética prática aplicadas a casos particulares. Ou seja, é possível que se tenha uma teoria e é possível que se use a teoria, mas não existe uma teoria do uso da teoria (o que seria uma metateoria).

Na outra extremidade se tem o conhecimento dos fins sobre o qual não se admite uma teoria (banido pela teoria dos ídolos baconiana). Apenas esse conhecimento nos permitiria o julgamento acerca do uso digno ou indigno, desejável ou não desejável, permitido ou não-permitido da ciência. A própria ciência não permite tal julgamento, antes questiona se seu uso é certo ou errado, adequado ou inadequado, eficaz ou ineficaz. Ou seja, ela não se põe em dúvida quanto a seus fins. Na verdade, “o método analítico pressupõe uma redução ontológica original da natureza” (JONAS, 2004, p. 223). Quando aplicado à natureza, submete-a às formas matemáticas reduzindo assim a natureza a tais formas para que, desse modo, possa dar o salto exigido pela ciência moderna de um objeto particular para um outro de caracteres universais. Deste modo, os objetos da natureza reduzidos a “formas substanciais”, podem ser analisados, calculados e isto “garantiria” por si a existência concreta daquele algo.

No início do século XVIII, Vico afirmou que o ser humano só pode compreender aquilo que ele mesmo fez. E conclui que, como a natureza fora criada por Deus, não lhe cabia compreendê-la. Restava-lhe apenas a história, essa sim, criatura (obra) humana, poderia ser compreendida. Vico afirma que só um *factum* pode ser um *verum* (só um *fato* pode ser *verdadeiro*). A noção de *factum*, neste contexto, segundo Andrey Ivanov, (IVANOV, 2018, p. 246) não significa uma coisa, um ente ou um acontecimento, que são oferecidos à mente humana, mas refere-se ao ato cognoscitivo dessa mesma mente. Mais adiante o professor Ivanov (2018, p. 246) afirma que:

Conhecer significa possuir a forma, isto é, a maneira pela qual se produz o ato cognoscitivo de uma coisa, a gênese de seu conhecimento. Na compreensão das causas estão contidas todas as maneiras, a saber, as formas das coisas.

E, já que em Vico apenas Deus compreende todas as causas é ele o *primum verum* (primeiro verdadeiro), pois conhece os primeiros *factum* por ser o autor de tudo. Porém, isso

---

aplicação da teoria o qual assume uma forma hipotética (se for P, então há de ter sido A ou B); iii) volta-se para o conhecimento do que deve ser feito agora, de natureza prática, pois é essencialmente particularizado, aplicado no caso concreto e sua forma afirmativa é sempre problemática e é neste cenário que surge a invenção. Note-se que ao longo desses três estágios a noção de teoria se dilui e sua aplicação se efetiva baseada no julgamento. Ocorre que não existe uma ciência do julgamento. Este, segundo Kant, é uma capacidade de subsunção do particular sob o universal. Ora, a ciência lida com o universal e o julgamento com o particular. Por isso, o julgamento está fora da ciência e serve como ponte que liga as abstrações da razão com a concretude da vida.

não impede que o humano conheça. Resta que tal conhecimento consiste num tipo de reunião, por meio do pensamento, dos elementos que compõem uma dada realidade. E tal feito se aplica perfeitamente ao campo da história, já que ela tem o humano como artífice, portanto, possuidor da forma que a constitui.

O ponto em questão reside na crítica de Vico à matematização e à geometrização da natureza tal como empreendeu Descartes e seus seguidores na tentativa (ineficaz, segundo Vico) de assim conhecê-la. Isso porque o conhecimento de um processo natural, de acordo com o esquema mecânico, não se relaciona com a ideia de criação, mas com as condições variáveis que determinam o processo. Ao repetir aquelas condições pode-se reproduzir o processo sem reproduzir o substrato.

Ou seja, o conhecimento moderno da natureza, diferente do antigo, é um “saber como” e não um “saber quê”, tornando verdadeira a afirmação baconiana “saber é poder”. Mas isso não encerra o caráter tecnológico da teoria. De fato, como afirma Jonas (2004, p. 226): “Teoria é um fato e um agir interior”. Mas ela possui uma relação com o exterior por meio da ação, de forma que tanto a ação pode ser usada a serviço da teoria como a teoria pode ser posta a serviço da ação. Entretanto, só pode ser tida como instrumento para uma prática a teoria que inclua a prática como um de seus meios de execução, como é o caso das teorias vinculadas a experimentos.

É dentro dessa dinâmica que vincula teoria e prática que se pode entender a relação baconiana entre conhecimento e modificação do mundo. Por meio do experimento a prática é usada para validar a teoria; uma vez isso realizado a teoria está apta a fornecer instrumentos que possibilitem as modificações em larga escala, a partir de sua aplicação técnica. Esta aplicação técnica, por sua vez, passa a ser uma fonte de conhecimento teórica fruto do vínculo entre teoria e experimento. Ou seja, a manipulação da natureza traz consigo um tipo específico de conhecimento cujos resultados, por conta de suas origens, são adequados à aplicação. Este feito, na civilização tecnológica se amplifica por conta da ideia de progresso que a técnica moderna traz consigo<sup>93</sup>.

No que se refere ao pensamento, há uma diferença marcante entre gregos e modernos. Para os primeiros, o número das coisas a serem realmente conhecidas é finito e a apreensão dos primeiros princípios, quando obtida, é definitiva. Para os modernos, a teoria é uma construção temporária destinada a ser superada pela próxima visão que, em última instância, descende da teoria atual. Essa diferença pode ser melhor evidenciada a partir do debate estabelecido entre o

---

<sup>93</sup> Tal tema será melhor desenvolvido no presente texto, item 2.3.3 A técnica moderna e sua ideia de progresso.

nominalismo moderno e o realismo clássico. Para esse último, os conceitos refletem formas auto-existentes do ser e essas não se modificam. Para o nominalismo moderno, os conceitos são criações do espírito humano e, como esse, sujeitos à mudança. Assim, o elemento de infinitude da teoria grega se referiria a potencial infinitude satisfação proveniente da contemplação do eterno, que nunca muda. Já o elemento da infinitude, na teoria moderna, consiste na incompletude perene do processo de elaboração e de confronto da teoria e dos embates contra ela dirigidos.

Com isso, vislumbra-se uma ideia infinita de progresso no âmbito da teoria, dado seu caráter de incompletude e de abertura, projetando-se constantemente para frente. Esse mesmo ideal torna-se modelo para a civilização moderna: de abertura e de projeção para o futuro. Jonas vai além e afirma que essa ideia, pelo fato de ser assumida como ideal civilizacional, penetrou a moderna ideia da natureza ou realidade e a própria teoria do ser foi arrastada para o simbolismo do progresso e da mudança.

Nesse sentido, prática e teoria se unem e realizam aquilo que Nietzsche chama de “soberano vir-a-ser”, lançando-nos incessantemente para o futuro e quem conduz esse projetar não é a teoria, razão pela qual tal projetar-se não é feito mediante um *télos*, mas trata-se de um mudar por mudar. Mas para que a mudança seja tida como valor, é importante saber que coisa está mudando, que sabedoria lhe serve de fundamento e que imagem a ser alcançada está subjacente a tal proposta. Se há uma imagem, há uma norma; se há uma norma, há uma liberdade de negação e essa liberdade transcende à própria negação e pode se tornar condição de possibilidade para outra espécie de teoria.

Essa teoria teria que assumir novamente a pergunta pelos fins (alterando, desse modo, o mudar pelo mudar acima mencionado). Tal pergunta deixa em aberto o conceito de “felicidade”. E já que a ciência se volta apenas para os meios (ainda que para a aquisição da felicidade), não tem ela o direito de pronunciar-se nesse caso. Ou seja, ainda que a ciência se volte para a felicidade do ser humano, seu *télos* permanece indefinido enquanto não for conhecido qual é o maior bem do ser humano.

Ora, uma vez que vislumbramos a iminência de uma catástrofe, esse passa a ser o nosso *télos*, nosso primeiro alvo. Para enfrentar esta situação de necessidade que constantemente retorna, deveria bastar a espécie de conhecimento que ajudou a criá-la, ou seja, a ciência tecnológica. Mas, se confiarmos plenamente na lógica autorreguladora da ciência tecnológica perderemos a batalha em torno do ser humano, isso porque em sua lógica interna a ciência age a partir de um sentido de felicidade pré-definido do sujeito, a partir de seu automatismo, de modo que seja ele deixado a levar-se pelo emprego das coisas. Nesta condição, o sujeito foge

da necessidade por meio da inventividade para a qual foi conduzido, tendo como fito a fuga da necessidade ou o hedonismo oriundo do poder sempre crescente sobre as coisas. Mas tal ação exige que a pergunta acerca de qual seria o bem para o humano tenha sido previamente respondida. Nesse sentido, a proposta de Jonas consiste em apresentar como contraponto de enfrentamento das necessidades e, portanto, como caminho para o agir humano, princípios que as ultrapassem:

Assim, mesmo sob a pressão das necessidades que nos ameaçam, nós precisamos ter uma visão que as ultrapasse, para que possamos enfrentá-las com algo mais do que apenas seus próprios pontos de vista. Já seu próprio diagnóstico (quando não se trata de um extremo perigo) pressupõe pelo menos uma ideia daquilo que não seria uma situação de necessidade, assim como a doença pressupõe uma ideia de saúde. E a antevisão do êxito, inerente a toda luta contra o perigo, a miséria e a injustiça, tem que olhar de frente a pergunta sobre a vida que convém ao ser humano, depois de as virtudes da necessidade – coragem, compaixão e justiça – haverem realizado sua obra. (JONAS, 2004, p. 231)

Desse modo, seguindo a reflexão de Jonas, a teoria de cunho filosófico não consegue parar aquela de cunho científico, isso porque deter seu emprego implicaria em deter a própria teoria, pois já não é possível um retorno à posição clássica nem pela lógica, nem pela honestidade, visto que a teoria passou a ser tida ela mesma como um processo que envolve continuamente seu uso prático e não é possível possuí-la a não ser dessa forma. Por isso, a ciência é, ao mesmo tempo, teoria e arte. Com a diferença de que, neste caso, possuí-la exige seu uso.

Destarte, “a teoria passou a ser uma função do uso na mesma medida em que o uso é uma função da teoria” (JONAS, 2004, p.232). Isso porque os resultados práticos da aplicação passaram a apresentar novas tarefas à teoria que, por sua vez, resultam na exigência de novas soluções, o que resultará em novas aplicações/respostas práticas da teoria num movimento de *feedback* recíproco e contínuo. Ou seja, a teoria reconfigura sua natureza como mecanismo resolutivo das necessidades humanas. Por isso, seu uso torna-se, ele mesmo, uma necessidade. E, assim, em vez de libertar o ser humano do reino das necessidades, como era sua proposta, esta segunda natureza da teoria o aprisiona nela mesma. É exatamente isso que Jonas (2004, p. 232) conclui quando afirma:

Se identificarmos o reino da necessidade com a “caverna” de Platão, então nem a teoria científica nos tira da caverna nem sua aplicação prática é um retorno à caverna. Desde o início, a teoria jamais abandonou a caverna.

Na verdade, ela é inteiramente da caverna e a possibilidade de sua existência exige uma transcendência do próprio ser humano, uma liberdade que o eleve para além das necessidades da caverna manifestada em sua relação com a verdade. Essa relação é, em si, um fato extracientífico, pois refere-se a uma inclinação da alma que transcende aos objetos da caverna e aloca no ser o conteúdo da verdade.

A ciência moderna pretende ser a voz que revela esse conteúdo. Contudo, vimos que ela prende os indivíduos num círculo hermenêutico do qual, por sua própria configuração, não consegue apresentar as formas de libertação de tal situação. Nesse sentido, parece-nos que Jonas, ao vislumbrar tal diagnóstico, a partir de Heidegger, busca outras linguagens que possam melhor revelar ao ser. É aí que a linguagem mítica parece ter seu lugar na obra jonasiana. Visto que tal linguagem poética é criadora e, como a compreensão do ser não se limita ao jogo de compreensões dos entes, por ser ele transcendente em relação ao ente, e ser seu fundamento enquanto horizonte de reificação historial, comunica-se com o humano por meio de uma linguagem não-limitadora, mas aberta, criativa e criadora de sentidos e de significados, como ele próprio é. A palavra poética é, portanto, dotada da verdade não-limitante do ser, a única capaz de intuí-lo em seus múltiplos e infindos sentidos. Por isso, o poeta em Heidegger vive suspenso entre a realidade celeste e a terrena<sup>94</sup>, entre o presente e o futuro. Nessa condição, ele nos permite, pelo poema que o perpassa, entrar em contato com um mundo de realidades de sentidos múltiplos e diversos.

A razão que leva Heidegger a alocar na poesia a saída para o problema acerca da verdade do ser reside no fato de que, para ele, a ciência moderna aniquilou a essência do ser (ou a coisidade da coisa) e o deixou esquecido. Na verdade, a coisidade da coisa não é tratada por tal ciência, tornando o sentido e a verdade do ser cada vez mais ocultos. Isto, contudo, é fruto da herança deixada pela metafísica grega para quem o ente é tido como presentidade. Segundo Heidegger, de Platão a Kant os entes foram tidos não a partir de seu ser, aliás, o ser do ente foi esquecido por tal tradição e os entes assumiram prevalência no horizonte do pensamento ocidental, vistos a partir de uma miscelânea sedimentada de sentidos sobrepostos, isso porque construídos a partir de uma perspectiva historicista dotada de pré-conceitos, visto que limitadores tanto em sua leitura da realidade quanto de proposições supostamente criativas. Em sua releitura da história do ser em marcha, Heidegger afirma que a filosofia grega falhou porque

---

<sup>94</sup> É exatamente a isto que Heidegger alude quando em seu texto *Para quê poetas?* afirma: “Os poetas são os mortais que, cantando com seriedade do Deus do Vinho, sentem os vestígios dos deuses foragidos, permanecendo sobre estes vestígios e assim apontando aos seus irmãos mortais o caminho da viragem. [...] Ser poeta em tempo indigente significa: cantar, tendo em atenção o vestígio dos deuses foragidos. [...] Por isso, os poetas em tempo indigente têm que poetar a própria essência da poesia”. (HEIDEGGER, 2012, p. 312-313).

determinava a constituição ontológica dos entes a partir da constituição dos juízos. Ou seja, ela não estabelecia como as coisas se determinavam. Essa lacuna foi preenchida por Kant ao alocar no humano tal função por meio da lógica transcendental, que permitiria compreender o ser a partir de juízos sintéticos *a priori*. Ou seja, toda objetividade é resultado da imposição das categorias e intuições humanas sobre os objetos.

Segundo Kant, as faculdades do sujeito: imaginação, entendimento e razão interagem e produzem conhecimentos no âmbito estético, prático e teórico. Quando se trata de um conhecimento no campo teórico, a relação é estabelecida entre imaginação e entendimento, de modo que, nesse caso, o entendimento comanda a relação e a imaginação lhe fica subalterna. Quando se trata do conhecimento em termos de juízos práticos, a interação é dada entre razão e entendimento. Nesse caso, o entendimento é subordinado à razão. Já quando se trata dos juízos estéticos, tem-se uma dupla relação: a) uma entre imaginação e entendimento, cujo resultado é o belo; b) outra entre imaginação e razão, cujo resultado é o sublime. Em ambas, se terá uma primazia da imaginação.

Heidegger, em 1929, publica *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant e o problema da Metafísica)* e, nessa obra, se propõe a analisar apenas a primeira *Crítica* e, de modo mais específico, aquilo referente à *Estética Transcendental* e à *Analítica Transcendental*. A intenção de Heidegger nessa forma de leitura é apresentar o sujeito transcendental kantiano como eminentemente receptivo, assumindo a imaginação como faculdade por excelência da receptividade. Nessa obra, nos diz Heidegger (2010, §4) que a intuição constitui a essência do próprio conhecimento e, em todas as relações mútuas entre intuição e pensar, a intuição possui verdadeiro peso.

A leitura heideggeriana de Kant nos parece de certo modo direcionada, posto que o filósofo da floresta negra parece rejeitar uma leitura epistemológica da *Crítica da Razão Pura*, reservando-lhe uma consideração ontológica a partir da ideia de finitude do sujeito<sup>95</sup>. Nesse sentido, aloca na intuição a primazia do processo de produção do conhecimento<sup>96</sup>, apesar de tê-la como finita, dado que se assenta na receptividade, uma vez que ela é dependente daquilo que recebe<sup>97</sup>. Desse modo, o entendimento é tido por Heidegger, a partir de sua leitura de Kant, como uma faculdade mais finita que a sensibilidade. Nesse sentido, o entendimento seria tão

---

<sup>95</sup> Nesse sentido, afirma Heidegger : “assim como a essência do conhecimento se encontra, primariamente, na intuição [...], a essência finita do homem é o tema principal de toda a fundamentação da metafísica (HEIDEGGER, 2010, §5).

<sup>96</sup> E, aqui, percebe-se a limitação de leitura feita por Heidegger, dado que em Kant as intuições pertencem ao campo da sensibilidade e não do intelecto.

<sup>97</sup> Neste sentido afirma Heidegger (2010, §5) que a intuição finita não pode receber sem que o recebido se lhe anuncie. A intuição necessita, tal como a sua natureza o confirma, de ser tocada e afetada pelo elemento intuído.

pouco criador quanto a sensibilidade, uma vez que nenhum dos dois são capazes de criar o ente (caso contrário se trataria de um entendimento intuitivo, algo impossível de ser pensado em termos kantianos). Em se tratando da possibilidade de produção de conceitos, a partir da unificação das intuições, o entendimento não possuiria o pendor produtivo, feito distante da epistemologia kantiana, que assume como função do entendimento a produção de conceitos.

É certo, como se dá a perceber, que essa interpretação heideggeriana sofre severas críticas por parte dos estudiosos de Kant. Alguns acusam que sua leitura resulta na concepção de que o objeto se apresentaria como anterior ao sujeito; outros que sua visão revela uma recusa à leitura epistemológica da *Crítica da razão pura*<sup>98</sup>, uma vez que parece rejeitar a maneira discursiva de pensar, própria do entendimento, que mediante sua atividade determina objetivamente os conhecimentos segundo juízos universais e necessários, possibilitando a comunicação dos mesmos entre os homens; por fim, há os que afirmam que Heidegger desconsidera a posição kantiana de sustentação da matemática e da física enquanto ciências sintéticas *a priori*<sup>99</sup>. Contudo, não entraremos nesta celeuma. Para os fins que nos interessam,

---

<sup>98</sup> Convém reforçar que a leitura de Heidegger versa sobre a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*. O filósofo entende que na segunda edição Kant decidiu-se a favor do entendimento e contra a imaginação a fim de salvaguardar a supremacia da razão e porque, segundo Heidegger, a possibilidade da afirmação da primazia da imaginação poderia conduzir a filosofia moral ao empirismo ético, razão por que Kant reescreve um segundo texto da *Dedução Transcendental*.

<sup>99</sup> Acerca desse último ponto é elucidativa a fala de P. E. Gordon em sua obra acerca do debate mantido entre Heidegger e Cassirer em Davos em 1929. Diz-nos Gordon: “Heidegger continued to insist that the compulsion to establish a kind of ‘objective knowledge’ (modelled on natural mathematical sciences) was little more than neo-Kantian dogma and had nothing to do with Kant’s genuine goals. How to resolve this perplexity depends entirely, of course, on whether one considers Heidegger’s Kantian interpretation to be a faithful exposure or an intentional imposition on exotic claims. But coming to an agreement on this issue was by no means a simple matter of textual evidence. In fact, for those in Davos who had listened carefully to Heidegger’s exposition on the first Critique as a ‘groundlaying for metaphysics’, it was already obvious that he considered the very ideal of a faithful exposition as deeply naive. After all, a crude reconstruction effort would lose the fact that Kant himself was at war with his own intentions and that he had been taken ‘to the edge of a position from which he had to shrink again’. To remain on the level of mere reconstruction was therefore to ensure that the deeper historical meaning of Kant’s philosophy remained hidden. What was needed was not mere reconstruction but genuine destruction, for ostensibly only the latter could reveal the true meaning of Kant’s philosophy within the broader history of Western metaphysics. So it seems fair to say that the final effect of Cassirer’s challenge was to insist on the clear distinction between reconstructive and destructive modes of interpretation. At stake in this distinction, Cassirer believed, was Kant’s own investment in the objective status of mathematical and ethical knowledge, an objectivity that Heidegger seemed ready to abandon in order to overcome the historical-metaphysical supremacy of reason”. Em Livre tradução: “Heidegger continuou a insistir que a compulsão de estabelecer uma espécie de ‘conhecimento objetivo’ (modelado em ciências naturais matemáticas) era pouco mais do que um dogma neo-kantiano e não tinha nada a ver com os objetivos genuínos de Kant. Como se resolve esta perplexidade depende inteiramente, é claro, se se considera a interpretação kantiana de Heidegger como uma exposição fiel ou como uma imposição intencional a reivindicações exóticas. Mas chegar a um acordo sobre esta questão não era de modo algum uma simples questão de evidência textual. De fato, para aqueles em Davos que tinham escutado atentamente a exposição de Heidegger sobre a primeira Crítica como um ‘groundlaying for metaphysics’, já era óbvio que ele considerava o próprio ideal de uma exposição fiel como profundamente ingênuo. Afinal, um esforço de reconstrução bruta perderia o fato de que o próprio Kant estava em guerra com suas próprias intenções e que tinha sido levado ‘à beira de uma posição a partir da qual ele tinha que voltar a encolher’. Permanecer no nível da mera reconstrução era, portanto, assegurar que o significado histórico mais profundo da filosofia de Kant permanecesse oculto. O que era necessário não era uma mera reconstrução, mas



ficamos com o ponto de pacificação do debate, o qual nos serve como elemento de inflexão, qual seja, a de que Heidegger parece estar correto ao observar que, em Kant, o conhecimento humano exhibe uma certa finitude em relação aos objetos do conhecimento na medida em que a mente humana não cria seus objetos, mas em vez disso deve recebê-los.

Na esteira dessa leitura heideggeriana de Kant está sua intenção de colapsar o dualismo kantiano em âmbito epistêmico (fenômeno x noumeno) em favor daquilo que Cassirer, em sua crítica a Heidegger sobre esta problemática, chamou de “monismo da imaginação”. É certo que a intenção de Heidegger não era fazer uma exegese elucidatória da primeira crítica de Kant, mas preencher as lacunas deixadas ou tornar evidente os traços metafísicos rejeitados por Kant, ainda que para tanto, inserisse traços de sua própria filosofia na sua interpretação<sup>100</sup>. Por isso, Heidegger (a despeito de Kant) elege a imaginação como “imaginação transcendental”. Ou seja, como faculdade por excelência do conhecimento objetivo, uma vez que será ela quem fará a síntese ontológica entre sensibilidade e entendimento. É ela quem condiciona a tudo, pois é ela quem produz a síntese pura entre intuição pura e pensamento puro. Por isso, afirma que “tudo aquilo que revela uma estrutura sintética na estrutura essencial do conhecimento é devido à imaginação” (HEIDEGGER, 2010, §14).

Essa imaginação transcendental por condicionar a tudo, funda também o tempo. Os modos da síntese pura da imaginação (a saber: apreensão pura, reprodução pura e reconhecimento puro) afetam o tempo enquanto intuição pura, fundando-o por meio de uma tripla unidade: a) presente - formado a partir da síntese da apreensão de uma sucessão de “agoras”; b) passado - concebido a partir da síntese da reprodução do anterior em sua ligação com o presente; c) futuro – concebido a partir da síntese da reconhecimento ao reconhecer e unir previamente como idênticos os resultados das sínteses anteriores através do conceito.

Esse elemento imaginativo será de grande valia para a consideração heideggeriana do *Dasein* (aqui entendido como ser-aí) enquanto horizonte de possibilidades. Por ser

---

uma destruição genuína, porque ostensivamente apenas esta última poderia revelar o verdadeiro significado da filosofia de Kant dentro da história mais ampla da metafísica ocidental. Assim, parece justo dizer que o efeito final do desafio de Cassirer foi insistir na distinção nítida entre modos de interpretação reconstrutivos e destrutivos. Em jogo nesta distinção, acreditava Cassirer, estava o próprio investimento de Kant no estatuto objetivo do conhecimento matemático e ético, uma objetividade que Heidegger parecia pronto a abandonar de modo a ultrapassar a supremacia histórico-metafísica da razão”. (GORDON, 2010, p. 158. Tradução nossa).

<sup>100</sup> Neste sentido, é sintomática a seguinte passagem: “A fundamentação kantiana da metafísica conduz à imaginação transcendental. Esta é a raiz de ambos os ramos, sensibilidade e entendimento. Como tal, a imaginação transcendental possibilita a unidade originária da síntese ontológica. Esta raiz está inscrita no tempo originário. O fundamento originário que se revela na fundamentação é o tempo. A fundamentação kantiana da metafísica parte da *metaphysica generalis*, configurando-se como a pergunta acerca da possibilidade da ontologia em geral. Esta coloca o problema da essência da constituição ontológica, ou seja, o problema do ser em geral. A pergunta pelo ser, pergunta fundamental da fundamentação da metafísica, é o problema do ‘ser e tempo’”. (HEIDEGGER, 2010. §35).

essencialmente possibilidade o *dasein* pode, em sendo, escolher-se, conquistar-se ou perder-se (o que Heidegger nomeou de existência autêntica e inautêntica). Essa existência como possibilidade é transcendência para o mundo<sup>101</sup> e, como tal, projetar-se. Mas projetar implica em redução do horizonte de possibilidades, pois condiciona o projetante ao projetado. Por isso, o ser do homem se determina por meio do *aí*, ou seja, num horizonte historicamente<sup>102</sup> determinado. Isso porque, segundo Heidegger, nossos horizontes históricos são sedimentados, compostos e recompostos de modo incessante. Os sentidos e significados de mundos que temos são construídos ao longo do tempo e os herdamos como pré-conceitos historicamente sedimentados. Tais pré-conceitos atrapalham tanto à filosofia quanto à ciência, pois nublam os horizontes do pensamento, encarcerando o pensar nos grilhões limitadores determinados por tais pré-conceitos. Por isso, Heidegger assume como tarefa da primeira parte de “Ser e tempo” descrever como se efetiva o processo de constituição dos pré-conceitos. E, na segunda parte, como se efetivam os processos de reestruturação dos pré-conceitos a partir de crises existenciais (que, segundo Heidegger, não são teóricas), originadas da abertura que é o *ser-aí*, a partir de temas como angústia, antecipação da morte, cuidado e responsabilidade, com sua realização essencial e com as possibilidades de reestruturação da história a partir dessas crises existenciais. Nesse sentido, ser significa participar da vida histórica do tempo, bem como de suas crises.

---

<sup>101</sup> Mundo aqui entendido enquanto manifestabilidade do ente enquanto tal na totalidade. É o horizonte no interior do qual os entes podem se manifestar enquanto entes que são. Como horizonte, ele não pode ser confundido com o somatório dos entes que *aí* se manifestam ou com o conjunto dos entes intramundanos ou dos entes presentes à vista. É antes um horizonte transcendental que ultrapassa as nossas tentativas de pensar em um tal somatório, em um tal conjunto. Pode ser entendido, ainda, como a medida que transpassa o ente na totalidade e determina os modos possíveis de comportamento do *ser-aí* em relação aos entes intramundanos, aos outros seres-*aí* e a si mesmo. Essa medida refere-se a um projeto de ser que domina de antemão esse modo de vida ao encontro e esses comportamentos. Como o mundo transcende ao conjunto maximamente existente dos entes presentes à vista, ele não pode se reduzir a uma parte desses entes, mas precisa se estender desde o princípio até o ente na totalidade. Assim, a abertura do mundo, na medida do possível, traz consigo uma projeção do ente na totalidade. Mundo é, ainda, o repertório de significados que orienta nosso comportamento em geral. É a síntese total de uma pluralidade de significados. Na obra *Contribuições à filosofia*, mundo será entendido como medida vinculadora simples que instaura uma época. Assim, a própria noção de um projeto de mundo dá lugar a uma abertura intrínseca ao próprio ser, a uma clareira ou a uma iluminação de si mesmo como se encontra na *Carta sobre o humanismo*, o mundo é a clareira do ser (cf. HEIDEGGER, 2005. p. 28).

<sup>102</sup> Heidegger não concebe a história como o âmbito de realizações de um conjunto específico de eventos do passado que trazem consigo transformações da vida e da cultura humana causadas como que mecanicamente no tempo concebido como algo por si subsistente. Ao contrário, ele a compreende como um horizonte de constituição de certos acontecimentos intrinsecamente articulados com possibilidades fundamentais retidas naquilo que um dia se deu de modo essencial, de forma que nunca se perdeu no passado, mas sempre continua viabilizando, a cada vez, no instante, uma decisão quanto ao modo de ser daquilo que está por vir. Por isso, pensar historicamente para Heidegger consiste em aprender a escutar aquilo que é decisivo no passado, porque isso arrasta para si o futuro. Trata-se da vinculação dos desdobramentos possíveis do instante presente e do porvir com determinados acontecimentos que traçam desde o princípio limites no interior dos quais estes dois, respectivamente, se dão. O instante e o porvir encontram-se aqui sob o domínio incontornável de seu próprio início e não se reduzem a fatos ou eventos particulares. Mas repousam sobre os modos como esses fatos ou eventos foram efetivamente se constituindo.

Mas é interessante notar que, em Heidegger, o ser não pode ter a princípio um fundamento que o fundamente. Assim, o fundamento permanece afastado do ser. Neste sentido, o ser será abismo (aquilo que não tem fundamento). Ou seja, o ser é fundamento porque quando o ser acontece, acontece sob um fundamento. Mas o ser, ao mesmo tempo, não é fundamento, porque o acontecimento do ser como fundamento é, ao mesmo tempo, o acontecimento da retração do ser no abismo infinito de sua diferença. Por isso, o ser é clareira<sup>103</sup>. Espaço de abertura onde tudo pode se dar, onde os sentidos podem ser construídos, onde os significados podem ser plasmados, onde os horizontes podem ser vislumbrados. Essa clareira, é também iluminação. É o espaço onde a luz refrata os entes.

É essa visão ampla de mundo que não se deixa limitar pelo conceito, que não se deixa nublar pelos ditames limitadores da ciência<sup>104</sup> e da sua linguagem que estará no bojo da reconstrução jonasiana de uma proposta mítica. Uma *poiesis* criativa e criadora. Que transcende ao dualismo e aos monismos que lhe precederam. Que responde à necessidade epistêmica de uma concepção de vida enquanto abertura do campo de possibilidades. Ultrapassando Heidegger, porque agora, nesta seara, todos os seres vivos estão inseridos. Acreditamos que tal proposta foi sabiamente elaborada por Jonas na forma de um mito original, ainda que, a bem da verdade, tal narrativa tenha sido elaborada dentro de um contexto específico e com uma finalidade ainda mais específica, o que não inviabiliza a utilização dessa narrativa para os fins argumentativos que vimos desenvolvendo.

### 1.3.1 Natureza ressignificada: o monismo integral

Os leitores de Hans Jonas consideram que o filósofo desenvolve filosoficamente a tese de seu monismo integral em *Evolution et liberté*, já que nessa obra ele apresenta: a) uma crítica

---

<sup>103</sup> É preciso ter em mente que a noção de “clareira” de *Ser e tempo* diverge da noção de “clareira” presente na *Carta sobre o humanismo*. Na primeira obra o ser-aí é a clareira porque ele traz consigo a luz natural, ao passo que na segunda esta clareira é o mundo. (HEIDEGGER, 2005, p. 64).

<sup>104</sup> Nesse sentido, é elucidativa a fala de Heidegger: “Rejeita-se tudo o que não permanece truncado junto ao conhecimento e idolatrado positivo, na fossa previamente preparada da pura negação, que a tudo nega e que, por isso, termina no nada e assim completa o nihilismo. [...] A ‘Lógica’ entende o pensar como a representação do ente em seu ser, pensar que apresenta o representar na generalidade do conceito. Mas o que acontece com a meditação sobre o próprio ser, isto é, com o pensar que pensa a verdade do ser? Somente esse pensar atinge a essência originária do λόγος que, em Platão e Aristóteles, os fundadores da ‘Lógica’, já foi entulhada e perdida. Pensar contra a ‘Lógica’ não significa quebrar lanças em defesa do ilógico, mas significa apenas: meditar sobre o λόγος e a sua essência nos primórdios do pensamento; isso significa empenhar-se, primeiro, na preparação de um tal refletir”. (HEIDEGGER, 2005, p. 64).

à perda da unidade psicofísica, especialmente após a separação das substâncias proposta por Descartes; b) segue-se que essa separação não dificultou apenas a compreensão do orgânico, mas também do humano<sup>105</sup>; c) essa incompreensão emerge do fato de tanto a tradição filosófica Ocidental quanto a biologia científica desconsiderarem que nas formas mais rudimentares de vida está presente a liberdade; d) Jonas considera que liberdade e vida são realidades inseparáveis<sup>106</sup>; e) a posição epistemológica que permite Jonas chegar a tais conclusões radica-se no antropomorfismo (entendido aqui não a partir da superioridade da razão, mas do fato de que o humano se mostra como paradigma ideal de unidade psicofísica); f) a defesa do antropomorfismo por Jonas radica-se no evolucionismo; g) uma vez assumido o antropomorfismo como paradigma, Jonas se volta para o evolucionismo e conclui que essa doutrina revela um monismo ontológico manifesto no orgânico; h) a partir dessa relação (entre antropomorfismo e evolucionismo), Jonas conclui ser impossível destinar o caráter de interioridade exclusivamente para o humano, como propôs Descartes<sup>107</sup>; h) e, já que existe uma interioridade no humano e essa interioridade teve um início, tal início só pode ser alocada no início da vida. Dessa maneira, a explicação mecanicista da vida não seria suficiente e seria preciso retomar a reflexão acerca da unidade psicofísica entre matéria e espírito.

Apesar de não discordarmos da tese de que o monismo integral jonasiano é apresentado de modo sistemático em *Evolution et liberté*, consideramos que podemos chegar, por outras

---

<sup>105</sup> Até porque, segundo Jonas, todas as contradições presentes no humano (as relações entre liberdade e necessidade, autonomia e dependência, eu e mundo, relação e isolamento, dentre outras) já estão presentes, ainda que de forma germinativa, nas estruturas mais primitivas de vida que, por manterem o equilíbrio entre ser e não-ser trazem, dentro de si, um horizonte de transcendência.

<sup>106</sup> Isso porque, segundo Jonas, o viver corresponde a uma libertação do orgânico em relação à mesmidade material do mundo e, por isso, num enfrentamento desse mesmo mundo, dado que o orgânico só possui sua identidade material de modo revogável, por conta da ação metabólica, o que exige um constante intercâmbio de matéria com o mundo para que o vivente possa continuar existindo.

<sup>107</sup> Exatamente por conta disso, afirma em *Evolution et liberté*: “La continuité de l'évolution, rattachant l'homme au monde animal, interdisait désormais de considérer son esprit, et de manière générale les phénomènes spirituels, comme l'irruption soudaine, en ce point précis du fleuve de la vie dans sa totalité, d'un principe ontologiquement étranger. La dernière citadelle du dualisme, l'isolement de l'homme, s'écroula ; l'homme recouvrait la disposition de sa propre évidence intime pour interpréter le monde auquel il appartenait. Car, à partir du moment où il n'était plus possible de considérer son esprit en discontinuité avec l'histoire de la vie pré-humaine, il n'était plus davantage justifié de refuser proportionnellement de l'esprit aux formes ancestrales plus proches ou plus éloignées, et par conséquent à quelque niveau que ce soit de l'animalité : l'évidence de la raison naïve fut remise dans ses droits par la théorie avancée - certes comme un défi à la tendance propre de celle-ci”. (JONAS, 2005c, p. 33). “A continuidade da evolução, ligando o homem ao mundo animal, tornou agora impossível considerar o seu espírito, e os fenômenos espirituais em geral, como uma súbita irrupção, neste preciso momento no rio da vida como um todo, de um princípio ontologicamente estranho. A última cidadela do dualismo, o isolamento do homem, estava em colapso; o homem estava a recuperar a disposição das suas próprias provas íntimas para interpretar o mundo a que pertencia. Pois, a partir do momento em que já não era possível considerar a sua mente em descontinuidade com a história da vida pré-humana, já não se justificava recusar proporcionalmente à mente as formas ancestrais mais próximas ou mais distantes e, conseqüentemente, a qualquer nível de animalidade: a evidência da razão ingênua foi restaurada pela teoria apresentada, certamente como um desafio à sua própria tendência”. (Tradução nossa). E arremata mais adiante (JONAS, 2005c, p. 34) que, a partir de tal consideração, foi todo o mundo vivo que recebeu algo da dignidade do homem.

vias, à mesma conclusão. Trata-se de buscarmos tal resposta no mito jonasiano. Como dissemos acima, Hans Jonas elabora uma narrativa mítica dentro de um contexto específico e com uma finalidade específica. O texto em que tal narrativa aparece pela primeira vez intitula-se *Immortality and the modern temper*, publicado em 1962. Esse mesmo texto foi incorporado em seu *Princípio vida* sob o título *Imortalidade e existência atual*. Posteriormente, seu mito reaparece em 1984 na célebre palestra *O conceito de Deus depois de Auschwitz* e, em 1988 em *Matéria, espírito e criação*. Todos estes textos compartilham de um mesmo espírito: a busca por uma resposta metafísica e existencial que valide a liberdade e a responsabilidade do humano em face do destino<sup>108</sup> da vida no planeta, posto que não resta ao humano outra saída senão assumir tal destino, e as consequências dele decorrente, enquanto responsabilidade sua.

Por se tratar de escrita extremamente relevante para o que discutimos até agora, peço vênias para inserir aqui o mito jonasiano. Narrativa um pouco extensa, mas de grande valor elucidativo. Nas palavras de Jonas:

No início, por razões desconhecidas, o fundamento do ser, ou o Divino, escolheu dar-se acima do acaso e risco à variedade infinita do devir. E, inteiramente, assim: entrar na aventura do espaço e do tempo, a divindade nada conteve de si mesma: nenhuma parte independente ou intacta permaneceu para dirigir, correta e, definitivamente, garantir a errante realização de seu destino na criação. Sobre essa imanência incondicional, o moderno temperamento persiste. A sua coragem ou desespero, em qualquer caso, a sua amarga honestidade, consiste em acolher nosso ser-no-mundo seriamente: para ver o mundo como abandonado a si mesmo, suas leis não toleram nenhuma interferência, e o rigor da nossa pertença a ele não é suavizado por qualquer providência extramundana. Nosso mito postula o mesmo para o ser de Deus no mundo. Não, no entanto, no sentido da imanência panteísta: se o mundo e Deus são simplesmente o mesmo, o mundo a cada momento e em cada estado representa sua plenitude, e Deus não pode perder nem ganhar. Em vez disso, a fim de que o mundo possa ser, e ser por si, Deus renunciou a seu ser, despojando-se de sua divindade – para recebê-la de volta da Odisseia do tempo ponderado com a fortuita colheita da imprevisível experiência temporal: transfigurado ou possivelmente mesmo desfigurado por ela. Nessa autocassação da integridade divina, em nome de tornar-se imparcial, nenhum outro pré-conhecimento pode ser admitido além das *possibilidades* que o ser cósmico oferece em seus próprios termos: por estes, Deus comprometeu a sua causa ao se reduzir em favor do mundo.

E por éons sua causa está segura nas mãos lentas do acaso e probabilidade cósmicos – enquanto, a todo o tempo, podemos presumir uma paciente memória dos giros da matéria a se acumular num acompanhamento cada vez mais expectante de eternidade pelos trabalhos do tempo –, uma hesitante emergência de transcendência a partir da opacidade da imanência.

E, em seguida, o primeiro agito da vida – uma nova linguagem do mundo: e com ela uma tremenda aceleração de preocupação no reino eterno e um salto repentino em direção à crescente reparação de sua plenitude. É o mundo-acidente para o qual a divindade retornaria se tivesse esperado e com o qual a sua pródiga aposta começa a mostrar sinais de ser compensada. Desde o expandido infinito de sentimento, sensação, esforço e ação, que cada vez mais aumentam variada e intensamente acima dos mudos turbilhões da matéria, a eternidade ganha força, enchendo de conteúdo

---

<sup>108</sup> Entendido aqui não enquanto necessidade cega que impera sobre o *cosmos* e incide sobre a vida de cada indivíduo, mas enquanto jornada cujo fim é impreciso, já que aberto às múltiplas possibilidades.

após conteúdo de autoafirmação, e o Deus desperto pode pela primeira vez declarar ser boa a criação.

Mas note que junto com a vida veio a morte, e que a morte é o preço que a nova possibilidade do ser chamado “vida” teve que pagar por si mesmo. E se a permanência fosse o alvo, a vida, em primeiro lugar, não deveria ter começado, pois de nenhuma forma é possível que ela possa corresponder à durabilidade dos corpos inorgânicos. Eis o ser, essencialmente precário e corruptível, uma aventura na mortalidade, em que organismos metabolizantes obtêm da matéria de longa duração, empréstimos em seus termos, em curtos prazos, cursos finitos de seres individuais. No entanto, é precisamente através do brevemente arrebatado autossentimento, pena e o sofrimento dos indivíduos *finitos*, com o passo da consciência intensificado pela própria pressão da finitude, que a paisagem divina explode em cor e a divindade torna-se a própria experiência...

Note também que nessa inocência da vida, antes do advento do conhecimento, a causa de Deus não pode se enganar. Seja qual for a variedade que a evolução traz à tona e acrescenta às possibilidades de sentir e de agir, enriquece-se, assim, a autoexperimentação do fundamento do ser. Cada nova dimensão que o mundo-resposta abre em seu curso significa outra modalidade em que Deus experimenta a sua essência oculta e descobre a si mesmo através das surpresas do mundo-aventura. E toda a sua colheita de ansiosa labuta, se brilhante ou sombria, expande o transcendente tesouro de eternidade temporalmente vivido. Se isso é verdade para a ampliação do princípio de diversidade como tal, é ainda mais verdadeiro para a intensificação do espectro e a paixão da vida que vai de par com o aumento da percepção e motilidade em animais. A cada vez mais aguçada avidez de apetite e medo, prazer e dor, triunfo e angústia, amor e mesmo crueldade – sua própria margem é o ganho da divindade. Sua incontável, mas nunca atenuada incidência – portanto, a necessidade da morte e o novo nascimento –, fornece a essência temperada a partir da qual a divindade se reconstitui. Tudo isso, a evolução fornece na mera suntuosidade do seu jogo e severidade de seu esporão. Suas criaturas, apenas por se satisfazerem na busca de [preservar] suas vidas, reivindicam a ventura divina. Mesmo seu sofrimento aprofunda a plenitude da sinfonia. Assim, deste lado do bem e do mal, Deus não pode perder no grande jogo evolucionário.

Tampouco pode ainda ganhar abrigando-se totalmente de sua inocência, e uma nova esperança cresce nele em resposta à direção que a deriva inconsciente da imanência gradualmente leva.

E então ele treme, pois o impulso da evolução, realizado por seu próprio ímpeto, passa o limiar onde a inocência cessa e um critério inteiramente novo de sucesso e fracasso toma conta da aposta divina. O advento do homem significa o advento do conhecimento e da liberdade, e, com este dom supremo de dois gumes, a inocência do mero tema da vida autorrealizável cedeu lugar à carga da responsabilidade sob a disjunção do bem e do mal. À promessa e risco dessa agência, a causa divina, revelada, afinal, de agora em diante, encontra-se comprometida; e sua questão treme na balança. A imagem de Deus, hesitantemente iniciada pelo universo, por tanto tempo trabalhada acima – e deixada indefinida – nas amplas e, depois, no estreitar das espirais da vida pré-humana, passa com essa última torção, e com uma aceleração dramática do movimento, dentro da confiança precária do homem, para ser concluída, salva ou danificada pelo que ele fará a si mesmo e ao mundo. E nesse impacto impressionante de seus atos sobre o destino de Deus, no próprio aspecto do ser eterno, reside a imortalidade do homem.

Com o aparecimento do homem, a transcendência despertou a si mesma e daí em diante acompanha os seus feitos, prendendo a respiração, de suspense, esperando e avocando, regozijando-se e enlutando-se, aprovando e reprovando, e, ousado dizer, fazendo-se sentir por ele, mesmo quando não intervém na dinâmica da sua cena mundana: pois, pode não ser que pelo reflexo do seu próprio estado, já que oscila com o agir do homem, o transcendente lance luz e sombra sobre a paisagem humana.

(JONAS, 2016b, p. 21-25).

Inserimos o mito jonasiano dentro da discussão acerca do monismo integral<sup>109</sup> por entendermos que tal leitura é plausível ainda que não tenha sido essa (refletir acerca do monismo) a sua função imediata pensada por Jonas, o que não implica em dizer que não encontremos em sua narrativa mítica elementos que nos sejam úteis para uma reflexão acerca do monismo a partir de um olhar metafísico.

Conforme se percebe, o mito original de Jonas aborda a questão acerca do início das coisas e do seu devir, apresentando Deus como a fonte ou o substrato original donde tudo procedeu, por meio de seu despojamento que é uma renúncia e auto-limitação por parte de Deus. Ao mesmo tempo, tal despojamento pode ser encarado enquanto uma espécie de *kénosis*<sup>110</sup> divina, já que Deus se esvazia de sua substância e a entrega à criação tornando-se imanente a ela, no sentido de que ele nada mais é e, se é que ele pode ainda ser algo, só o será por meio da criação.

Nesse sentido, é possível extrairmos, já dessa afirmação, algo profundamente relevante para nossa reflexão: não há aqui qualquer resquício de dualismo. Ao contrário, o substrato da natureza comportaria em si uma dimensão profundamente espiritual. É bem verdade que Jonas desenvolve a tese de integração das polaridades (espírito-matéria) de modo mais contundente ao longo de todo o seu *Princípio vida*. Entretanto, a forma como Jonas expõe a relação espírito (por meio da imagem de um Deus que se entrega) e matéria (por meio da imagem de uma natureza que recebe aquele substrato divino) é profunda e, de certo modo, sintetiza aquela integração acima mencionada.

Ao esvaziar-se, Deus concede plena autonomia à natureza de modo que ela, doravante, poderia se regular segundo as suas próprias leis e, no bojo dessas, interna à natureza, apresenta-se uma espécie de memória cósmica, como é possível se ler:

Em vez disso, a fim de que o mundo possa ser, e ser por si, Deus renunciou a seu ser, despojando-se de sua divindade – *para recebê-la de volta da Odisseia do tempo* ponderado com a fortuita colheita da imprevisível experiência temporal: transfigurado ou possivelmente mesmo desfigurado por ela. (JONAS, 2016b, p. 21. Itálico nosso).

Esta memória, por outro lado, não implica em afirmar a existência de um destino cósmico (entendido enquanto necessidade que domina e regula a tudo), mas nos permite

<sup>109</sup> Apesar da discussão original em que o mito se situa pertencer, em específico, a um contexto metafísico da relação liberdade-responsabilidade na qual o humano, que é um com a natureza, assume a responsabilidade pela manutenção das condições de possibilidades de existência da vida.

<sup>110</sup> Segundo Nicola Abbagnano (2007, p. 689), por *kénosis* se entende o esvaziamento de si realizado pelo Verbo Divino, tal como Paulo apresenta em sua carta a Filêmon, 2,7. Segundo Paulo, o Cristo, ao se encarnar, se humilhou e se rebaixou ao nível humano, morrendo na cruz como um escravo.

afirmar, por outro lado, uma integração inseparável entre as substâncias hipostasiadas por Descartes, como se lê:

E por éons sua causa está segura nas mãos lentas do acaso e probabilidade cósmicos – enquanto, a todo o tempo, podemos presumir uma paciente memória dos giros da matéria a se acumular num acompanhamento cada vez mais expectante de eternidade pelos trabalhos do tempo –, uma hesitante emergência de transcendência a partir da opacidade da imanência. (JONAS, 2016b, p.22).

Essa narrativa exige que se altere, tanto axiológica quanto filosoficamente, a imagem de natureza construída pela modernidade. Uma vez que o mundo passa a existir a partir da renúncia de si proferida pelo Divino<sup>111</sup>, essa renúncia lança sobre os ombros da criatura toda a responsabilidade sobre o mundo. Por óbvio, tal responsabilidade tem o peso objetivo que o ser consciente extrai de seu lugar no mundo (ou seja, enquanto ser livre e, por isso, responsável). Caso se perceba na condição apresentada por Jonas, ao vivente consciente não resta outra saída senão perceber-se enquanto um com o todo que é o mundo e, como tal, responsável pelo mesmo, levando em conta o poder que possui. Ao se perceber um com a criação, já não é possível que haja espaço para uma leitura dual da natureza. Em outras palavras, o monismo jonasiano é, em primeira instância, um monismo integrador das capacidades espirituais dos indivíduos em suas construções autocompositivas da realidade.

Decorrente da análise supramencionada, o monismo jonasiano possui uma natureza profundamente ressignificadora. Sua visão ressignifica a noção de Deus que aqui não assume o lugar de o totalmente outro, o motor imóvel, ou um ser pessoal, nem o tem enquanto ser anímico que se oculta no *cosmos*. Ele é o substrato do mundo que optou por se esvaziar de todas as suas prerrogativas em favor da criação e, agora, é ela o ser vivente: seja por meio da vida física que ela abriga em seu seio, seja por meio da vida espiritual (decorrente da primeira). Ou seja, não há em Deus mais culpa ou benevolência, porque tudo o que há é o gesto final de sua autoimolação em favor de sua criação, sua aposta final que, por ser, é boa. Sua visão ressignifica, ainda, a noção de vida e dessa visão decorre a construção ressignificada de uma ética não dualista (dado que tudo está univocamente interligado).

Heinz Jansohn, ao interpretar o mito jonasiano afirma que, apesar de se referir a um mito teogônico, Jonas permanece fundamentalmente inserido no campo da reflexão filosófica. O mito, neste caso, se apresenta enquanto meio de suposição figurativa crível que vagueia no

---

<sup>111</sup> Acerca disto, diz-nos Jonas (2004, p. 268): “Renunciando à sua própria invulnerabilidade, a razão eterna permitiu que o mundo existisse. É a esta autonegação que toda criatura deve sua existência, com ela recebendo o que pode receber do além. Tendo-se entregue inteiramente ao mundo em formação, Deus nada mais tem para dar. Agora é ao ser humano que compete dar-lhe”.



horizonte da reflexão metafísica sem cair no irracionalismo. Exatamente por isso, a proposta de Jonas é que seu mito não seja decomposto a partir de caracteres psicológicos ou sociológicos, mas antes que sirva como forma de experiências existenciais ou de estados emocionais fundamentais ou como forma de espelhamento de automanifestações em nossa experiência mais profunda. Não nega que seja uma invenção, mas que em nada nega a situação do mundo hodierno.

Em termos de organização, pode-se perceber que o mito jonasiano está estruturado em três partes fundamentais, cada uma delas corresponde a um dos estágios de sua produção filosófica, e, a interligação dos três momentos em uma única narrativa coesa demonstra, novamente, a unidade de sua obra.

A primeira parte composta pelos parágrafos 1 e 2 corresponde à incursão jonasiana no universo gnóstico. Por óbvio, Jonas manifesta um reverso daquilo proposto pela mitologia gnóstica. Exatamente por isso, nesta parte, surgem temas como a criação a partir de uma ação divina ou espiritual, tal como se encontra no gnosticismo. A diferença está no fato de que, ao contrário do gnóstico, no mito jonasiano, a criação fora querida por Deus, a tal ponto de ser ele o substrato de composição da mesma. Revela, ainda, traços da imersão gnóstica a partir da presença de termos típicos daquele tipo de composição narrativa: éons, espaço, tempo... cada um assumindo um caráter similar, mas, essencialmente diverso daquele proposto pelo gnosticismo.

A segunda parte, composta pelos parágrafos 3, 4 e 5, corresponde aos estudos jonasianos acerca da filosofia da natureza ou de sua biologia filosófica, ou ainda, de sua fenomenologia da vida. A presença de temas como o da superação da matéria pelo advento da vida; ou da importância filosófica do metabolismo para a compreensão do fenômeno da vida; da evolução enquanto fenômeno rico em potencialidade e, como tal, de espiritualidade, dão o mote deste segundo bloco.

A terceira parte do mito é formada pelos parágrafos 6, 7 e 8. Nesta, encontramos a fase final da filosofia jonasiana: a filosofia da ação (ética e política). O fator emergente que provoca tal transitividade é o surgimento do humano, fruto da evolução. Com a presença do humano, a espiritualidade assume caráter reflexo e, por conta disso, o advento do homem implica no advento do conhecimento e da liberdade (reflexa). Esse humano, porque dotado de poder, é *imago dei* e, portanto, sobre seus ombros pesa a responsabilidade sobre o mundo. Mundo este que não é mais “apenas” natural é, também, cultural. Dessa composição surge o que Jonas chama no mito de “paisagem humana”.

Em termos estilísticos, ao que nos parece, Jonas ao compor seu mito, segue uma longa tradição de escrita judaica que remonta aos tempos dos escritos bíblicos. Parece-nos que Jonas se vale do estilo quiasmático<sup>112</sup> de escrita. Neste sentido, o mito jonasiano parece seguir a seguinte estrutura:

Quadro 1 – Análise quiasmática do mito jonasiano.

Parágrafo	Tema	Parágrafo	Tema
01	- O agir de Deus; - Ser de Deus no mundo que configura e reconfigura a Natureza.	08	- O agir do humano; - A ação do humano no mundo por meio do qual configura e reconfigura a Natureza.
02	- Os éons moldam e comandam o <i>cosmos</i> .	07	- O comando/responsabilidade do mundo concentrado nas mãos do humano.
03	- Surgimento da vida como fruto da evolução cósmica.	06	- Surgimento do humano como fruto da evolução da vida.
04	Vida e morte	05	Vida enriquecida; morte enquanto necessidade.

Fonte: O autor, 2021.

Na análise acima realizada, parece-nos que o coração do mito se encontra nos parágrafos 04 e 05. Aliás, toda estrutura quiasmática apresenta o cerne da mensagem exatamente no centro da narrativa/texto. Destarte, nos dois parágrafos citados se encontram o cerne da filosofia jonasiana: a) a vida como fruto do processo evolutivo, portanto, o orgânico como elemento catalisador e agregador de matéria e espírito num único ser, uma clara alusão, ainda que sintética, ao seu monismo integral; b) uma vez posta em marcha a dinâmica da vida, esta segue enquanto algo valioso em si mesmo, é a isto que se refere quando afirma: “Suas criaturas, apenas por se satisfazerem na busca de [preservar] suas vidas, reivindicam a ventura divina” (JONAS, 2016b, p. 24). Será este valor emanado da coisa em si enquanto existente que irá servir como elemento balizador da exigência jonasiana da reivindicação objetiva de um senso de responsabilidade para com a vida frágil. Ademais, essas teses serão melhor esclarecidas no capítulo seguinte. Resta, porém, a reivindicação de uma visão compositiva da filosofia jonasiana, cujas bases residem em sua incursão no universo gnóstico.

<sup>112</sup> O termo quiasmo vem do grego χιάζω. Refere-se a uma disposição cruzada de ideias, termos ou versos em uma determinada narrativa, composta seja sob a forma de poema ou não. A composição do quiasmo geralmente se dá sob a forma a, b, c; c, b, a, em que as ideias cruzadas não apenas se repetem, mas são enriquecidas com novas informações. A vantagem do estilo quiasmático consiste no fato de ele fomentar à reflexão e ao pensamento abstrato. Por isso, é repleto de nuances que exigem do leitor um espírito atento para que lhe possa extrair algo.

## 2 PRESSUPOSTOS ÉTICOS DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

Todo o movimento teórico composto por Hans Jonas culmina numa filosofia da ação (ética e política)<sup>113</sup>. A face mais desenvolvida desta teoria em Jonas é, sem dúvidas, seu aparato ético. De fato, o filósofo em muito se debruçou sobre esta consideração, já que trata-se de se ater sobre a produção de uma ética com características específicas.

Trata-se de pensar numa estrutura ética que: a) supere o dualismo entre homem-natureza; b) que supere a noção de reciprocidade; c) que assuma os desafios impostos pela técnica moderna; d) que considere a vida enquanto bem e, portanto, enquanto valiosa em si mesma; e) que assuma o futuro enquanto horizonte consequente de nossas ações presentes; f) que apresente a responsabilidade enquanto princípio norteador das ações individuais e coletivas (com destaque para esta última).

A fim de expor de modo objetivo tais necessidades e respeitando o itinerário reflexivo seguido por Jonas, o presente capítulo será disposto do seguinte modo: a) Iniciaremos apresentando as bases metafísico-ontológicas da ética jonasiana. Para tanto, abordaremos de início o problema da natureza, da vida e da liberdade, tal como pensara o filósofo. b) Em seguida, trataremos das bases axiológicas sobre as quais se assenta a ética jonasiana, com destaque para as questões do valor, do bem e do ser-que-quer-ser. c) Continuaremos a reflexão trazendo à tona a questão da técnica enquanto problema para a civilização tecnológica. A fim de dar cabo de tal empresa, trataremos inicialmente daquilo que Jonas considera enquanto características específicas da técnica moderna. Em seguida, procederemos com a crítica empreendida por Jonas sobre as bases dualistas da técnica moderna, especificamente, aquelas de matriz cartesiana e baconiana. E, por fim, abordaremos o problema em torno da ideia de progresso presente na técnica moderna. d) Como último elemento deste itinerário reflexivo abordaremos a responsabilidade enquanto saída para o problema posto em marcha, pondo em evidência a qual tipo de responsabilidade Jonas se refere e porque tal conceito deve assumir a condição de princípio norteador das ações humanas em face dos desafios impostos pela civilização tecnológica.

---

<sup>113</sup> Acerca disso, afirma textualment o filósofo: “Duas questões se colocam quando inciamos o trabalho teórico : quais são os fundamentos de uma ética, tal como exigida pelo novo agir? E quais são as perspectivas de que a disciplina, que ela obriga, se imponha nas circunstâncias práticas do homem? A primeira questão pertence à doutrina dos princípios da moral; a segunda, à doutrina de sua aplicação – em nosso caso concernente ao agir público, à teoria política. Aqui, a questão prático-política é tanto mais importante na medida em que se trata do bem ou da necessidade longínquos”.

## 2.1 Bases metafísico-ontológicas da ética jonasiana

Em texto pretérito a este realizamos uma abordagem sistemática acerca do tema aqui descrito<sup>114</sup>. Na ocasião, a indagação feita era: dado o banimento da metafísica ensejado pela modernidade plasmado de modo majestoso sob o epíteto da morte de Deus nietzschiana, estaria Jonas autorizado a propor um princípio ético cujas bases epistêmicas se sediariam na metafísica ou, de modo mais preciso, na ontologia? Acreditamos que em face do objeto que se apresenta no corrente texto este não seja mais o questionamento eficaz a ser feito, posto que (como veremos mais adiante) a metafísica resiste e a ética, a política e a ciência moderna dela se nutrem. O ponto a ser posto em evidência é: qual a concepção de metafísica é assumida por Jonas que o permita estruturar sua ética a partir da mesma?

Na busca por responder a tal questionamento nos deparamos com o que afirmamos no início deste texto: a obra, ou o pensamento de Jonas é um edifício, um todo estruturado. As bases do edifício estão lançadas em sua primeira incursão no universo filosófico, objeto do primeiro capítulo da presente tese. Foi a partir da aplicação do método existencialista heideggeriano em seus estudos sobre o gnosticismo que Jonas conseguiu extrair os elementos-chave que lhe permitiriam realizar uma abordagem metafísico-ontológica da responsabilidade. Os elementos supramencionados são: o dualismo e o niilismo (antigo e moderno), a estes se acrescenta posteriormente a técnica (moderna). Tais elementos permitiram a Jonas lançar um outro olhar sobre o problema da vida, da liberdade e da natureza e, ao longo desse itinerário, desvelou-se para o filósofo a tensão entre ser e não-ser e como esta tensão se equilibra a partir da sua relação com o dever-ser. Uma vez isto posto Jonas poderia partir para a construção das bases axiológicas de sua ética que resultaria na elaboração da responsabilidade enquanto princípio e enquanto valor. Dado que já tratamos do dualismo e do niilismo e o problema da técnica será abordado mais adiante, resta-nos tratar (a partir de um viés ontológico) do olhar jonasiano lançado sobre a vida, a liberdade, a natureza, enfim, sobre o ser.

---

<sup>114</sup> A menção se refere ao texto: LIMA, Francisco Vale. *Natureza e Ethos da Responsabilidade em Hans Jonas*. 2013. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – CCHL, Universidade Federal do Piauí, Piauí, 2013.

### 2.1.1 O problema da natureza

A ideia de natureza assumida por Jonas é constituída a partir de um viés ontológico e tem suas raízes em sua luta contra o dualismo, tema que o acompanha desde suas incursões gnósticas. Esta ideia, contudo, ganha novas nuances na segunda fase de pensamento do filósofo, a saber naquela em que tenta reconfigurar o conceito de natureza e, por conseguinte, o de vida. Nessa tentativa de reconfiguração de tais conceitos Jonas precisa, novamente, enfrentar o problema do dualismo. Agora, não mais a partir da aplicação dos existenciais heideggerianos, como empreendera em suas reflexões gnósticas (mesmo porque, naquela ocasião, não se tratava de enfrentar o problema propriamente dito, mas de constatar sua existência incômoda).

Uma vez constatado que o dualismo conseguira estender seus tentáculos até a modernidade e que a nova face assumida por este estava assentada sob a efígie da ciência, a qual se assentara sob um prisma metafísico de cunho pós-dualista, o materialismo, convinha a Jonas que a discussão se assentasse sobre esta seara<sup>115</sup>.

Elucidativo a este respeito é o texto *Do século XVII em diante: o significado das revoluções científica e tecnológica*, cuja primeira versão fora publicada pelo *Philosophy Today* em 1971 sob o título *The scientific and technological revolutions*. Neste, Hans Jonas empreende uma longa descrição histórica acerca do processo de instauração da revolução científica (e, posteriormente, da revolução tecnológica) e como, a partir deste processo, fora moldado o moderno conceito de natureza.

A fim de que possamos expor de modo fiel a forma como Jonas entende a concepção moderna de natureza e como esta possui uma fundamentação metafísica de cunho pós-dualista que a tornou desprovida de valor (exceto de usufruto), seguiremos o itinerário proposto pelo filósofo.

Jonas inicia afirmando que a revolução científica mudou a forma que o homem pensa *pelo* pensar, ou seja, antes de que qualquer alteração afetasse sua forma de viver ou que lhe sobreviesse qualquer efeito prático. Tratou-se de uma mudança na teoria, na visão de mundo dominante, na perspectiva metafísica em voga e na concepção e método de conhecimento, cujo cerne se dá entre os séculos XVI a XIX, tanto que seu início se dá exatamente com a cosmologia. Por conta disso, Jonas afirma que no mesmo ano de 1543 que viu publicado *Sobre*

---

<sup>115</sup> De fato, Jonas entende que tanto o idealismo quanto o materialismo são produtos da dissolução do dualismo que não se finda, posto que nenhuma das soluções pós-dualistas apresentadas conseguem se manter e, por conseguinte, solapar ao dualismo.

*as revoluções das esferas celestes*, de Copérnico, assistiu também à publicação de *Sobre a fábrica do corpo humano*, de Versálio. Um tratando do macrocosmos e, o outro, do microcosmos; um voltado para o abstrato e, o outro, para o concreto; um matemático e, o outro, empírico. Destes dois, o primeiro se mostrou efetivamente revolucionário por seu componente abstrato. Este abstrato que, em contínuo, recebeu colaborações posteriores, fora teorizado. Tal teoria resultou em três implicações centrais: 1) a natureza se mostra de modo homogêneo em todo o universo; 2) o universo não possui uma arquitetura sólida que explique sua ordem; 3) o universo é, provavelmente, infinito, por isso, não é um “todo” entendido enquanto entidade determinada.

Esta nova cosmologia (de Copérnico e Kepler) exigia uma nova física. Entretanto, ela mesma não fornecia uma. Oferecia uma nova imagem do universo, mas nenhuma explicação dele. Ou seja, mostrava a partir de uma engenhosa associação de observações, hipóteses e construções matemáticas como se pareceria o macrocosmos e quais os movimentos que seus corpos desempenham, mas não *porque* eles assim o faziam. Em suma, apresentava o modelo das coisas, mas nenhuma explicação acerca do funcionamento das mesmas. A única certeza que se tinha era que a física aristotélica não mais se aplicava a este novo modelo.

Contudo, os primeiros rudimentos da teoria do movimento apresentados por Galileu ensejaram caminhos para a construção dessa nova física. Da sistematização de tal teoria, Jonas afirma que foram extraídas três consequências importantes: 1) a geometrização da natureza e a consequente matematização da física; 2) a elaboração de uma nova linguagem matemática que atendesse ao programa de análise dos movimentos; 3) da análise conceitual dos movimentos foi possível dissociar as partes dos componentes a partir de experimentos, originando, assim, o método experimental. Estas consequências, associadas às descobertas de Newton, viabilizaram a elaboração das leis físicas modernas a partir da geometria e da matemática pautadas no princípio da causalidade (já consagrado desde o medievo e que, segundo Jonas, cede lugar à

concepção moderna de mudança<sup>116</sup>), a qual apregoara a matéria enquanto base tanto da gravitação quanto da inércia<sup>117</sup>.

Após elaborar um resumo analítico acerca da revolução científica Jonas apresenta uma avaliação de sua significação metafísica, ponto que de fato nos interessa. O ponto central desta avaliação se centra na alteração da noção de mudança. Uma vez que mudança passara a ser definida enquanto aceleração de massa, todos os outros tipos fenomênicos de mudança precisavam ser adequados a essa concepção primária, incluindo aqui a mudança qualitativa. Nesse sentido, o termo “causa” passa a ser entendido enquanto aquilo que provoca ou resiste à aceleração. Ou seja, passa a ser compreendido enquanto força, cujo efeito é a aceleração, cuja grandeza se apresenta a partir da aceleração imposta a uma dada massa. Destarte, todos os outros tipos fenomênicos de causa foram reduzidos a esta forma primária. Disso se seguem algumas considerações metafísicas sumamente relevantes.

A primeira dessas considerações consiste no fato de que a partir do momento em que se enveredou pela senda da geometrização e da matematização da física, lastreado pela alteração da noção de mudança a partir de grandezas quantificáveis, a relação causa-efeito se tornou uma

---

<sup>116</sup> De fato, Hans Jonas afirma que a noção de mudança proposta pela modernidade difere daquela proposta por Aristóteles. Essa última entendia o movimento inserido na categoria ontológica da mudança. Afirma Jonas que, para Aristóteles, cada uma das mudanças que compõem todo o movimento envolve uma passagem da potência para o ato (e isto não é o mesmo que a passagem de um espaço para outro). A mobilidade de cada corpo corresponde à potencialidade que ele possui de estar em um lugar diferente daquele em que se encontra. Essa, porém, é uma potência passiva que para se realizar necessita de uma causa agente (que pode ser externa, para os corpos inanimados; ou interna, para os corpos animados). Desse modo, qualquer processo de movimento requer algo constantemente atuante para que possa se sustentar. Sendo assim, a locomoção seria uma espécie do gênero mudança (mudança de lugar). Nesse sentido, o próprio lugar é entendido enquanto algo. Por isso, para um corpo, estar num lugar é estar numa determinada condição. Assim, quando ele se move para outro lugar ocorre uma contínua sequência de mudanças (correspondentes a todos os lugares que foram atravessados, ou seja, um número infinito de mudanças por conta da divisibilidade infinita do contínuo espacial). Ocorre que qualquer mudança requer a atuação de uma causa suficiente a fim de que tal mudança ocorra. Já a ausência de mudança não requer causa nenhuma. Em contínuo, qualquer processo de mudança requer uma constante renovação da força motriz que a enseja. Nesse sentido, se compreende o repouso como estado natural do corpo, posto que não age e não é movido a agir, não alterando assim seu estado em tantos outros. E o próprio movimento não é uma causa, ele tem uma causa. Já o repouso não tem causa, ele é sua própria causa na falta de qualquer causa ativa. Já na modernidade, movimento é definido por velocidade e direção. Assim, uma velocidade constante indica que distâncias iguais são percorridas em tempos iguais. Direção constante indica progressão em linha reta. Assim, movimento constante significa movimento retilíneo uniforme. Destarte, pela nova proposição, um corpo imóvel tenderá a permanecer nesta condição a não ser que sobre ele sobrevenha uma força externa. Portanto, os elementos imbricados neste processo de mudança são apenas o espaço e o tempo. Uma mudança nestes indicadores constitui o que se chama de movimento. Assim, qualquer alteração na velocidade, ou de mudança de direção indica a ação de uma força que fora acrescida à força que atua sobre o corpo em seu movimento retilíneo uniforme. (JONAS, 2017a, p. 106-109).

<sup>117</sup> Ou seja, a mecânica cósmica seria composta por duas quantidades geométricas formais (o espaço e o tempo), e uma quantidade não geométrica, a massa. Mas todas as três são quantidades sujeitas à lei da adição numérica. Tendo isso em mente, Newton transforma o conceito terrestre de peso (enquanto força dirigida para o centro da Terra) no conceito universal de gravitação (enquanto força que atua em todos os corpos correlacionando estritamente massa e distância) e, deste modo, estende a mecânica estabelecida entre massa e aceleração até os confins do universo (JONAS, 2017a, p. 115).

relação fundamentalmente quantitativa. Assim, ser a razão suficiente de um evento significa tão-somente que se apresente condições suficientes de quantidade para a quantidade de mudanças que o evento representa. A correspondência quantitativa é a única causa (necessária e suficiente) para o efeito. Desse modo, qualquer estado físico pode ser representado a partir da correspondência de massas e forças a partir das quais se seguirão os estados subsequentes que podem ser calculados (e previstos) caso se possuam as grandezas representadas.

Para que tais cálculos possam ser efetivados é necessário que haja uma constância de matéria e energia, o que impede que qualquer causa não-física possa intervir no curso físico das coisas (posto que isso implicaria na alteração tanto da direção quanto da aceleração do movimento o que iria requerer que se justificasse a proveniência da energia provocadora de tal alteração).

A segunda consideração consiste no fato de que isto, por certo, retira a concepção de Deus enquanto causa suficiente do mundo, posto que todo evento físico precisaria ser explicado a partir de antecedentes puramente físicos. Mas também retira a possibilidade de se compreender qualquer tipo de ação humana. Ora, como seria possível explicar, dentro dessa concepção estrita, a origem de qualquer decisão/ação como fruto da vontade ou do desejo? Ocorre, porém, que nossa experiência mais imediata atesta que agimos. Isso significa que a experiência subjetiva não pode ser provada nem refutada.

Mais ainda, Jonas afirma que além da eficácia causal dos propósitos humanos, também foram excluídas do universo mundano as causas finais de qualquer tipo. Sendo assim, se excluem todos os tipos de teleologia atribuídos à natureza, que fora considerada incapaz de traçar qualquer meta, posto que ela é apenas um agregado mecânico ordenado a partir de uma relação de forças e movimentos, portanto, destituída de interioridade.

Pela rejeição das causas finais e formais, restou como fator causal apenas a causa eficiente, posto que esta se pauta no princípio da equivalência quantitativa e da invariância nas relações de causa-efeito que marca o determinismo moderno. Esse determinismo em nada se assemelha a nenhuma crença pré-moderna de destino. Na verdade, ele se refere apenas ao fato de que o antecedente imediato determina o próximo instante, havendo uma transferência de massa e energia em cada momento. Ou seja, todo impulso procede do passado.

Por certo, a mecânica clássica newtoniana (que aprimora os constructos de seus predecessores) centrada fundamentalmente na massa e na aceleração, se complexifica a partir do século dezenove com a adição de novos aparatos teóricos especialmente no campo da teoria atômica (eletromagnetismo, radioatividade, valência atômica, estrutura nuclear, forças nucleares, dentre tantos outros). Apesar de toda esta complexificação, os postulados básicos da



equivalência quantitativa entre causa e efeito afirmados pela lei da constância, bem como a transferência linear das grandezas de massa e energia determinada com a progressão do tempo e o conseqüente ajuste de seu cálculo matemático aplicado a todos os fenômenos naturais, tudo isto vinculado diretamente à simplificação original cartesiana dada pela relação entre matéria e movimento, continua em voga.

Em suma, o que se vislumbrou foi a construção de uma visão de mundo reduzida à atuação de um conjunto básico de leis da mecânica que atuam em seu governo por meio da expansão dos corpos através do espaço, feito que determina fundamentalmente suas mudanças. A partir destas, pôde-se vislumbrar a imagem de um universo composto puramente pela matéria que se distribui pelo espaço compondo corpos que interagem de acordo com suas configurações geométricas. Ou seja, trata-se da elaboração da visão do mundo-máquina.

Essa visão de mundo-máquina, para sobreviver, teve que rejeitar a ideia da existência de uma hierarquia presente na natureza, bem como da atuação de qualquer tipo de teleologia, seja interna ou externa. Nesse último caso, por meio da eliminação das causas finais. Entretanto, ao negar a presença de uma teleologia interna, o risco que correu foi a de eliminar também as causas eficientes. A consequência disso foi a construção de uma ideia de natureza indiferente à distinção de valores, posto que ela apenas trilha cegamente seu curso. Isto nos trouxe o seguinte paradoxo epistêmico:

Assim, o objeto do conhecimento – todo o incessante drama da criação, seja no universo, na natureza terrestre, ou nas coisas vivas – é despojado de qualquer tipo de “vontade” que lhe seja próprio. A regularidade que a torna cognoscível, a torna ao mesmo tempo sem sentido. (JONAS, 2017a, p. 121).

A torna sem sentido porque a natureza, para a ciência moderna, não persegue fins. Além disso, e decorrente desta assertiva, pode-se dizer que no funcionamento da natureza não existe bem ou mal, mas apenas o que precisa ser e conseqüentemente é. Este é, nunca é terminal, mas está em constante vir-a-ser num equilíbrio dinâmico a partir de uma longa sequência de interações aleatórias. Ou seja, sem ser capaz de estabelecer fins e, de acordo com Kant (em termos negativos), a incapacidade de estabelecer fins exclui a natureza da condição de possuir um valor em si. Exatamente por isso, assevera: “O que não possui nem vontade nem sabedoria e é indiferente a si mesmo não inspira respeito algum” (JONAS, 2017a, p. 23). As conclusões que se extraem dessa consideração são as seguintes: 1) Pelo fato de não possuir nenhum valor em si, posto que é incapaz de estabelecer fins, ela nada sanciona e tudo permite, de modo que, independentemente do que o humano faça, não violará nenhuma integridade imanente a ela.

Mais ainda: já que essa natureza se pauta no aleatório como princípio desencadeador de seu desenvolvimento, então ela é, em sua essência, totalmente acidental<sup>118</sup> e, por isso, cada coisa pode ser diferente do que é sem que com isso deixe de ser menos natural. Por isso, afirma Jonas (2017a, p. 124): “A natureza não é uma norma (como o era para Aristóteles) e, neste caso, uma monstruosidade é tão natural como qualquer crescimento ‘normal’”. 2) De acordo com o afirmado anteriormente, a natureza é sempre objeto e nunca sujeito. Sendo assim, ela é desprovida de vontade. Destarte o humano fica sendo o único sujeito existente e o único portador de vontade.

Em suma, ao reduzir os objetos da natureza a “formas substanciais”, estas poderiam ser analisadas, calculadas, agregadas mecanicamente por cálculos, em tese teóricos, mas cuja razão-de-ser reside na possibilidade de que suas afirmações versem sobre a realidade concreta, ou seja, sobre algo materialmente existente.

Nesse sentido, aquelas “formas substanciais” tem por *télos* revelar aquilo que materialmente existe. Sendo assim, tudo está relacionado à matéria, é o que Jonas (2004, p. 223) afirma quando diz que “a aristocracia da forma é substituída pela democracia da matéria”. Dessa forma, o todo passa a ser compreendido como o resultado da soma das partes, onde cada uma delas colabora para o exercício da dinâmica do conjunto. Dito de outro modo, as partes agora dão conta de explicar o todo e o inferior torna-se capaz de responder pelo superior.

Como na ciência moderna não existe uma hierarquia do ser, o que se teria seriam apenas disfarces de um substrato uniforme onde toda explicação tem que começar de baixo para cima. Nessa relação o mais elevado é o mais baixo disfarçado, visto que ao se analisar o mais baixo, o que se vislumbrará será a aparência elementar do mais elevado.

É a isto que Jonas chama de “composição”. Ou seja, ela lida com relações e não com essências. Exatamente por conta disso, a ciência moderna acreditava que o conhecimento de um processo natural nada se relaciona com a ideia de criação, mas com as condições variáveis que determinam o processo. Ao repetir tais condições seria possível repetir o processo sem que, com isso, se reproduzisse o substrato. É de acordo com esta concepção que Descartes ousa dizer: “Dai-me matéria e movimento, e eu farei o mundo novamente” (DESCARTES, apud, JONAS, 2004, p. 226)<sup>119</sup>. Ou seja, conhecer para os modernos, corresponde a um “saber como” e não a um “saber quê”. Tudo isso teve como base primária os elementos massa, espaço e tempo.

<sup>118</sup> Ou seja, só existe a necessidade extrínseca da determinação causal e não uma validade intrínseca de seus resultados. (JONAS, 2017a, p. 124).

<sup>119</sup> Hannah Arendt (2019, p. 367) apresenta fórmula similar atribuída a Kant no prefácio de sua *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*: “Dai-me a matéria e eu construirei com ela um mundo, isto é, dai-me a matéria e eu vos mostrarei como um mundo foi criado a partir dela”.

Mas em tudo isso, restou uma incógnita: e a vida? Como enquadrar o vivo e todo seu dinamismo e pujança dentro deste esquema geométrico, matematicamente decifrável?

### 2.1.2 O problema da vida

Ao que nos parece, a vida se apresenta enquanto problema capital que acompanhará Jonas ao longo de toda sua vida filosófica. É fato que tal problema assumirá diferentes nuances e abordagens, mas isso não invalida a afirmação supramencionada.

O primeiro encontro do filósofo com tal problema se dá em seus estudos gnósticos<sup>120</sup>. Foi lá em suas reflexões acerca da origem da vida a partir do movimento de *Sofia* que se revelou para Jonas a total prevalência e dominação do humano sobre o restante do *cosmos*, posto que todo o universo fora feito para retê-lo. Ou seja, toda a natureza além de ser essencialmente contrária ao humano é, ainda, axiologicamente negativa. Além disso, a Vida, em sentido pleno da palavra, só pode ser atribuída de fato ao humano e aos seres divinos, ao passo que a criação deve ser encarada enquanto mero produto de um artífice que, por ser mal, não é capaz de criar vida.

Este caráter de oposição essencial estabelecido entre o humano e o restante do universo deixaram marcas profundas em Jonas. Estas marcas foram acentuadas quando, por ocasião da II Guerra Mundial, Jonas experimentou o horror. Seja na condição de combatente, seja na de filósofo, este evento fez com que Jonas despertasse novamente para o problema da vida. Esta, segundo o filósofo precisaria ser encarada em sua radicalidade. E, neste sentido, seria preciso encará-la de modo holístico, superando todos aqueles problemas já levantados por ele em sua incursão gnóstica (o dualismo e o niilismo). Dessa forma, a noção de vida ganharia novas nuances fundamentais posto que nessa concepção o humano não assumiria caráter exclusivista e tampouco oposicionista.

A forma de realizar tal abordagem seria considerando a vida a partir de seu caráter ontológico, razão pela qual Jonas constrói uma biologia filosófica (subtítulo de seu *Princípio*

---

<sup>120</sup> A esse respeito, Eric Pommier (2019, p. 255) afirma que: “É, com efeito, em ocasião de sua leitura existencial do fenômeno gnóstico, que Jonas vai tomar consciência da ocultação da vida. Utilizando os existenciais heideggerianos de ‘ser jogado no mundo’ ou de ‘abertura ao mundo’ para dar sua unidade de sentido às diferentes correntes da gnose, ele se dá conta de um sucesso interpretativo, inesperado quanto à sua envergadura, que o conduz a tomar a medida da afinidade existencial entre o pensamento de Heidegger e a leitura gnóstica de mundo”.

*vida*) inaugurando, assim, a segunda fase de seu pensamento e, como visto, vinculado à primeira. Nesse sentido, é esclarecedora a fala de Oswaldo Giacoia Júnior (2019, p. 222):

[...] Hans Jonas considera o surgimento da vida, a partir da matéria inorgânica e vegetal, uma espécie de “fio de Ariadne”, para percorrer os labirintos da natureza, e o advento das dimensões de interioridade e subjetividade próprias ao orgânico (enquanto prefiguração da consciência e da liberdade), por seu turno, um fio de Ariadne para a interpretação da própria vida; pois a vida se caracterizaria ontologicamente como liberdade em relação à matéria, cuja modalidade de existência tem o estatuto ontológico da mera presentidade (*Vorhandenes*) da simples durabilidade e consistência, sendo pura presença em-si (*etwas na sich Vorhandenes*). (Aspas e itálicos do autor).

A partir disso, Jonas buscou considerar o ser em toda sua dinamicidade e pluralidade. Tendo isso em vista, a matriz que melhor poderia representar tal constructo seria o organismo vivo. Seria lá, na raiz, na base do orgânico que se sediaria toda a pujança, ânimo, grandeza e fragilidade da vida.

Pois a matéria *viva* – qualquer que seja seu grau de diferenciação – tem um estatuto oposto à identidade material sem conteúdo interior, puramente *em si*, uma vez que o ser vivente “é algo que se organiza e que é para si mesmo seu próprio fim (*entéléchie*); o ente material inorgânico é uma unidade centrada sobre si mesma. (GIACOIA JÚNIOR, 2019, p. 223. Aspas e itálicos do autor).

Nesta nova concepção, o *ser* passaria a ser considerado enquanto o ser vivo, sobrepujando a concepção heideggeriana, apesar de sorver dela a ideia de que o ser (orgânico) se realiza na temporalidade (de seu espaço vital). O fator preponderante que permite Jonas levar tal consideração a diante é o metabolismo. Este, segundo Jonas, seria a primeira forma de manifestação de liberdade do ser, posto que representa um auto-querer, uma decisão por manter-se existindo, algo completamente novo em relação à pura mesmidade que lhe precedera.

Seria o metabolismo, portanto, o fenômeno originário de toda existência orgânica que, ao lado da autoconstituição do ser vivo, dão forma ao orgânico e, por assim dizer, à vida. Essa noção formal passa a ser basilar para a concepção do vivente, posto que ele só consegue manter sua singularidade funcional (enquanto vivente) a partir da alteração incessante de sua base material, daí porque Jonas (2004, p. 102) afirma que “a forma passa a ser a essência, e a matéria o acidente”. Trata-se, portanto, de, nos moldes deleuzianos<sup>121</sup>, se utilizar da noção de existência de fim em si mesmo do vivente (de Kant), tendo como base Aristóteles, Leibniz e Hume.

---

<sup>121</sup> No sentido de apropriação dos conceitos.

De Aristóteles, extrai a noção de *enteléquia*, onde: *en* (em) + *télos* (fim) + *échein* (ter), referindo-se aos seres que possuem uma finalidade ou meta própria em si mesmos. Por isso, para Giacoia Júnior (2019, p. 224) “*Enteléchie* seria, então, o princípio ativo vigente em todo ser vivo [...]”, posto que todo ser vivo possui um fim<sup>122</sup>, uma meta em si mesmo radicada no metabolismo: manter-se vivo.

De Leibniz e Hume extrai a discussão acerca do ser. Retoma do primeiro filósofo a questão: por que existe o ente e não o nada? E esta é retomada então nos seguintes moldes: algo *deve ser* ao invés de não ser? Isto porque o ente é algo em vez de nada e, se ele é, a pergunta é formulada a partir de seu interior. Sendo assim, formulá-la seria um contrassenso, em termos lógicos, para a totalidade do ente ou do Ser em geral, posto que o que pergunta já é e não pode não sê-lo. Mas a questão feita não possui o condão de questionar acerca da causalidade do mundo. Antes, seu ponto fulcral reside no questionamento acerca do *porquê* da existência. Trata-se de compreendê-la a partir de um prisma justificador: “vale a pena existir”? A busca por tal resposta nos leva ao motivo que validaria a existência. Por certo, parte da resposta pode ser dada a partir do viés teológico (seja enquanto criação ou enquanto autocausação) e, por mais que se tergiverse, neste âmbito, se chegará a uma ideia de bondade (seja do criador, seja da existência) e, portanto, de uma reflexão acerca do valor.

Mas a reflexão acerca deste valor (bondade) atribuído ao existir independe do âmbito teológico, posto que ele se relaciona com a discussão em torno do *dever ser* e, assim, se torna

---

<sup>122</sup> A fim de melhor elucidar tal ponto, reproduzimos aqui o que Jonas afirma em seu *Princípio Responsabilidade*: “O fato de que o ser vivo seja o seu próprio fim não quer dizer que ele possa *estabelecer* finalidades: ele as ‘tem’, dada a sua natureza, a serviço da finalidade autônoma, não escolhida por ele. Ao servir a finalidade de outros seres, inclusive de sua própria progenitura, ele o faz de forma mediada e hereditariamente condicionada, perseguindo assim aquela finalidade autônoma: as finalidades vitais são egoístas do ponto de vista do sujeito. (A subordinação objetiva dessas finalidades individuais às finalidades mais abrangentes da ordem biológica é outra questão.) Somente a liberdade humana permite estabelecer e escolher finalidades, com isso incluindo voluntariamente outras finalidades entre aquelas que lhe são imediatamente próprias, até o ponto do total e incondicional abandono do sujeito a estas últimas”. (JONAS, 2006, p. 152). Mais adiante o filósofo endossa: “Os fins não são obrigatoriamente resultado de escolhas, e ainda menos avaliados de forma comparativa: a ação, como tal, inclusive a animal, é guiada pelos fins, antes de toda escolha, pois as finalidades mais elementares – e o ter finalidade em si – estão implantadas em nós por causa da nossa natureza de seres carentes. (JONAS, 2006, p. 155). De maneira geral, Jonas busca ampliar o lugar ontológico da finalidade como um todo e o sedia em toda a natureza ou, de modo mais preciso, em todo organismo vivo o que, segundo ele, atende inclusive às premissas da própria ciência natural: “De mais a mais, explicar a natureza e compreendê-la não são a mesma coisa. Lembremo-nos que não queremos explicar a natureza com base em fins hipotéticos; queremos mostrar como a existência comprovada de fins na natureza (fins que não a contrariam, portanto) deve ser reconhecida no entendimento do seu conceito. Ao mostrá-lo, deixamos totalmente em aberto a maneira pela qual uma generalizada ‘finalidade’ da natureza atua inconscientemente – não contra ela, mas por meio dela – no interior da engrenagem causal determinista: da mesma forma como a ciência natural frequentemente tem de deixar em aberto o quanto a rede causal, no nível mais elementar das coisas (abaixo de um determinado patamar de grandeza), é realmente rígida ou frouxa, inequívoca ou complexa. A ela, basta que o cálculo quantitativo-determinista dê certo nas regiões mensuráveis, ou seja, que suas equações sejam exatas ou que seu método não seja contestado”. (JONAS, 2006, p. 137. Aspas do autor).

objeto da filosofia. O raciocínio justificador de tal relação segundo o próprio Jonas (2006, p. 102) é:

Pois o valor ou o “bem”, se é que isso existe, é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica imediatamente a continuação de sua existência (ou, caso já exista, reivindica, legitimamente a continuação da sua existência) – e, portanto, justifica uma reivindicação pelo Ser, pelo dever-ser, transformando-a em obrigação do agir no caso em que o Ser dependa da livre escolha desse agir. Deve-se notar que com a simples atribuição de valor ao que existe, não importando o quanto haja desse valor, já se decide sobre a primazia do Ser sobre o nada – pois a este último é impossível atribuir algo, seja valor ou não-valor.

E assim Jonas adentra na discussão humeniana acerca da relação entre ser e dever-ser tendo o valor enquanto categoria facilitadora, mas trataremos disso mais a diante. Por enquanto, basta-nos a consideração do organismo enquanto aquele que reclama para si o valor ontológico da vida, posto que esta é preferível ao não-ser. Mas o assunto não se dá por encerrado. Ao contrário, pois resta a questão dos aspectos relacionais desta vida com o todo do *cosmos*.

Em sua análise interpretativa acerca dessa situação, Jonas inicia seu *Princípio vida* tratando exatamente desta problemática. E vai à raiz do problema, estabelecendo entre a visão panvitalista de mundo própria dos antigos em que tudo era animado (dotado de *anima*) e a morte se apresentava como uma exceção (em muitos casos uma mera passagem para outra forma de vida), contra a visão mecanicista-materialista que se consolidou a partir da modernidade. Nesta última, o *cosmos* se apresenta como sendo dominado pela matéria inerte e, a partir desta, emerge a vida como exceção. Por isso, Eric Pommier assinala que, assim como Heidegger trata do esquecimento do ser, Jonas, desde seus estudos gnósticos, trata do esquecimento da vida. E um dos momentos-chave de tal esquecimento seria o cartesianismo:

À maneira de Heidegger que descobre que a filosofia esquece o ser, de Levinas que constata que nela reina o Mesmo e jamais o Outro ou de Arendt, que assinala que ele coloca de lado a categoria de ação, Jonas diagnostica nela um esquecimento da vida. O cartesianismo representa um momento-chave da história deste esquecimento, uma vez que é com ele que aparece o motivo dessa ocultação e que se oferece à filosofia uma possibilidade, da qual não fará uso de remediá-la. Com efeito, é o dualismo substancial da alma e do corpo que interdita compreender a vida. (POMMIER, 2019, p. 256).

Seria o caso, então, de categorizarmos a vida enquanto um princípio metafísico, tal como empreendera Schopenhauer ou Bergson? Pommier (2019, p. 256), afirma que a posição de Jonas a este respeito é um tanto ambígua, mas que antes de compreendê-la como um princípio, Jonas a tem enquanto fenômeno, ainda que não se deixe de ver nela (na vida) tal tendência metafísica, assim como se percebe ao longo de sua obra. Mas dizer que Jonas

apresenta a vida a partir de um viés fenomenológico, ou seja, que ele intenciona elaborar uma fenomenologia *da* vida, significa dizer que ele intenciona apresentar a vida não apenas na forma como ela nos aparece, mas que a vida é a condição de todo aparecer no mundo, que é ela abertura a “um outro que si-mesmo” (POMMIER, 2019, p. 258) que ela pode fazer aparecer. Ou seja, a vida é “o que aparece em um mundo que ela *faz aparecer* e no seio do qual ela pode *aparecer-se a si-mesma*” (POMMIER, 2019, p. 258). Uma vida *no* mundo e *ao* mundo. O próprio Jonas ilustra muito bem o que se acaba de afirmar quando em seu texto *Deus é um matemático? Sobre o sentido do metabolismo*, diz que o testemunho direto de nosso corpo consegue dizer algo que escapa ao olhar analítico de um Deus matemático: que a vida é autocentrada, que existe como algo relacional, aberta, e que, sem deixar de ser uma unidade, intercambia matéria com o meio para fins de produção de energia interna para a sua manutenção. Em outras palavras, seu agregado material que lhe confere identidade é, a todo momento, alterado, ainda que isto não ocorra de forma homogênea em todos os organismos. Ou seja, no ser vivo impera o que Jonas chama de “surpresa ontológica”, pois nele impera:

[...] uma possibilidade de ser inteiramente nova: a possibilidade dos sistemas materiais de serem unidades do múltiplo não graças a uma contemplação sintética de que elas justamente são objeto, nem graças ao mero encontro das forças que unem suas partes umas às outras, mas sim graças a elas mesmas, por causa delas mesmas e sustentadas continuamente por elas mesmas. A integridade é aqui auto-integrativa em realização ativa: forma não é resultado mas sim causa das acumulações materiais de que ela consiste em momentos sucessivos. Unidade é aqui auto-unitiva por meio da multiplicidade que se transforma. Mesmidade, enquanto dura, é permanente auto-renovação por meio de processo, sustentada no fluxo do sempre outro. É só esta auto-integração ativa da vida que nos fornece o conceito ontológico do indivíduo, em oposição ao meramente fenomenológico. (JONAS, 2004, p. 101).

Ou seja, a vida é, ao mesmo tempo, fenômeno e ontologicamente constituída, posto que a existência a cada momento do indivíduo ontológico, bem como sua mesmidade no durar ou sua alteração no metabolizar existem em função dele próprio a fim de manter sua vida. Por isso, segundo Jonas (2004, p. 101), “a relação do organismo com sua substância material é de duas espécies: os materiais lhe são essenciais segundo a espécie e acidentais segundo a individualidade”, visto que o organismo não se detém em nenhum material no ato da acumulação, mas apenas na manutenção de sua forma, afinal sua própria identidade funcional não coincide com sua substância material. Por isso, Jonas arremata: “a forma orgânica está para com a matéria em uma relação de *liberdade necessitada*” (JONAS, 2004, p. 101). E, ainda que precisemos esclarecer o posicionamento de Jonas acerca da autonomia e independência da

forma<sup>123</sup>, cremos que este possa melhor ser exposto quando vinculado ao problema da liberdade. Sobretudo porque, segundo Jonas (2004, p. 14):

Quando entendido neste sentido fundamental, o conceito da liberdade pode efetivamente servir-nos de fio de Ariadne para a interpretação do que nós chamamos de “vida”. O segredo dos inícios continua cerrado para nós. A hipótese que me parece mais convincente é admitir que já a própria passagem de substância inanimada para substância viva, a primeira auto-organização da matéria em direção à vida, foi motivada por uma tendência a estes mesmos modos de liberdade que se manifestam no mais profundo do ser, e a que esta passagem abriu as portas.

### 2.1.3 O problema da liberdade<sup>124</sup>

Conforme se deu a perceber anteriormente, vida e liberdade encontram-se imbricados ontologicamente no pensamento de Jonas. Esta unidade simbiótica é manifesta naquilo que constitui o próprio ser do orgânico. Estar vivo é não estar inerte, é sobrepujar a pura mesmidade da matéria pelo ânimo característico do vivente. Por isso, este ânimo constitui a forma<sup>125</sup> do ser vivo. E, para manter-se enquanto vivente, esta forma precisa ser autônoma em relação à sua matéria, feito que o metabolismo tão bem realiza<sup>126</sup>. Por isso, em contínuo, afirma:

No ser não-vivo a forma não passa de um estado de composição mutante, de um acidente da matéria, que é permanente. Mas na forma viva, ativa e organizativa, os conteúdos materiais mutantes são estados do seu ser, que permanece idêntico; a variedade daqueles é o âmbito de ação de sua unidade; e em vez de dizer que a forma viva é uma região de passagem da matéria que em cada momento a constituem são fases transitórias do processo da forma que se auto-constitui. (JONAS, 2004, p. 103).

<sup>123</sup> Estas, em última instância, se relacionam com o problema da liberdade.

<sup>124</sup> Nesta passagem abordaremos seu aspecto ontológico tal como Jonas a compreende, posto que os desenvolvimentos de tal compreensão serão melhor desenvolvidos no item 3.3.1 do presente estudo onde se perceberá que, em Jonas, a ideia de liberdade é plural e culmina na noção de uma liberdade transcendente a partir da qual o humano seria capaz da *ação*.

<sup>125</sup> Hans Jonas (2004, p. 102-103) nos dirá que a forma da vida só pode ser encontrada no temporal e nas totalidades de suas funções, isto porque é a temporalidade que constitui o meio da totalidade do ser vivo. Esta temporalidade não se refere àquela presente nos estados da matéria, mas trata-se do elemento qualitativo de representação da forma assumida pela vida. Ou seja, trata-se da conexão entre unidade e multiplicidade de substratos presentes no vivente no ato contínuo de manifestação de seu ser.

<sup>126</sup> De fato, Jonas é enfático a este respeito. Afirma o filósofo já na introdução de seu *Princípio Vida*: “Nas considerações antecedentes já por duas vezes apareceu o conceito de ‘liberdade’: relacionado com a percepção e com a ação. Espera-se que este conceito seja encontrado no terreno do espírito e da vontade, mas não antes; e se em algum lugar ele for encontrado, o há de ser na dimensão do agir e não na dimensão do receber. Porém, se desde o início o ‘espírito’ estiver prefigurado no orgânico, também a liberdade o há de estar. E o que nós afirmamos é que já o metabolismo, a camada básica de toda existência orgânica, permite que a liberdade seja reconhecida – ou que ele é efetivamente a primeira forma de liberdade”. (JONAS, 2004, p. 13).



Por certo, Jonas está a tratar aqui de uma forma primitiva de liberdade que absorve e compreende toda a forma de liberdade posterior. Em suma, trata-se de afirmar que o vivente em sua constituição se revela enquanto ser livre comparado ao estado anterior. Mais ainda, esta matriz de liberdade se mostra enquanto condição de possibilidade de exercício de liberdade posterior, ainda que na argumentação pretérita tenhamos afirmado que seja preciso enfrentar o problema da identidade. Ou seja, como garantir que o ser (vivo) seja ao mesmo tempo materialmente transitório e se mantenha essencialmente o mesmo?

Jonas reconhece que a liberdade básica do organismo consiste numa certa interdependência da forma em relação à sua própria matéria e que, aqueles que leem o mundo a partir de um viés estritamente material, considerariam tal dependência como uma aparência enganosa ou um absurdo. Mas, considerando que não seja mera aparência, a ocorrência de tal feito significaria uma revolução ontológica na história da matéria e, uma vez isto assentado, tal liberdade poderia servir enquanto princípio de todo progresso da história da evolução da vida que, em sua jornada, apresenta outras tantas revoluções e a cada uma delas, novos horizontes cada vez mais complexos de liberdade se abrem (JONAS, 2004, p. 104).

O primeiro passo de tudo isso, como vimos, foi a emancipação da forma por meio do metabolismo<sup>127</sup> e da sua identidade imediata com a matéria. Contudo, e esta foi a razão do questionamento posto, isto significa emancipar-se de todo tipo de autoidentidade fixa da matéria em favor de um tipo de identidade transmitida e funcional, o que Jonas nomeia de identidade orgânica. Nos diz ele:

A partícula de massa, que pode ser identificada por sua posição no espaço-tempo, é simplesmente e sem contribuição sua o que ela é, diretamente idêntica consigo mesma, sem que tenha necessidade de afirmar esta identidade com um ato de seu ser. A auto-identidade do seu momento é a lógica vazia do  $A=A$ ; [...] No permanecer a partícula é sucessivamente “idêntica” graças à continuidade das dimensões – espaço e tempo – em que “sua” sequência ocorre. Ela é esta e não aquela, porque está agora aqui e aquela agora ali; [...] A identidade orgânica, pelo contrário, tem que ser de uma espécie inteiramente diferente. Na precária continuidade metabólica da forma orgânica, com sua permanente troca das partes que a constituem, não se encontra à disposição como polo de referência da identidade exterior nenhum substrato permanente. [...] Uma identidade interior do todo que ultrapasse a identidade coletiva do substrato que a cada momento se faz presente e desaparece tem que incluir a sequência mutante. (JONAS, 2004, p. 104-105. Aspas do autor).

---

<sup>127</sup> De fato, em *Evolution et liberté* afirma Jonas: “Pour notre part, nous allons jusqu'à affirmer que déjà le métabolisme, couche fondamentale de toute existence organique, manifeste une liberté – mieux, qu'il est lui-même la première forme de liberté” (JONAS, 2005c, p. 27-28). “Pela nossa parte, vamos ao ponto de afirmar que já no metabolismo, a camada fundamental de toda a existência orgânica, manifesta uma liberdade – melhor, que ela própria é a primeira forma de liberdade” (Tradução nossa).

Ou seja, a identidade do orgânico se manifesta não apenas enquanto manifestação morfológica exterior, mas se dá desde o interior. Esta se manifesta pela incessante atividade metabólica que, ao fim e ao cabo, busca manter o indivíduo em contínua existência ou, dito de outro modo, intenciona a autocontinuação do ser. É essa ideia de autocontinuação do orgânico que Jonas compreende enquanto “si mesmo”. Por isso, ele afirma que “a identidade entrou no mundo com a vida como tal” (JONAS, 2004, p. 105). Esta identidade se polariza em relação ao resto do mundo do qual herda seu ser mas, ao mesmo tempo, contra o qual luta para não cair na mesmidade do inerte. E nesta luta entre o si mesmo e o mundo, entre dentro e fora, entre sua forma e a matéria da qual depende para manter-se, o que transparece é a liberdade enquanto dado ontológico.

Exatamente por isso Jonas afirma que o conceito ontológico de liberdade não nos aponta para a matéria, já que seus fins não podem ser percebidos, mas para a vida. Por isso afirma:

[...] “liberdade”, neste sentido descritivo, é um traço ontológico fundamental da vida em si; e também como se comprova, o princípio contínuo – ou pelo menos o resultado constante – do seu avanço para graus mais elevados, onde a cada passo liberdade se constrói sobre liberdade, liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais rica sobre liberdade mais simples. (JONAS, 2004, p. 106. Aspas do autor).

Na verdade, a relação entre vida e liberdade em Jonas é tão forte que, ao produzir uma biologia filosófica, afirma que a tarefa desta consistiria em acompanhar o desenvolvimento daquele germe de liberdade nos graus ascendentes do desenvolvimento orgânico. Entretanto, como se deu a perceber, aquele germe de liberdade é profundamente marcado pela necessidade, feito que Jonas não se esquivava em enfrentar.

Jonas afirma que a necessidade acompanha a liberdade inseparavelmente como se fosse sua própria sombra. Por isso, em cada grau de ascensão da liberdade, esta necessidade também a acompanha de forma cada vez mais acentuada. Este poder de agir que o orgânico conquista em relação à matéria se configura, desde o metabolismo, num dever. Por isso, afirma que “Podendo o que pode, ele [o orgânico] não pode entretanto, enquanto existir, não fazer o que pode” (JONAS, 2004, p. 107). Pois, possuindo tal poder ele precisa exercê-lo para existir. Por isso, ele possui a liberdade para fazê-lo, mas não para omitir-se de executá-lo.

Com isto, se evidencia que a soberania da forma em relação à matéria é, ao mesmo tempo, uma sujeição à matéria. Desta feita, a própria liberdade revela a peculiar necessidade do orgânico. Ou seja, impera sobre o orgânico uma necessidade constante, portanto, transcendente, dado que sua liberdade se mostra como disposição ou abertura para o mundo a fim de que tenha sua necessidade saciada.

Nesse processo, o dinamismo da vida se move a partir de um processo dialético que transita da liberdade ontológica (forma-matéria) para o negativo da necessidade biológica (dependência da matéria) e, desta, se move uma vez mais para um positivo mais elevado da transcendência que une as duas em que a liberdade se apodera e, ao mesmo tempo, supera a necessidade pela capacidade que tem de ter o mundo. Por isso afirma:

Noutras palavras, o autotranscender da vida em direção ao mundo, que na sensibilidade o leva ao ter-presente-o-mundo, surge, com toda a sua promessa de estágios mais elevados e mais amplos, da antinomia entre liberdade e necessidade, radicada no ser do organismo como tal. (JONAS, 2004, p. 108).

Este caráter da necessidade inerente da vida, dado pela relação com o estranho transformado em algo próprio pelo metabolismo, revela um autotranscender que só é possível mediante a existência do polo da necessidade. Este ser-dependente que ao mesmo tempo se autossupera revela que, na vida, a intencionalidade se mostra como uma constante e, posto que é capaz de atingir fins é, também, dotada de valor em si (como veremos mais adiante). Em suma, a liberdade é um dado ontológico presente no vivente e maximizado no humano que toma consciência de tal dado e o exerce a partir de sua peculiaridade idiossincrática voluntariosa e racional. É exatamente sobre esta tensão entre ser e não-ser e sua relação com o dever-ser que nos voltaremos agora.

#### 2.1.4 A tensão entre ser e não-ser e sua relação com o dever-ser

Hans Jonas, já na introdução de seu *Princípio Vida* afirma que o organismo vive numa tensão constante entre ser e não-ser, posto que tal organismo possui seu ser apenas de modo revogável. Tal condição é imposta a ele por conta do metabolismo<sup>128</sup>, fator que a todo momento

---

<sup>128</sup> Mas por que o metabolismo? E, antes disso, por que pensar o organismo vivo? Porque Jonas entende que é este organismo vivo a unidade integradora da ontologia e o que garante tal unidade é a *forma* que o constitui (ser vivo). Por isso, afirma: “Mi tesis era que la esencia de la realidad se expresa del modo más acabado en la existencia física del organismo, no en lo átomo, no en la molécula, no en el cristal, tampoco en los planetas ni en los astros, etc., sino en lo organismo vivo, que es sin duda cuerpo, pero que esconde en su seno algo que va más allá del mero ser mudo de la materia. Sólo si partimos de este punto es posible formular una teoría del ser. Tenía claro que a partir de ahí debía seguir investigando y rastrear las consecuencias. De ahí que el libro termine con un epílogo sobre por qué una filosofía de lo orgánico debe conducir forzosamente a una ética, que en el fondo ya se encuentra allá en ciernes, pero que requiere un desarrollo. Era una especie de promesa de que en adelante iba a esforzarme por construir una ética fundamentada desde lo orgánico”. Em livre tradução: “Minha tese era de que a essência da realidade se expressa da maneira mais acabada na existência física do organismo, não no átomo, não na molécula, não no cristal, não nos planetas, não nas estrelas, etc., mas no organismo vivo,

atua sobre o ser a fim de que o vivente não recaia em seu contrário. E é exatamente a isto que Jonas se refere quando afirma a riqueza e a miséria do metabolismo. Nos diz ele:

Com este duplo aspecto do metabolismo – sua riqueza e sua miséria – o não-ser entrou no mundo como uma alternativa contida no próprio ser; e só assim “o ser” alcança um sentido mais claro: afetado no mais íntimo de si pela ameaça de sua própria negação, o ser tem que afirmar-se, e um ser afirmado é existência como desejo. (JONAS, 2004, p. 14).

Ou seja, o não-ser adentra no mundo enquanto possibilidade potencial do ser que, para não sucumbir, luta. É exatamente este o ponto que Jelson Oliveira (2011, p. 48) salienta quando afirma que é neste momento que se situa o difícil caminho proposto por Jonas ao tentar elaborar um princípio ético a partir de um princípio ontológico, ou seja, que “no caso da vida, o seu ‘ser’ é seu ‘dever-ser’”. Ser vivo, portanto, consiste em “estar suspenso sobre este abismo” (JONAS, 2004, p. 15), numa relação polar das antíteses básicas entre ser e não-ser, eu e mundo, forma e matéria, liberdade e necessidade. Essas dualidades (e não dualismo), segundo Jonas, são formas de relação e toda relação desta natureza são aspectos de transcendência e toda transcendência é um ultrapassar-se. A intenção de Jonas é demonstrar a existência de tal transcendência por meio da articulação destas polaridades no organismo vivo, ainda que neste elas se apresentem de forma rudimentar. Caso consiga isto, afirma Jonas, terá conseguido tornar verdadeira a afirmação de que o espírito se encontra prefigurado na existência orgânica enquanto tal (JONAS, 2004, p. 15). E, caso seja possível apresentar tal prefiguração, restará posto que a natureza seja capaz de estabelecer fins e, por isso, dotada de dignidade e de valor em si mesma.

Apesar de tal temática ser essencialmente posta por Jonas na segunda fase de desenvolvimento de seu pensamento, ela já aparece na relação filosófico-teológica por ele realizada em sua primeira fase filosófica. De fato, em sua obra de 1930, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, o filósofo ainda se valendo da aplicação do método existencial heideggeriano para análise do fenômeno religioso gnóstico-cristão primitivo, afirma que:

[...] o ser-aí é a atualização viva e unitária do incompatível; [...] justamente nessa motilidade consiste sua existência: só porque é e no caso em que é essencialmente livre, pode não sê-lo; somente na medida em que existe, ou seja, implementa

---

que é sem dúvida um corpo, mas que esconde em seu seio algo que vai além do mero ser mudo da matéria. Somente se partirmos deste ponto é possível formular uma teoria do ser. Ficou claro para mim que a partir daquele momento eu tinha que continuar minha pesquisa e rastrear as consequências. Assim, o livro termina com um epílogo sobre por que uma filosofia do orgânico deve necessariamente levar a uma ética, que basicamente já está em construção, mas que requer desenvolvimento. Era uma espécie de promessa de que a partir de agora eu me esforçaria para construir uma ética baseada no orgânico”. (JONAS, 2005a, p. 341. Tradução nossa).

plenamente sua falta essencial de liberdade, é livre. (JONAS, apud, TIBALDEO, 2019, p. 190).

Esta tese foi posteriormente melhor desenvolvida por Jonas após o *insight* filosófico que a II Guerra Mundial lhe provocou, ensejando-lhe a produção de sua filosofia da vida. É no vivente que Jonas aloca as esperanças de reintegrar uma ontologia despedaçada, pois enxerga nele aquela unidade integradora capaz de viabilizar a construção de uma teoria do ser uniforme.

A categoria ontológica fundamental que permite a Jonas realizar tal feito é a categoria de *forma*. Ou seja, o ser vivo é, sobretudo, sua forma. Ela é entendida aqui enquanto unidade integradora que catalisa a matéria em vistas da elaboração e manutenção do organismo vivo. Em termos gerais, pode soar como redundante ou circular (mas não esqueçamos que Jonas está a buscar, inicialmente, aquela unidade ontológica integradora), isso significa dizer que a forma do vivente consiste em estar vivo. Disto, porém, resultam algumas considerações que Jonas utiliza para fortalecer sua tese.

A primeira consiste no fato de que, por perceber cada ser vivo como uma unidade centrada em si mesmo e, pelo fato de sua forma, *per se*, exigir que seu ser seja, ao mesmo tempo, sua função e seu ser, Jonas consegue apresentar o vivente não apenas como um dado fenomenológico (posto que cada ser vivo, individualmente, goza e padece da forma que o constitui sem a qual deixa de sê-lo, posto que estaria morto) mas, sobretudo, como um dado ontológico.

A segunda, consiste no fato de que, a partir do metabolismo presente no vivente, Jonas encontra o dado fundamental que permite à *forma* do organismo torná-lo naquilo que ele é. Por meio do metabolismo, pela primeira vez, adentra-se no universo um princípio ontológico completamente novo, a liberdade. Ele permite que a substância viva deixe de ser um aglomerado de matéria, necessária para a composição de sua forma, mas não para sua autoidentificação (posto que estar vivo consiste num constante intercâmbio da matéria o que implica em dizer que sua identidade reside em sua *forma* organizadora desta matéria, já que esta última está em constante alteração – ainda que tal alteração se faça com fins de manutenção da *forma*, o que poderia soar paradoxal, mas não o é, visto que o fito consiste na manutenção desta *forma*).

A terceira consideração, decorrente das anteriores, reside no fato de que esta liberdade nascente (e seu posterior desenvolvimento no longo entrelaçamento da cadeia orgânica) é uma *liberdade necessitada*. Aquela liberdade presente no organismo por meio do metabolismo não apenas se efetiva como se impõe. Trata-se de uma tarefa necessária já que ela existe em vistas

da efetivação constante da *forma*. É essa necessidade que acentua a tensão constante entre ser e não-ser já nas raízes do vivente.

A quarta consideração vincula-se à anterior. Uma vez que a matéria resultou na existência da forma de vida (a qual é essencialmente marcada pela liberdade) se faz necessário admitir a presença de uma espécie de *teleologia* presente na natureza. Ainda que não se trate de algo externo à natureza, mas de uma regulação interna cujo resultado foi o vivente o qual, uma vez existindo, se complexificou bem como expôs tal regulação em uma sucessão de graus cada vez mais ascendentes compondo uma verdadeira hierarquia de formas vivas.

A quinta consideração refere-se ao humano enquanto herdeiro deste processo de complexificação das formas de vida. É bem verdade que tal complexificação presente no humano revela, ao mesmo tempo, tanto uma continuidade daquele dinamismo ontológico interno quanto uma descontinuidade dada a sua “liberdade transanimal”<sup>129</sup>, a qual evidencia um hiato metafísico deste em relação ao mundo sem que tal hiato, contudo, tenha o condão de hipostasiar o humano em substâncias polares opostas como empreendera Descartes.

Como animal, portanto, enquanto vivente, o humano também goza e padece daquela liberdade necessitada e também vive sobre a tensão entre ser e não-ser. Aliás, a morte é encarada por Jonas (2009, p. 265) enquanto “atributo essencial da vida”. Ou seja, não se trata de uma definição que conduz a uma possibilidade (o vivo pode morrer). É neste sentido que Jonas (1998a, p. 19) afirma que “A vida não é mortal apesar de ser vida, mas sim *pelo fato* de sê-lo, por sua constituição originária”<sup>130</sup>. E o humano também padece desta condição.

Como dissemos anteriormente, no vivente, seu “ser” é também já seu “dever-ser”. E isso garante com que a *forma* vivente se mantenha e não recaia em seu contrário. Mas há, ainda, um outro tipo de “dever-ser” com o qual Jonas terá que se deparar, aquele de natureza moral. Aliás, para sustentar sua teoria da responsabilidade, Hans Jonas terá, necessariamente, que lançar mão de um lastro axiológico, tal desafio será agora exposto.

---

<sup>129</sup> Hans Jonas em, *Pensar sobre Dios y otros ensayos* afirma que o fato do ser humano pertencer ao reino animal não nos impede de perceber que este também se diferencia dos demais animais. Aliás, afirma Jonas que isto não nos impede de “[...] perceber em él algo transanimal y ver en ello su esencia própria”, em livre tradução: “[...] perceber nele algo de transanimal e ver nisto sua essência própria” (JONAS, 1998, p. 39). Esta perspectiva transanimal permite, ao mesmo tempo, que o humano se perceba enquanto animal entre os demais e, ao mesmo tempo, distinto deles. Jelson Oliveira (2011, p. 53) afirma que o termo “trans” aglutinado ao termo “animal” indica, na verdade, movimento, seu atravessamento, seu pertencimento e sua ruptura. Trata-se de um através que é, simultaneamente, um para-trás e um para-além. Contudo, essa supranatureza não nos permite interpretar o humano a partir de um abismo que o separe tanto do animal quanto da natureza (o que, de certo modo, fora feito por Descartes, ao considerar o humano essencialmente enquanto ser de *cogito*, restando aos animais e à natureza como um todo o esvaziamento de qualquer consideração espiritual).

<sup>130</sup> O texto em língua estrangeira é: “La vida no es mortal a pesar de ser vida, sino *por el hecho* de serlo, por su constitución originaria”.

## 2.2 Bases axiológicas

Como mencionado em suas *Memórias*, Jonas (2005a, p. 341) apresenta a existência física do organismo vivo como elemento essencial mais acabado da realidade. Exatamente por conta disso, seria impossível excluí-lo de toda e qualquer reflexão que se disponha a pensar acerca do Ser em sua completude. Portanto, para Jonas, pensar o Ser consiste, necessariamente, em pensar naquilo que constitui seu substrato básico, ou seja, o vivente e todo seu amálgama relacional com o mundo natural donde procede e de quem depende para que sua *forma* se mantenha.

Este Ser, segundo Jonas, possui uma dupla relação com o dever-ser. Uma interna ao próprio vivente, posto que sua liberdade ontológica (que ao mesmo tempo é sua marca distintiva enquanto vivente – estar vivo é, necessariamente ser portador deste tipo de liberdade) é uma liberdade necessitada. Isto indica que ele é livre para fazer, mas não o é para não fazer. Que seria este fazer? Metabolizar, interagir com o meio a fim de que permaneça vivo. Nesse sentido, não seria estranho dizer que o ser se quer enquanto ser e a prova disso é sua luta constante para manter-se existindo a fim de não recair no horizonte do não-ser.

A segunda relação do ser com o dever-ser é, de certo modo, externa ao organismo, mas, ao mesmo tempo, dependente do seu existir enquanto tal, pois trata de uma reflexão axiológica: existiria a possibilidade de que o vivente possua algum valor em si? Tal questionamento se vincula à ideia de que se o ser existe presume-se que seu existir seja melhor que o nada, posto que nada pode se esperar do nada, inclusive qualquer tipo de consideração valorativa. Disto se depreende que o ser vivo comporta em si uma dimensão axiológica e, portanto, que guarde em seu ser um dever-ser desta ordem.

Em virtude desta dupla conotação do dever-ser e, por assim dizer, da ideia de valor a ela atinente, Jonas entende que precisa pensar acerca do *status* objetivo do valor, feito sobre o qual doravante nos debruçaremos.

### 2.2.1 A questão do valor em Hans Jonas

Hans Jonas assume a tarefa de apresentar um argumento racionalmente válido que fundamente objetivamente o *status* de valor. Tal argumento é apresentado pelo filósofo a partir

de um duplo movimento: um sediado na ideia de fim em si mesmo; outro, ancorado na ideia de valor em si.

Neste sentido, a fim de elucidar o primeiro movimento, aquele centrado na ideia da existência de algo que possua um fim em si mesmo, Hans Jonas se vale de algumas metáforas ou, melhor dizendo, de quatro imagens que, segundo o filósofo, elucidariam sua posição. Trata-se da metáfora do martelo, do tribunal, do andar e do órgão digestivo.

Conforme se dá a perceber, Jonas organiza as imagens supramencionadas em pares conceituais. O primeiro, composto pelo martelo e pelo tribunal, referem-se a artefatos, enquanto o segundo par, formado pelo andar e pelo órgão digestivo está centrado em aspectos naturais.

Na primeira imagem, a do martelo, Jonas afirma que sua finalidade faz parte de seu conceito e ambos, na verdade, precedem sua existência, posto que a finalidade do martelo é “poder-se-martelar-com-ele: foi criado com esse fim e para ele; esse fim faz parte de seu Ser” (JONAS, 2006, p. 109). Todavia, o seu conceito que era a causa constitutiva de seu Ser, não lhe pertence, mas àquele que o fabricou e isto é intransferível. Destarte, tanto o martelo quanto todos os utensílios são destituídos de um fim em si mesmo.

Outra é a situação do tribunal. Este, por ser um artefato, portanto, o conceito que lhe dá sentido precede sua existência (e aqui ter-se-ia uma série de conceitos fundamentais: justiça, direito, lei, ordem...). Todavia, no tribunal, tais conceitos não apenas o precedem, mas atravessam-no. O próprio objeto em questão possui uma composição específica: sujeitos humanos. Estes elementos que o compõem (ou seja, as diferentes partes que lhes dão forma) querem a execução da finalidade para qual aquele artefato foi criado. Neste caso, não há distinção entre ser produtor e produto. Por isso, neste caso, diferente do martelo, estamos diante de um aparato que sustenta finalidades, posto que apenas assim seu funcionamento se adequaria aos seus conceitos causadores. Mais ainda, nesta situação, temos a presença tanto de uma finalidade objetiva (dado que se trata de um aparato), quanto de uma finalidade subjetiva (já que os membros do tribunal precisam se apropriar dos conceitos a serem perseguidos). Percebe-se, portanto, que, diferentemente do objeto físico, o objeto social não tem sua existência dissociada de sua finalidade (o martelo não utilizado poderá continuar a existir, já o tribunal não). Assim, pode-se dizer que o fim do primeiro objeto é externo a ele, já o do segundo não. Entretanto, a finalidade interna presente no tribunal não nos permite afirmar que Jonas tenha alcançado a noção central de fim em si mesmo, pois nesta argumentação ainda prevalece a tese de que o fim de algo é mera atribuição humana.

A fim de superar esta dificuldade, Jonas recorre ao segundo par conceitual. Agora, de ordem natural. Neste novo par é possível perceber que a execução das ações pode se dar tanto



de modo voluntário quanto involuntário. Como afirma Jonas, anda-se com as pernas, mas não são as pernas que andam, mas o caminhante que anda com elas e ele é livre para andar ou não. Nessa situação, nos aproximamos do martelo, uma vez que a execução do seu fim depende da vontade que o executa. Perna e martelo executam seu fim, respectivamente, no andar e no martelar. Entretanto, no caso do caminhar, caminha-se para, ou seja, há um fim subjetivo previamente estabelecido e, por isso, uma relação simbiótica entre fins e meios. Entretanto, esta relação já não seria tão nítida no agir animal, posto que para se compreender melhor tal relação seria preciso adentrar na discussão em torno do problema da subjetividade<sup>131</sup>. De qualquer maneira, fato é que, em Jonas (seja no humano, seja no animal) a presença da dimensão subjetiva é indiscutível, a questão que fica, porém, é: até que ponto é possível aproximar subjetividade e finalidade, já que a função orgânica pode ser entendida, ao mesmo tempo, tanto como algo voluntário quanto involuntário?<sup>132</sup> Jonas dá a esta questão uma resposta hipotética. Afirma que persiste uma finalidade em toda a dinâmica orgânica, já que em toda a cadeia de ações orgânicas existe um autêntico movimentar-se em vista da realização efetiva de cada órgão (o coração bate para, os músculos movimentam-se para, os pulmões respiram para...) e isto, segundo Jonas, está para além do que defende o paralelismo psicofísico<sup>133</sup>, o epifenomenalismo<sup>134</sup>, a teoria cibernética<sup>135</sup> ou o emergentismo<sup>136</sup> já que tais teorias não conseguem superar o materialismo, nem o dualismo da relação corpo-alma. Destarte, afirma Jonas, resta posto que a eficiência dos fins não está vinculada à racionalidade e, por isso, ao humano.

A quarta imagem apresentada por Jonas em busca da efetivação da argumentação da existência de um fim em si no qual possa ancorar a ideia da existência de um valor objetivo (entendido aqui enquanto existente na própria coisa o que exigiria, portanto, que seu ser deva-ser) consiste no órgão digestivo. Neste sentido, argumenta Jonas que “Todo órgão em um organismo serve a um fim, o qual ele realiza ao funcionar. O fim abrangente, a serviço do qual

---

<sup>131</sup> Acerca disso, conferir o item 3.3.1 *Aprofundando a discussão em torno do problema da liberdade em Jonas*, do presente estudo. De modo mais específico o debate traçado entre liberdade e subjetividade.

<sup>132</sup> Já que minhas funções sensoriais, bem como os órgãos que tornam meu corpo vivo atuam independentemente de minha vontade.

<sup>133</sup> Doutrina que afirma que os processos físicos e psíquicos estariam em paralelo, o que não lhes permitiriam interagir entre si (ABBAGNANO, 2007, p. 865-866).

<sup>134</sup> Defende que eventos mentais são efeitos de processos físicos. Entretanto, tais eventos mentais seriam incapazes de afetar eventos físicos e até mesmo outros eventos mentais já que eles seriam o término absoluto das redes causais (ABBAGNANO, 2007, p. 390).

<sup>135</sup> Afirma que a mente seria um aparato mecânico e, por conta disso, todas as ações humanas se resumiriam às causas materiais e eficientes (ABBAGNANO, 2007, p. 154-156).

<sup>136</sup> Sustenta que a consciência surge em um momento oportuno quando a natureza alcança certo nível de evolução.

se encontram todas as funções específicas, é a vida do organismo como um todo” (JONAS, 2006, p. 129). Entretanto, isto não nos permite confirmar a existência de nenhum tipo de teleologia na ação dos organismos, isto porque a gênese dos mesmos e seu desenvolvimento vinculam-se à ideia de *ontogenia* (crescimento do indivíduo), o que implica em dizer que tais indivíduos são frutos das determinações contidas no germe do qual descendem; e de *filogenia* (desenvolvimento da espécie), ou seja, as espécies se constituem a partir de uma mecânica mutacional que pode se efetivar a partir da emergência de fatores aleatórios processados no interior dos genes, bem como pelas determinações inerentes às idiosincrasias destes mesmos genes. O evolucionismo defende a existência das duas dinâmicas de modo concomitante. Em ambos os casos se excluem qualquer tipo de teleologia, resultando na admissão de que os fins estariam submetidos à consciência.

Mas o foco de Jonas na utilização desta imagem reside no seguinte movimento argumentativo: i) o órgão digestivo revela uma certa aproximação entre o ser humano e o ser máquina; ii) as máquinas não possuem um fim em si mesmos, mas naqueles que as fabricaram; iii) disto resultaria que o humano não poderia ser dotado de fim em si mesmo. O que é obviamente falso, e o é porque, segundo Jonas, este é um argumento centrado apenas na aparência, posto que sobre o ser humano (e, segundo Jonas, sobre todo organismo) incide um fator que não está presente na máquina, a subjetividade.

Mas, questiona Jonas, seria possível falar em subjetividade em seres não dotados de consciência ou em ações orgânicas realizadas a despeito da consciência? Em último caso, trata-se de refletir acerca da relação entre consciência e matéria. A fim de responder a esta questão o filósofo recorre tanto à interpretação dualista quanto à teoria monista da emergência.

Quanto à interpretação dualista seu argumento-chefe nesta seara sedia-se na *doutrina da ingressão*. Esta afirma que a “alma” se apoderou de certas configurações da matéria que lhe eram favoráveis. Ou seja, defende a ingressão da alma na natureza a partir de um momento oportuno no processo evolutivo. Esta explicação assume a configuração de um dualismo radical, pois pressupõe que a alma estivesse sempre presente, aguardando apenas o momento oportuno para se revelar fisicamente, o que contraria a racionalidade já que, como afirma Jonas (2006, p. 131) “[...] existe matéria sem espírito, mas não espírito sem matéria”.

No que se refere ao emergentismo, este defende que alma e espírito emergem da própria natureza desde que as condições materiais adequadas assim o permitissem (apesar de não estarem causalmente vinculados na origem, ou seja, matéria e espírito não precisariam ter a mesma causa) e, deste modo, os seres dotados de tais características pertenceriam a uma modalidade de existência complementar à natureza. Ou seja, uma vez que a matéria viesse a

assumir certo grau de organização ela estaria apta a dar um salto qualitativo. Desta forma, a alma não poderia ser concebida como algo totalmente estranho ou alheia à natureza, já que tal emergência seria fundamentalmente imanente.

Todavia, esta última doutrina também padece de uma falha mortal. Ela afirma que a matéria modificada após o salto qualitativo se apresentaria como algo novo, não-idêntico ao que era antes. Dessa forma, representaria uma descontinuidade ao que fora, sobrepujando, desse modo, a validade da causalidade. Conforme afirma Lima (2013, p. 27):

Uma vez emergida a consciência a partir de uma nova estrutura material, esta estrutura, no entanto, funciona de modo independente da consciência, de modo que o caráter final da consciência reduz-se a ela mesma, o que é contraditório, dado que a sua origem, tal como postula a teoria, advém de um salto qualitativo da estrutura material.

Ou seja, uma vez rompido onexo causal entre matéria qualitativamente superior e sua forma precedente, resta como consequência de que o inferior pode ser analisado a partir do superior e mais rico sem, contudo, admitir que o inverso também possa ser efetivado. Ou seja, não nos seria permitido inferir a partir do inferior as características do que é superior uma vez que este último não representaria uma continuidade causal em relação ao primeiro. Por isso, afirma Jonas (2006, p. 133):

Quando a teoria da emergência defende seriamente a alteridade essencial desse nível superior, ela tem de se combinar com alguma forma de paralelismo psicofísico ou de epifenomenalismo – de modo geral, com a tese da impotência da consciência como uma qualidade pura, e esta nós já refutamos.

Deste modo, a proposta de Jonas é que o emergentismo assuma que aquilo que aparenta ser um “salto” é, na verdade, uma continuação. Desse modo, “o fruto encontra-se pré-formado na raiz”(JONAS, 2006, p. 133), de tal forma que o “novo” recém-surgido não seria assim tão novo já que ele seria o fruto de uma disposição positiva e de uma tendência seletiva para sua manifestação final e, neste caso, a teleologia não estaria eliminada da natureza pré-consciente. Ou seja, seria possível falar em uma finalidade presente na natureza, independente da existência da consciência. Afinal, a própria ciência natural ao primar pela abordagem causal de cunho mecanicista-determinista negligencia a dinâmica quântica operada no microcosmos. A ela interessa apenas que seus cálculos possam ser corroborados a partir de uma suposta realidade-padrão. Esta negligência do micro atuante e presente na forma viva revela que a ciência natural não consegue responder a todas as questões acerca da natureza, e aquela lacuna deixada no microcosmos pode ser encarada enquanto o umbral onde se processam os primeiros passos de

liberdade e, por isso, de subjetividade, portanto, o germe da capacidade finalística no mundo natural.

Lembre-mos que não queremos explicar a natureza com base em fins hipotéticos; queremos mostrar como a existência comprovada dos fins na natureza (fins que não a contrariam, portanto) deve ser reconhecida no entendimento de seu conceito. Ao mostrá-lo, deixamos totalmente em aberto a maneira pela qual uma generalizada “finalidade” da natureza atua inconscientemente – não contra ela, mas por meio dela – no interior da engrenagem causal determinista: da mesma forma como a ciência natural frequentemente tem de deixar em aberto o quanto a rede causal, no nível mais elementar das coisas (abaixo de um determinado patamar de grandeza), é realmente rígida ou frouxa, inequívoca ou complexa. A ela, basta que o cálculo quantitativo-determinista dê certo nas regiões mensuráveis, ou seja, que suas equações sejam exatas ou que seu método não seja contestado. Isso é perfeitamente compatível com uma teleologia subjacente ao curso dos acontecimentos. Estamos afirmando que a ciência natural não diz tudo sobre a natureza: disso é testemunha mais cabal a sua incapacidade de dar conta, a partir de suas premissas, do fenômeno da consciência, ou mesmo do caso mais elementar do sentir [...]. (JONAS, 2006, p. 137, aspas do autor).

Mas Jonas insiste em questionar: faz sentido falar de um fim que não seja de natureza mental? Ou seja, o sistema digestivo, as células do corpo ou o próprio processo evolutivo estariam dotados de uma capacidade finalista? Jonas responde a essa questão afirmando que se procedêssemos com uma regressão contínua desde o homem até o momento em que a noção de consciência desaparece, este desaparecimento não significaria um fim da noção de sensibilidade. É neste sentido que afirma:

Considerando a matéria inanimada e sua distribuição no universo, eu preferiria acreditar em uma subjetividade sem sujeito, isto é, na disseminação de uma interioridade germinal através de incontáveis elementos individuais, em vez de uma unidade inicial em um sujeito total metafísico. (JONAS, 2006, p. 139).

Ou seja, há em Jonas a defesa de que a subjetividade surge no mundo natural e neste se desenvolve de modo contínuo e o que testemunharia tal assertiva seria o vivente, gerado *pela e na* natureza. Ao gerar a vida a natureza manifesta ao menos um determinado fim, que é a própria vida. Ou seja, a natureza a quis. Não enquanto algo pré-figurado ou enquanto um dado pré-estabelecido, mas trata-se de um querer inerente à natureza em sua marcha de constante autossuperação, de constante dispor-se a. E ainda que o primeiro passo, dado a partir da associação das moléculas orgânicas, tenha sido um mero acaso e não a execução de um fim previamente estabelecido, a partir deste ponto a tendência à evolução e à existência em suas criações torna-se cada vez mais visível. Por isso, Lima (2013, p.30) afirma:

E ainda que a noção de fim se origine a partir do “acaso” da vida, isto já é suficiente para estender o conceito de finalidade para além de toda a consciência humana ou

animal e até do mundo físico, de modo que permaneceria em aberto até onde se estenderia seu domínio, podendo estender-se às formas mais elementares do Ser que se encontram abaixo do mundo vivo. (aspas do autor).

Mas daí resta a questão seguinte: uma vez encontrada uma ideia de finalidade presente na natureza, esta ideia pode nos dar alguma garantia em termos de fundamentação dos valores? A universalidade da ocorrência de finalidades no seio da natureza lhe confere validade axiológica? Conseguimos extrair algo para a ética que defende que valores devem se tornar fins ao comprovarmos que o fim já se encontra factualmente presente na natureza e, mais ainda, está contido na natureza das próprias coisas? Poderia a natureza legitimar fins pelo fato de os possuir? Em suma, o existir pode justificar o dever?

Para responder a tais questionamentos, Jonas inicia afirmando que só se pode dizer que existam valores no mundo porque nele também existem fins e, ratifica enfaticamente que “não se pode mais falar de uma natureza ‘livre de valores’” (JONAS, 2006, p. 144). De maneira geral, o que se verá será Jonas associando *bem* e Ser, situando o primeiro no segundo. A consequência lógica dessa associação é que se o valor está situado no Ser, e se a natureza possui valores, então a natureza (da qual participamos) exige de nós o reconhecimento de tais valores nela presentes. Ocorre que isso não dá de forma direta, como afirma Jonas (2006, p. 146):

Logo, a nossa demonstração de que a natureza cultiva valores, uma vez que cultiva fins, e que portanto ela seria tudo, menos algo livre de valores, ainda não respondeu à questão sobre se fica ao nosso bel-prazer ou se é nossa obrigação concordar com a sua “escolha de valores”: logo, para exprimi-lo paradoxalmente, a questão de saber se os valores inegavelmente estabelecidos pela natureza e para a natureza também são valiosos (e até mesmo saber se o fato em si de ter valores é algo valioso!) – único caso em que seria obrigatório concordar com eles.

Destarte, se se pode radicar o valor no Ser de modo que se possa afirmar sua existência de modo independente à de uma vontade subjetiva, então tal valor exige que aquela vontade efetive sua realização tornando-se, assim, um imperativo.

De maneira geral pode-se dizer, seguindo Jonas, que a natureza não está isenta de valores, posto que ela cultiva fins e, se assim o é, isto se dá porque tais fins são “preferíveis” de serem realizados. Desta feita, sua realização se apresenta como um “melhor”, enquanto sua não-realização seria um “pior”. Ou, como afirma Jonas (2006, p. 150), “Podemos reconhecer um bem em si na capacidade como tal de ter finalidade, pois se sabe intuitivamente que ela é infinitamente superior a toda falta de finalidade do Ser”. E a finalidade que o Ser se estabelece visa sua autoafirmação em relação ao não-Ser. Trata-se de um ato de declaração em favor de si mesmo e contra o nada, e a forma mais enfática de tal declaração reside exatamente na

emergência da vida, pois é ela um confronto explícito mantido entre Ser e não-Ser. E, como disse Gonçalves Dias, poeta maranhense em seu famoso poema *Canção dos Tamoios*, “Viver é lutar. A vida é combate”. E, se combate, tem-se um fim, um bem em favor do qual se luta. Mas o que Jonas entende por bem?

### 2.2.2 O bem segundo Jonas

Acerca da noção de bem defendida por Jonas é esclarecedora a seguinte passagem presente em seu *Princípio Responsabilidade*, exatamente no capítulo referente ao bem, ao dever e ao ser, elementos que se interligam para compor sua teoria da responsabilidade:

Se a natureza cultiva finalidades ou objetivo, como agora supomos, ela também atribui valores. Pois, independentemente da forma como ela estabelece suas finalidades e as persegue, alcançá-las constitui um *bem* e fracassar constitui um *mal* (JONAS, 2006, p. 149. Itálico nosso).

Esta distinção é crucial para Jonas pois será a partir dela que o filósofo iniciará o que ele chama de “imputabilidade de valor”. Ou seja, ela é o ponto inicial donde se descortinará toda a gama de valores posteriores. Entretanto, reconhece Jonas, no interior da busca estabelecida pela finalidade que reconhece apenas a derrota ou o fracasso (como seria o caso da natureza) não é possível que se faça um julgamento acerca do *bem* da finalidade. De maneira geral, como fora dito anteriormente, nessa busca só seria possível reconhecer a prevalência de um “melhor” ou de um “pior”, e não que exista nela um *bem* que exija nosso assentimento. Além disso, um bem se apresenta como um dever-ser; mas faria sentido tratar como um dever-ser algo que promove por si mesmo a sua realização seja por meio da pulsão, do instinto ou da vontade? O que resta disso não seria a consideração de que a finalidade se impõe, independentemente da existência ou prevalência de um dever?

Para responder a tais questionamentos Jonas realiza um movimento conceitual concentrado em oito passos: 1) Apresenta a finalidade como um bem em si; 2) Uma vez isto posto, dispõe a autoafirmação do Ser na finalidade; 3) Em seguida, afirma o “sim” da vida como um “não” enfático ao não-ser; 4) Enquanto vivente, o humano assume o “sim” ontológico emitido pela vida como um dever; 5) Entretanto, este humano é dotado de querer, resultando na problemática situação em que o dever se distinga do querer; 6) A fim de resolver tal

problemática resta discorrer acerca do “valor” e do “bem” levando em conta a dinâmica da vontade; 7) Uma vez isto posto retoma a discussão acerca da relação entre bem e Ser, alocando o primeiro no segundo e, por isso, destacando a predominância da “causa”; 8) Por fim, trata do aspecto emocional da moral na teoria ética da atualidade. Vejamos como o filósofo realiza tais procedimentos.

Acerca do primeiro passo, Jonas inicia questionando: aquilo que é válido para uma finalidade determinada será igualmente válido para o caráter ontológico de um Ser? A intenção do questionamento é apresentar a existência do bem em si radicado na capacidade de estabelecer finalidade, posto que só pode existir finalidade mediante a facticidade da existência e o bem, por sua vez, só pode existir no bojo de tal facticidade. De qualquer modo, afirma Jonas (2006, p. 150) que “Podemos reconhecer um bem em si na capacidade como tal de ter finalidade, pois se sabe intuitivamente que ela é infinitamente superior a toda falta de finalidade do Ser”. A consequência analítica deste conceito formal de bem em si é de que dele emana um dever, posto que desse primeiro bem que se autovalida decorrem todos os demais.

Todavia, afirma Jonas, pelo fato do conteúdo deste primeiro bem estar ancorado na realidade, sua dignidade axiomática decorre tão-somente da superioridade da finalidade sobre a falta de finalidade. Jonas reconhece que é impossível comprovar o caráter axiomático de tal raciocínio (assim como a autoescolha do Ser no qual tal raciocínio se baseia). Entretanto, afirma o filósofo, tal proposição dispõe de evidências intuitivas próprias e estas são apresentadas nos passos seguintes do movimento conceitual que estamos abordando.

Por isso, o segundo passo refere-se à autoafirmação do Ser na finalidade. Ou seja, aquela autoafirmação apresenta validade intuitiva, posto que em última análise centra-se na ideia de que, em cada finalidade, o Ser se declara em favor de si contra o nada. Vejamos o que diz o filósofo a este respeito:

A busca da finalidade, cuja efetividade e eficiência no mundo devemos considerar como estabelecidas [...], deveria ser encarada como auto-afirmação fundamental do Ser, que se coloca em termos absolutos como sendo melhor que o não-Ser. Em cada finalidade o Ser declara-se a favor de si, contra o nada. Contra esse veredicto do Ser não há réplica, pois mesmo a negação do Ser trai um interesse e uma finalidade. (JONAS, 2006, p.151).

Ou seja, o simples fato de o Ser não ser indiferente a si mesmo torna toda diferença de si em relação ao não-Ser o valor fundamental de todos os valores, é o que Jonas chama de “o primeiro sim”. Não se trata de mera diferença entre algo e nada, mas na diferença entre um interesse de finalidade e o desinteresse, cuja forma absoluta é o nada. Neste sentido, um ser

indiferente, portanto sem sentido, seria uma forma incompleta do nada, algo completamente inconcebível a partir da ontologia jonasiana.

Mas a realidade axiológica é bem mais complexa e rica do que isto. Na verdade, este seria apenas o passo inicial. Exatamente por isso Jonas afirma que o valor seguinte, que é derivado do valor fundamental do Ser enquanto tal, ao acentuar sua diferença em relação ao não-Ser, seria o incremento de finalidades, seria como que a plethora de fins almejados e, por isso, do bem e do mal que possam advir de tais fins. Por isso, “Quanto mais diversificada for a finalidade, maior a diferença; quanto mais intensa, mais enfática sua afirmação e sua justificativa. O Ser mostra na finalidade a sua razão de ser”. (JONAS, 2006, p. 151).

É neste sentido que se situa o terceiro passo. Ora, dado que cada finalidade só se realiza às custas de outras, disto se depreende o interesse manifestado pela natureza na vida orgânica que, para ser satisfeito, foi progressivamente dotando o orgânico de complexidade interna e de variedade de formas. Em toda esta variedade, paradoxalmente, o fim se manifesta como um só: a autoafirmação da vida. Além disso, esta autoafirmação se tornou cada vez mais subjetiva, de modo que cada ser vivo passa a ser movido não apenas por aquele impulso de autoafirmação da natureza, como *ele próprio* manifesta a finalidade de manter-se vivo. Todavia, esclarece-nos Jonas, que o fato de o vivente ser o seu próprio fim não quer dizer ainda que ele possa *estabelecer* finalidades. Significa que ele as “tem”, por conta de sua natureza, a qual está a serviço da finalidade autônoma que não fora escolhida por ele. Por isso, arremata o filósofo:

Ao servir a finalidade de outros seres, inclusive de sua própria progenitura, ele o faz de forma mediada e hereditariamente condicionada, perseguindo assim aquela finalidade autônoma: as finalidades vitais são egoístas do ponto de vista do sujeito. (A subordinação objetiva dessas finalidades individuais às finalidades mais abrangentes da ordem biológica é outra questão). Somente a liberdade humana permite estabelecer e escolher finalidades, com isso incluindo voluntariamente outras finalidades entre aquelas que lhes são imediatamente próprias, até o ponto do total e incondicional abandono do sujeito a estas últimas. (JONAS, 2006, p. 152).

Com isso adentramos no quarto passo reflexivo, a saber: para o homem o “sim” ontológico tem a força de um dever. Ou seja, aquele sim emitido desde a natureza que atua cegamente sobre o vivente alcança também o humano e, em virtude da liberdade lúcida que atua neste, que pode convertê-lo tanto em continuador daquela marcha como em seu destruidor mediante o poder que possui, ele precisa incorporar aquele “sim” à sua vontade e impor ao seu poder o “não” ao não-Ser. Ocorre que essa transição do querer para o dever é exatamente aquilo que constitui a pedra de toque da teoria moral. Além disso, pode-se perguntar: qual a necessidade de se impor um dever sobre aquilo que o Ser desde há muito tempo já se encarrega



em executar em proveito do todo por meio de cada um de seus particulares? Por que o humano deveria abrir mão de sua singular forma de liberdade para tornar-se tutor da natureza? Não fora exatamente esta forma singular de liberdade o resultado daquela marcha? Segundo Jonas, seria exatamente neste ponto em que residiria o valor, posto que, de fato, o Ser teria caminhado para esta direção e seu veredicto exigiria nossa adesão, mas não necessita dela.

E, assim, adentramos no quinto passo do movimento conceitual elaborado por Jonas: o caráter problemático de um dever distinto do querer. O ponto de inflexão consiste na problemática: a autopreservação não carece de nenhuma ordem, nem de nenhum convencimento, além da satisfação a ela associada. Ou seja, o seu querer se manifesta pelo seu “sim” ou pelo seu “não” em vistas da realização de sua finalidade, manter-se vivo. Entretanto, quando existe a possibilidade de se escolher entre um melhor ou um pior, como no caso dos seres humanos, então é necessário que se fale do dever de escolher o melhor caminho em nome do fim desejado. E ambos (caminho e fim) se vinculam a uma ideia de valor e de bem os quais se vinculariam a uma ideia de dever. Ocorre que é preciso estar atento para que esta correlação não seja reduzida a um mero disfarce da vontade que se autoimpõe regulações e ditames mas que, essencialmente, em nada se distingue do prazer banal. Caso se caia nesta condição, então o valor ou bem não teriam voz de comando, mas apenas de força causal (como causa final) e todo querer, como parte da teleologia inerente ao Ser, estaria justificado por si mesmo e seria vão o esforço por buscar uma doutrina do dever. Exatamente por conta disso, Jonas entende ser preciso aprofundar a discussão acerca do valor e do bem. Este é o seu sexto passo.

Na busca por uma designação do que seja o valor e do que seja o bem dentro da dinâmica argumentativa que vem desenvolvendo, Jonas inicia afirmando que, linguisticamente, o bem pode ser compreendido como aquilo que possui a dignidade de uma coisa em si. Por isso, afirma Jonas (2006, p. 154), “Inclinamo-nos a compreendê-lo [o bem] como algo independente do nosso desejo e de nossa opinião”. De modo diverso, o valor se liga à questão: “para quem”, ou “quanto”? Ou seja, designa uma magnitude do querer e não um dever. A meta que estabeleço, o faço por que a considero valiosa; ou assumo determinada finalidade porque necessito ter tal lacuna preenchida e, por isso, aquela meta me será valiosa... ou seja, toda finalidade que eu me imponho se transforma em “valor” tão-somente porque considero que vale a pena persegui-la. Por isso, elucidativo a este respeito é a seguinte passagem:

Os fins não são obrigatoriamente resultado de escolhas, e ainda menos avaliados de forma comparativa: a ação, como tal, inclusive a animal, é guiada pelos fins, antes de toda escolha, pois as finalidades mais elementares – e o ter finalidade em si – estão implantadas em nós por causa da nossa natureza de seres carentes. E o gozo de que são acompanhadas as torna subjetivamente “valiosas”. Mas a atual discussão tem a

ver com a esfera humana dos fins escolhidos, onde, portanto, o querer não é simplesmente uma criação de uma finalidade dada, mas, em certo sentido, a finalidade, como algo meu, é uma criação do querer. Mas, aqui, mesmo o “valor” da finalidade é um correlato do desejo, determinado de forma múltipla – pela pulsão, ambiente, exemplo, hábito, opinião e momento. (JONAS, 2006, p. 155. Aspas do autor).

Com isso, Jonas deixa claro que não olvida a relação entre fins valiosos e não valiosos com a satisfação de nossos desejos. Isto posto, então é de se compreender que posso entender que aquilo que vale a pena pode não valer a pena para mim. Em face de tal impasse Jonas (2006, p. 155) assevera: “Mas aquilo que realmente vale a penas *deveria* se tornar aquilo que vale a pena para mim; portanto, deveria ser transformado por mim em finalidade”. Para que isto viesse a ocorrer, então, significaria que o objeto do esforço é bom, independentemente do julgamento de minhas inclinações e, por isso, seria ele a fonte de um dever. E, por isso, ele questionaria ao sujeito exigindo sua realização concreta em vistas da realização ou da manutenção daquele bem.

É verdade que tal linha reflexiva utilizada por Jonas parece aproximá-lo, de certo modo, das correntes voluntaristas<sup>137</sup> ou das sensualistas<sup>138</sup> mas, em contínuo, afirma o filósofo: “Nenhuma teoria voluntarista ou sensualista, que define o bem como aquilo que desejamos, é capaz de dar conta desse fenômeno primordial de exigência”. Ou seja, o bem, neste caso, não é mera criatura da vontade. Ao contrário, ele se impõe a ela exatamente porque está radicado no Ser e, por isso, possui autoridade e independência em relação à vontade o que o permite dobrá-la à sua finalidade, posto que nesta condição este bem se configura como um fim.

Entretanto o problema ainda não se encontra de todo resolvido. Como a discussão se centra em torno do bem e foi dito que este se apresenta como um fim, em termos éticos temos um problema considerável a ser enfrentado, qual seja: a realização daquele bem em si por parte do agente resulta em benefício direto ao próprio agente e, de certo modo, ele o executa por conta disso. Todavia, diz-nos Jonas, o mistério e o paradoxo da moral reside exatamente no fato de que o eu deve esquecer de si em proveito da causa a fim de que um eu superior apareça. Ou seja, apenas quando ele renuncia a si mesmo em proveito da causa é que este eu superior emerge. “O homem bom não é aquele que se tornou um homem bom, mas aquele que fez o bem em virtude do bem. O bem é a ‘causa’ no mundo, na verdade, a causa do mundo” (JONAS, 2006, p. 156). Ou seja, a moralidade não pode ser entendida enquanto um fim em si mesmo.

Além disso, o conteúdo da ação é, em si, mais importante que a forma. Isso significa dizer que não é o próprio dever que é o objeto, nem a lei moral que motiva a ação moral, mas

---

<sup>137</sup> Doutrina que afirma ser a vontade ou desejo as fontes geradoras dos valores.

<sup>138</sup> Em termos éticos se refere à doutrina que atribui plena relevância aos prazeres dos sentidos.

o apelo do bem em si no mundo que confronta minha bondade e exige obediência, ainda que, em última instância, esteja de acordo com uma lei moral (JONAS, 2006, p. 156). Por isso, a função da lei moral está em me ordenar a ouvir aquele apelo. Ela é a ponte de inteligência entre tal apelo e minha capacidade de intervenção. E, para que esta ponte se efetive, é necessário que eu possua a capacidade de ser afetado por tal apelo. É aí que nosso lado emocional entra em cena. Como diz Jonas (2006, p. 157): “E é da própria essência da nossa natureza moral que a nossa inteligência nos transmite um apelo que encontre uma resposta em nosso sentimento”. Neste caso, o sentimento de responsabilidade.

Ora, diz-nos Jonas, uma teoria da responsabilidade precisa tanto se preocupar com o aspecto racional do dever (ou seja, do princípio legitimador que fundamenta o deve-se), quanto com o fundamento psicológico capaz de influenciar a vontade. Ou seja, que a ética é dotada tanto de um viés objetivo quanto subjetivo, onde o primeiro se volta para o aspecto racional e o segundo para o emocional. Estas duas dimensões se completam mutuamente pois, como afirma Jonas (2006, p. 157):

Se não fôssemos receptivos ao apelo do dever em termos emotivos, mesmo a demonstração mais rigorosa e racionalmente impecável da sua correção seria impotente para produzir uma força motivadora. E, ao contrário, sem uma legitimação do seu direito, a nossa receptividade factual a apelos desse tipo seria um juguete de predileções fortuitas (elas próprias condicionadas de diversas maneiras), e à escolha que ela fizesse faltaria a justificativa. Isso ainda deixaria espaço para uma conduta ética de uma boa vontade ingênua, cuja autoconfiança imediata não exigiria nenhuma confirmação [...].

Além disso, afirma Jonas, a existência factual do sentimento é, presumivelmente, um potencial humano universal. Por isso, o elemento cardinal da moral, *eo ipso*, já está implícito no “deve-se”, posto que só pode haver um princípio normativo válido se houver indivíduos que, por sua constituição natural, sejam receptivos ao apelo dele emanado.

Isso significa dizer, segundo Jonas, que os homens são seres morais potenciais porque possuem essa capacidade de ser afetados e, por isso, também podem ser imorais. Entretanto, este sentimento moral também exige uma autorização externa a si mesmo, seja para protegê-lo das contestações vindas de fora, seja para atender às necessidades internas daquele sentimento de se perceber como algo a mais do que um simples impulso. E, por isso, este sentimento não busca por validade, mas por eficácia. Por fim, arremata Jonas (2006, p. 158), “Em todo caso, essa lacuna entre a sanção abstrata e a motivação concreta só pode ser transposta pelo arco do sentimento, o único capaz de influenciar a vontade”.

Com isso, entendemos que as bases axiológicas da ética proposta por Jonas, que não se sustentam isoladamente como vimos, estejam satisfatoriamente lançadas (pois, como visto, ele as funda na ontologia). Entretanto, nos falta discorrer acerca do objeto para o qual os fundamentos até aqui dispostos se dirigem, feito que será doravante exposto.

### 2.3 A técnica moderna enquanto problema para a civilização tecnológica

O objeto da ética jonasiana é, sem sombra de dúvidas, a vida, o orgânico e a imagem de humano enquanto sujeito de responsabilidade. Mas por que a vida fora escolhida por Jonas enquanto objeto de sua teoria ética? Ora, como se dá a perceber, não se está a tratar de uma noção abstrata de vida, mas da vida em sua concretude. E por que escolher uma imagem de humano a ser salvaguardada? A resposta a estes questionamentos pode ser dada em dois momentos: primeiro, porque a vida em sua essência (portanto, presente e futura) nunca estivera antes ameaçada tal como se encontra atualmente. Segundo, porque esta ameaça alcança também não apenas a vida humana em seu todo como tende a desconfigurar a imagem de humano que se tem (em vistas de um suposto “melhorismo”) ameaçando, deste modo, na desconfiguração do sujeito de responsabilidade. Estas duas respostas convergem para um único ponto: quem ou o quê provoca tamanha ameaça? Ao que Jonas responde: a técnica moderna<sup>139</sup>.

Esta linha de raciocínio pode nos levar a questionar se a teoria jonasiana padece ou não de casuísmo. Ou seja, trata-se de uma teoria estabelecida para a compreensão de um momento e um objeto específico. Apesar de ter como foco a técnica moderna, não acreditamos que ela seja casuística nestes termos. Como se dá a perceber, ela possui uma ancoragem sólida (seja na ontologia, na axiologia ou em suas incursões no âmbito das ciências naturais, em suma, possui bases epistêmicas robustas) e seu objeto não é algo datado, posto que a técnica é antes de mais nada uma das formas de efetivação do vir-a-ser sempre presente no humano<sup>140</sup>. Ocorre que esta

<sup>139</sup> Jonas deixa isso claro já no início de seu *Princípio Responsabilidade*: “As novas faculdades que tenho em mente são, evidentemente, as da técnica moderna. Portanto, minha primeira questão é a respeito do modo como essa técnica afeta a natureza do nosso agir, até que ponto ela torna o agir sob seu domínio algo diferente do que existiu ao longo dos tempos. Durante esses períodos, é claro, o homem nunca esteve desprovido de técnica. Minha questão visa à diferença humana entre a técnica moderna e dos tempos anteriores”. (JONAS, 2006, p. 29).

<sup>140</sup> Jonas (2006, p. 43) chega a nomear a tecnologia (uma das mais proeminentes facetas da técnica) enquanto uma “vocação humana”. Heidegger em *A questão da técnica* afirma que a concepção de técnica enquanto um meio para a consecução de fins e enquanto um fazer humano pode ser chamada de “determinação instrumental e antropológica da técnica” (HEIDEGGER, 2007, p. 376). Contudo, mais a diante do mesmo texto, Heidegger afirma que o fato destas considerações acerca da técnica serem corretas não revelam a verdade (ἀλήθεια) acerca

dimensão, desde a modernidade, fora dotada de caracteres específicos que não apenas a tornaram globalmente presente<sup>141</sup>, como igualmente ameaçadora. E, como afirma Jonas (2006, p. 44), já que a técnica invadiu o espaço do agir humano, posto que o próprio humano se tornou produto daquilo que fabrica, compete à ética enquanto ciência do agir adentrar no espaço do produzir técnico. Mas a que tipo de teoria ética Jonas está a se referir? Quais as características subjacentes à técnica moderna que demandam tamanha preocupação?

A teoria ética proposta por Jonas não visa a extinção das teorias anteriores à sua. Ao contrário, segundo o filósofo, elas continuam a serem válidas. Todavia, elas não estavam preparadas para lidar com os novos problemas postos pela técnica moderna. Trata-se, portanto, de incluir no cabedal teórico a responsabilidade enquanto princípio norteador das ações humanas que ameacem tanto à desconfiguração da imagem de ser humano, quanto à vida em sua essência. Nesse sentido, afirma Jonas (2006, p. 29):

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 interrelacionados: (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. A argumentação que se segue pretende demonstrar que esses pressupostos perderam a validade e refletir sobre o que isso significa para a nossa situação moral.

A fim de validar esta tese, Jonas apresenta cinco características das teorias éticas anteriores a seu *Princípio Responsabilidade*. O intuito, como se perceberá, é demonstrar os limites das mesmas em face dos novos desafios impostos à civilização tecnológica.

---

da técnica, posto que tal verdade estaria sediada em uma ontologia, portanto o que o filósofo busca é a essência da técnica. Por conta disso, afirma que a técnica não é meramente um meio, mas uma forma de desabrigar, no sentido de desocultar, posto que ela, enquanto τέχνη, volta-se tanto para um fazer manual quanto para as artes superiores. Neste sentido, ela pertence à esfera do produzir, é uma ποιησις. Enquanto produzir, portanto, ela consegue retirar algo da esfera do oculto, trazendo-a para a da luminescência do existir, é um descobrimento, portanto, uma αλήθεια. Ora, se assim o é, então, a τέχνη proporciona um conhecer e, como tal, vincula-se a uma έπιστήμη. Por isso, diz-nos Heidegger (2007, p. 380), “A τέχνη é um modo da αληθευειν”. Isto porque ela desoculta, retira do abrigo e coloca à disposição. Por isso, Andrea Cortés-Boussac (2011, p. 186) afirma que uma das noções de *Ge-stell* apresentadas por Heidegger em *A questão da técnica* refere-se exatamente a este estar-disponível-no-mundo. Todavia, é importante que se diga, toda esta argumentação heideggeriana se vincula à noção da τέχνη grega e não à concepção moderna da técnica. Esta última, segundo Heidegger, é também uma forma de desocultamento, mas não é um levar para a frente tal como proporciona a ποιησις. Seu desocultamento é antes um desafiar. O homem, provocado por tal desafio, explora, transforma, armazena e distribui a energia oculta da natureza. Por isso, Heidegger (2007, p. 383) afirma “Apenas quando, por seu lado, o homem for desafiado a desafiar as energias naturais pode acontecer este desabrigar que requer algo (*bestellende*)”.

<sup>141</sup> Isso não significa que ela se encontra equitativamente distribuída em todo o globo. Trata-se apenas de dizer que sua presença fora irradiada de modo completamente inaudito pelo orbe terrestre. E uma vez presente ela leva consigo todo o aparato conceitual que a constitui e que a impulsiona.

A primeira característica refere-se à neutralidade atribuída a tudo quanto fosse do domínio da *téchne*, isto porque do ponto de vista do objeto ela afetava apenas superficialmente a natureza das coisas, não ameaçando integralmente ao mesmo. Do ponto de vista do sujeito, porque a *téchne* se percebia enquanto fruto da necessidade, uma atividade cujo resultado visava atender a uma dada carência, de modo que esta não colocava em risco à integridade daquele sujeito.

A segunda característica se refere ao fato de que toda “ética tradicional”<sup>142</sup> seria antropocêntrica. Ou seja, aquelas teorias éticas gravitavam sempre na relação que os homens estabelecem entre si sendo eles, ao mesmo tempo, seu objeto, agente e destinatário de todas as considerações morais.

A terceira característica refere-se ao fato de que, para as éticas tradicionais, a entidade “homem”, em sua condição fundamental era considerada como uma constante. Desta forma, tal condição se encontraria fixada de uma vez por todas em seus traços fundamentais o que a impossibilitaria de se tornar objeto da *téchne*.

A quarta característica refere-se ao alcance do bem e do mal oriundo do agir humano anterior à técnica moderna ser de curto alcance, o que não requereria um planejamento de longo prazo podendo, portanto, ser mais facilmente controlado.

A quinta característica volta-se para o fato de que nas éticas tradicionais todo o agir tinha como escopo o círculo imediato das ações. Isto significa dizer que toda a conduta moral tinha como referenciais os que vivem agora e que, de algum modo, podem reivindicar que minha conduta seja desta ou daquela forma. Ou seja, minhas ações não possuíam o poder de afetar temporal e espacialmente aos demais seres (sejam humanos ou não), feito que fora alterado pela magnitude do poder espaço-temporal conquistado pela técnica moderna. Diz-nos Jonas (2006, p. 36):

Em todas essas máximas, aquele que age e o “outro” de seu agir são partícipes de um presente comum. Os que vivem agora e os que de alguma forma têm trânsito comigo são os que têm alguma reivindicação sobre minha conduta, na medida em que esta os afete pelo fazer ou pelo omitir. O universo moral consiste nos contemporâneos, e o seu horizonte futuro limita-se à extensão previsível do tempo de suas vidas.

Conforme se dá a perceber, todas estas características da ética tradicional, por conta da emergência da técnica moderna, manifestam a carência de um princípio norteador que as adeque às necessidades impostas pela civilização tecnológica. Como afirma Jonas (2006, p. 29): “[...]”

---

<sup>142</sup> Termo utilizado por Jonas para designar toda teoria ética anterior ao seu *Princípio Responsabilidade*.

creio que certas transformações em nossas capacidades acarretaram uma mudança na natureza do agir humano”. E arremata afirmando que, uma vez que a ética tem a ver com o agir, a consequência lógica é que a natureza do agir humano, agora modificada pela técnica, também impõe uma modificação na ética. Mas quais seriam os elementos característicos desta nova realidade que exigiriam a formulação deste novo princípio ético?

### 2.3.1 Características da técnica moderna

A crítica à técnica moderna assume tamanha centralidade no pensamento jonasiano que já no prefácio de sua obra capital, *O Princípio Responsabilidade*, afirma que “A tese de partida deste livro é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel” (JONAS, 2006, p. 21). Não se trata aqui de uma espécie de tecnofobia<sup>143</sup> ou de simples pessimismo. Trata-se da constatação de que a técnica moderna possui, de fato, um poder real de destruição e que em face de tal poder ela precisa ser seriamente avaliada. E Jonas empreende tal avaliação de modo rigorosa, especialmente nos dois primeiros capítulos de sua obra *Técnica, Medicina e Ética*.

De fato, no primeiro capítulo da obra supramencionada o filósofo questiona por que a técnica moderna seria objeto da Filosofia. E responde tal questionamento categorizando os argumentos em dois aspectos, um de natureza formal e o outro de natureza material. Para atender à primeira categorização (de natureza formal), inicia estabelecendo uma distinção entre a técnica pré-moderna e a técnica moderna. A primeira, segundo o filósofo, era caracterizada por seu caráter prático, a partir da criação de ferramentas e dispositivos artificiais fabricados em vistas da realização de fins definidos. Não era marcada por uma ideia de progresso<sup>144</sup> continuado, tampouco era elaborada a partir de um método intencional. Em resumo, as “artes” se adequavam a fins claramente definidos tanto em termos instrumentais quanto de método de elaboração.

---

<sup>143</sup> Hans Jonas em entrevista concedida a Christine Claussen e a Heinrich Jaenecke para o periódico Stern, em 1988, afirma: “Je ne critique ni la technique ni la civilisation technique en tant que telle. Je ne la considere pas comme une aberration humaine qu'on devrait s'interdire. Mais j'établis un diagnostic et je formule un pronostic, je montre ce qui est en train de se passer et quelles peuvent en être les conséquences”. Em livre tradução nossa: “Não estou criticando nem a tecnologia nem a civilização técnica como tal. Não a considero como uma aberração humana que deva ser proibida. Mas eu faço um diagnóstico e um prognóstico, mostro o que está acontecendo e quais podem ser as consequências”. (JONAS, 2017b, p. 149).

<sup>144</sup> Esta ideia será melhor desenvolvida no item 2.3.3 *A técnica moderna e sua ideia de progresso* do presente estudo.

Bem diferente deste quadro é o apresentado pela técnica moderna. Esta, segundo o filósofo, se manifesta do seguinte modo: 1) Cada novo passo em qualquer direção não nos conduz a um ponto de saturação, mas representa apenas um elemento “causal” para tantos outros passos em todas as direções possíveis; 2) Cada inovação técnica tende a difundir-se rapidamente entre a comunidade tecnológica e, desta, se espalha para o orbe; 3) Não possui uma linearidade na relação entre meios e fins, ou seja, novas técnicas podem inspirar, produzir e até mesmo forçar novos objetivos até então impensáveis, deste modo, objetivos (planejados ou não) convertem-se em necessidades vitais quando associados ao mecanismo socioeconômico utilizado; 4) Desta feita, o progresso se torna parte integrante da tecnologia moderna e não pode ser compreendido aqui como um conceito valorativo, mas como um dado descritivo presente na mesma, posto que ela se regula a partir da ideia de que cada estágio posterior deva ser superior ao seu precedente<sup>145</sup>.

Todos estes pontos, segundo Jonas, buscam tornar evidente que a tecnologia moderna, diferentemente da tradicional, é uma empresa e não uma posse, um processo e não um estado, um impulso dinâmico e não um arsenal de ferramentas e possibilidades e todo este aspecto dinâmico é impulsionado por uma série de forças motrizes como: a) a pressão da concorrência (que busca o benefício do artefato que a todo instante se reformula e se renova, mas também busca o poder, a segurança o prestígio e tantas outras benesses que aquela nova “conquista” é capaz de auferir); b) o aumento da população (que é, ao mesmo tempo, resultante do avanço da técnica e se torna dela dependente para continuar a se manter); c) a promoção quase utópica da ideia de que a técnica é capaz de conferir à humanidade uma vida cada vez melhor; d) a noção especulativa da “alma fáustica” da cultura ocidental que tende de modo impulsivo e irracional rumo ao novo, ou a noção heideggeriana de que o espírito ocidental é dotado de uma vontade ilimitada de poder sobre o mundo das coisas, transformando isto em seu próprio destino: a busca insaciável pelo controle total, chegando mesmo ao universo político e econômico.

Isto indica, por certo, que a técnica moderna, sobretudo por conta do ideal de progresso a ela diretamente vinculado, é dotada de uma dimensão ontológica subjacente à natureza do conhecimento a ela pertencente: pode haver um progresso ilimitado porque sempre há algo novo e melhor para ser encontrado. Destarte, há a necessidade de que a ciência e a técnica se abram a essa ausência de limitação e, por conta disso, é compreensível que cada novo passo

---

<sup>145</sup> Hans Jonas (2013, p. 31) a este respeito afirma: “Isso soa como um juízo de valor, mas não é outra coisa que uma lisa e plena constatação de fatos semelhante a dizer que uma bala de fuzil tem maior força de penetração que uma flecha. Pode-se lamentar o invento de uma bomba atômica ainda mais destrutiva e considerá-la imoral, mas o lamento se produz precisamente porque é tecnicamente ‘melhor’ e, neste sentido, desgraçadamente, um *progresso*” (aspas e itálico do autor).



represente uma abertura para infindáveis possibilidades. E estas duas, ciência e técnica moderna, se mesclam de tal modo que uma se torna tributária da outra ou, como afirma Jonas (2013, p. 38):

[...] para alcançar seus próprios objetivos *teóricos*, a ciência necessita uma tecnologia cada vez mais refinada e fisicamente forte como ferramenta que se produz a si mesma, ou seja, que cabe à tecnologia. O que se encontrar com essa ajuda será o ponto de partida de novos começos no terreno *prático* e este, em seu conjunto, quer dizer, a tecnologia trabalhando no mundo, proporciona, por sua vez, à ciência, com suas experiências em um laboratório em grande escala, uma incubadora para novas perguntas para ela e assim sucessivamente em um circuito sem fim.

Mas a técnica moderna é também dotada de uma dimensão material. Ou seja, aquela dimensão formal se plasma concretamente resultando em novas formas de poder, coisas e objetivos. Os campos concretos em que isto se manifesta, segundo Jonas, são a mecânica, a química, a eletrodinâmica, a tecnologia da informação, a física nuclear e a biotecnologia.

Dito isto, é possível observarmos com maior acuidade os traços característicos que Jonas apresenta como inerentes à técnica moderna. São eles: a) ambivalência dos efeitos; b) inevitabilidade da aplicação; c) dimensões globais no espaço e no tempo; d) Rompimento com o antropocentrismo; e) Todas estas características indica que ela faz emergir a questão metafísica.

Quanto à primeira característica, a ambivalência dos efeitos, Jonas afirma que de maneira geral toda capacidade em si e boa e só se torna má por conta do mau uso. Contudo, essa ideia passa a ser questionável se estivermos em um contexto em que o uso contínuo de uma capacidade em grande escala trazer consigo um vetor crescente de efeitos que, em última instância, são ruins. E essa é a situação da técnica moderna. Nesse sentido, diz-nos Jonas que a técnica pode ser, e geralmente é, malevolente, usada de modo ruim, ou seja, para fins maus. Mas o grande problema se apresenta de fato quando ela, mesmo sendo benevolentemente usada para fins mais legítimos e próprios, isso não eliminaria o seu lado ameaçador que, a longo prazo, pode nos indicar ser sua verdadeira face. E é por conta desta faceta ambivalente a ela inerente que à técnica é negado o *status* de neutralidade ética. Ora, se o germe do “mal” tende a se manifestar com maior impacto a longo prazo e a técnica moderna tende a ter sucesso em seu operar, ou seja, tende a manter-se (e por isso, a propagar seus efeitos de modo indefinido), então o sucesso dela é aqui o real perigo a ser enfrentado. Todavia, é preciso ter claro que este mesmo sucesso só é reivindicado em virtude das pressões das carências humanas que se amplificam à medida que a técnica avança.

É neste sentido que Jonas apresenta a segunda característica da técnica moderna: a inevitabilidade da aplicação. Ou seja, uma vez de posse das benesses e do poder que a técnica confere ao humano, este se vê impelido a utilizá-lo. Em suma, significa dizer que não existe separação entre a posse e o exercício do poder. Para Jonas esta aproximação assume tamanha grandeza que ele afirma ser análogo à relação entre o poder respirar e o ter de respirar. Ou seja, a posse de tal capacidade implica necessariamente na sua utilização. A razão para isto, segundo Jonas está no fato de que nossa sociedade edificou toda a sua forma de vida a partir do trabalho e, por conta disso, num constante esforço e atualização de nosso potencial técnico. Esta necessidade de dominar a concretude mediante o trabalho enseja que as forças disponíveis para a realização de tal fim sejam tacitamente aplicadas ou postas em uso.

A terceira característica da técnica moderna, segundo Jonas, refere-se ao fato da dimensão de seus efeitos possuir magnitude global no tempo e no espaço. Afirma Jonas que a técnica e suas obras se estendem por todo o globo e seus efeitos tendem a atingir inúmeras gerações futuras. Afirma o filósofo que toda aplicação da técnica tende a crescer exponencialmente em tamanho a ponto de o palco onde isto se desenrola – a terra – não ser capaz de suportar os efeitos oriundos de tais ações. Eis o que nos diz:

Com o que fazemos aqui e agora, na maioria das vezes pensando em nós mesmos, afetamos maciçamente a vida de milhões de pessoas, alhures e no futuro, que não foram consultadas a esse respeito. Hipotecamos a vida futura em troca de vantagens e necessidades atuais a curto prazo – e, quanto a isso, na maioria das vezes, em função de necessidades autocriadas. (JONAS, 2013, p. 54).

Isto significa que a técnica moderna possui um poder de grandeza até então inaudito e, sobre este poder, deve incidir uma nova categoria ética, a responsabilidade.

Pelo fato do poder conferido pela técnica moderna ao humano ultrapassar as barreiras da proximidade espaço-temporais, ela rompe também com o monopólio dos sistemas éticos anteriores. Isto porque eles fomentavam sempre ao bem humano, respeitando os interesses e direitos congêneres, punindo os maus feitos e aliviando os sofrimentos. Em suma, o objeto do dever humano eram os homens e, no máximo, a humanidade compreendida em seu conjunto. Porém, a aquisição de um tipo de poder que ameaça a toda a biosfera do planeta faz com que aquela exclusividade moral atribuída ao humano seja rompida e se inclua neste cálculo todos aqueles que, doravante, se encontram ameaçados.

Além disso, afirma Jonas, a ameaça não é apenas de destruição maciça e imediata, mas há o risco também de ser ela gradual, seja por meio da imposição de um tipo de exploração que o planeta é incapaz de suportar, seja por meio da criação de insumos que, igualmente, atentarão

gradualmente contra os recursos naturais. Em ambas as situações o resultado será uma vida extra-humana empobrecida o que, em última instância, implicará numa vida humana também empobrecida. Desta feita, resta claro que o excesso de poder conquistado pela técnica impõe ao humano um dever correlato que proteja tanto a humanidade quanto a natureza deste mesmo poder. É exatamente por conta dessa situação *sui generis* em que o humano se encontra nos tempos hodiernos que Jonas (2013, p. 56) afirma:

Assim, ocorre que a técnica, esta obra friamente pragmática da astúcia humana, coloca o homem em um papel que apenas a religião algumas vezes lhe atribuiu: aquele de mordomo e guardião da criação. Ao aumentar seu poder até um ponto em que se torna palpavelmente perigosa ao esquema geral das coisas, ela estende a responsabilidade do homem ao futuro da vida na terra, que agora está exposto de maneira indefesa ao mau uso desse poder. Com isso, a responsabilidade se torna pela primeira vez cósmica (pois não sabemos se o universo produziu anteriormente uma coisa igual).

Esta característica da técnica moderna nos leva à seguinte. Ou seja, dado o potencial apocalíptico da técnica levanta-se uma questão metafísica inaudita: *se e por que* deve existir uma humanidade; se a herança genética do homem tal como a natureza a engendrou deve ser preservada e por que deve haver a vida em geral. A questão metafísica levantada, segundo Jonas, tem sua razão de ser, posto que a resposta a ela, caso exista, precisa ser um imperativo categórico para a humanidade o que proibirá, portanto, qualquer tipo de aposta que coloque a existência em risco.

Estes traços característicos da técnica moderna, segundo Jonas, demonstram porque ela se apresenta como um caso novo para considerações éticas e que, para isto, é preciso que enveredemos até os próprios fundamentos da ética. Todavia, é preciso que se note que a técnica moderna já se apresenta problemática em seu nascedouro, dado que a base metafísica que a sustenta é dependente da ciência moderna, notadamente dualista e antropocêntrica.

### 2.3.2 A técnica moderna e suas bases dualistas e antropocêntricas (críticas à Descartes e à Bacon)

Uma outra faceta da técnica moderna presente já no nascedouro daquela que lhe dá sustentação, a ciência moderna, consiste no fato de ambas serem, em seus fundamentos, dualistas e antropocêntricas. Dualistas porque radicam-se naquela metafísica cartesiana que seccionou o real entre *res cogitans* e *res extensa* a fim de que, desse modo, se pudesse mensurá-

lo. Antropocêntricas porque, a despeito de Bacon defender a ausência de qualquer tipo de causa final por recair num tipo de antropocentrismo, elas têm como *télos*, a partir do próprio Bacon, uma primazia do humano sobre toda a natureza.

Nesse sentido, no texto “*Os aspectos filosóficos do darwinismo*”, presente em seu “*Princípio vida*”, Jonas em um dado momento se debruça acerca das vantagens e desvantagens do dualismo para a ciência natural (2004, p. 64-66). Ao empreender tal análise, o filósofo retorna à proposta cartesiana supramencionada e ressalta que o dualismo atenderia à necessidade imposta pela linguagem da nova ciência natural, a matemática, apesar de o próprio Galileu já haver compreendido que nem toda realidade poderia ser traduzida por tal linguagem (JONAS, 2004, p. 64). Descartes também compreendera isto, posto que os sujeitos não se enquadravam neste ideal de mensuração. Competia, pois, excluí-los do mundo físico. Destarte, o dualismo emerge como uma resposta ideal capaz de atender a tal necessidade. Neste sentido, nos afirma Jonas (2004, p. 65, *itálico do autor*):

Na história da filosofia Descartes figura sobretudo como o descobridor do *ego cogito*, isto é, como o fundador da filosofia da consciência, que veio a desembocar no idealismo. Mas quando levamos em conta a dedicação quase exclusiva da ciência da natureza à fundamentação metafísica e metodológica, podemos suspeitar que o isolamento da *res cogitans* foi empreendido mais em favor da *res extensa* do que por causa dela mesma.

Ou seja, o isolamento da *res cogitans* constituiu o método mais eficaz para conferir a completa separação ontológica entre a realidade extensa e tudo que não possuía extensão, ou o reino do espírito. Desse modo, se estabeleceu a realidade exterior ao humano como um campo fechado onde a análise matemática poderia ser empregada, além de oferecer as bases metafísicas para o materialismo mecanicista.

Jonas não deixa de notar que aquele isolamento da *res cogitans* resultou na formulação de uma esfera de realidade própria e não na negação de sua realidade ou existência. Ou seja, referendou a construção de um dualismo, apesar de tal dualismo ter sido mais tarde extinto quando se abandonou o complemento espiritual restando apenas o materialismo o que, segundo Jonas, seria uma “absurdidade”. Tal absurdo se dá pelo fato de que, ao negar o complemento espiritual em favor do materialismo puro nega-se, por conseguinte, àquele que está exatamente tentando compreender o real, tornando impossível o conhecimento já que, em última instância, o que conhece seria incapaz de fazê-lo. Além disso, ao negar que exista qualquer tipo de interioridade subjacente ao orgânico rejeita-se, tacitamente, a ideia de que a vida possa querer-se a si mesma.

Ora, dado que o humano, pela evolução, descende do orgânico natural, então aquela posição de destaque que ele possuía, enquanto único ser dotado de espírito, ou deveria ser expandida para todo o universo natural ou deveria cair por terra<sup>146</sup>. E Jonas questiona, mas onde poderia ser colocado o início da interioridade se não no início da vida? E se assim o for, ou seja, se a interioridade for coextensiva com a vida, então uma interpretação puramente mecânica da vida não pode ser suficiente. E, nesta interpretação, o próprio humano se transforma em algo inexplicável:

Pois o ser humano, pretendo usuário da criação viva, isto é, de todos os outros mecanismos orgânico, era agora ele próprio uma inexplicável e externa combinação de espírito e corpo, onde não se podia com clareza enxergar qualquer importância do corpo para a existência e a vida do espírito (e vice-versa, evidentemente). Por isso, mesmo podendo-se mostrar que a existência do mundo orgânico é necessária para a existência do corpo humano, como de fato é, não se podia mostrar que a existência precisamente deste corpo seria necessária para a existência do “ser humano” como eu pensante. (JONAS, 2004, p. 70-71, aspas do autor).

Este dualismo cunhado para validar a interpretação do mundo externo a partir da mensurabilidade que culminou na formulação dos conceitos pós-dualistas do materialismo de um lado e do idealismo do outro<sup>147</sup>, também serviu e serve como braço metafísico de sustentação da técnica moderna. Mesmo porque, como dissemos anteriormente, ciência moderna e técnica moderna se associam de modo tal que uma se torna tributária da outra.

A outra faceta inerente à ciência e à técnica moderna é seu viés antropocêntrico. Jonas radica tal viés no projeto baconiano sintetizado na fórmula “saber é poder”, cuja finalidade consistia na “restauração do império do homem”. Ou seja, na dominação da natureza pelo humano a partir da ciência ou do conhecimento de seu funcionamento.

Apesar de, na guerra epistêmica entre racionalismo e empirismo, Descartes e Bacon se situarem em campos distintos, Bacon compactua da tese cartesiana de quantificação do real pois só o mensurável pode ser também observável e, portanto, passível de ser experienciado. Em sua luta pela defesa da empiria, convinha banir tudo o que Bacon nomeou enquanto *ídola*. Para Bacon os ídolos antes de serem tidos enquanto instrumentos que propiciam ao conhecimento precisam ser considerados enquanto obstáculos. O filósofo inglês afirma serem

---

<sup>146</sup> Acerca disto conferir o item 1.1.1 Dualismo gnóstico X Dualismo moderno, tópico b) Dualismo moderno, da presente pesquisa, onde discorreremos de modo mais acurado acerca desta discussão que resulta no debate sobre o paralelismo psicofísico.

<sup>147</sup> O fato de tanto o idealismo quanto o materialismo terem podido surgir do cartesianismo é bastante significativo para estas duas posições. Significa que ambos são essencialmente, e não apenas cronologicamente, posições pós-dualistas – na verdade produtos de decomposição do estágio final do dualismo, sempre acompanhados pela sombra de sua origem.

eles falsas noções, antecipações ou preconceitos. Segundo Bacon, estes ídolos são em número de quatro. Dois deles tem raízes na natureza humana, os *idola tribus* e os *idola specus*. E os outros dois são provenientes do exterior, os *idola fori* e os *idola theatri*. (ABBAGNANO, 2007, p. 617). Os *idola tribus* (da tribo) seriam comuns a todo gênero humano e consistem na defesa de que o real é aquilo que é captado pelos sentidos (BACON, *Novum Organum*, XLI) quando, na verdade, a mente humana, caso não seja guiada metodicamente, assim como um espelho, reflete de modo distorcido o que nela se projeta. Os *idola specus* (da caverna), por sua vez, referem-se à educação, costumes e acasos fortuitos individuais e a forma como cada um atua e padece nesse processo (BACON, *Novum Organum*, XLII). Já os *idola fori* (da praça) derivam do intercâmbio dos homens entre si que, em seus processos de construção linguística, formulam palavras para definir coisas que não existem ou ainda para definir coisas que existem, mas levam à confusão e, assim, forçam o intelecto e o perturbam por completo (BACON, *Novum Organum*, XLIII). Por fim, os *idola theatri* são derivados de doutrinas filosóficas ou de demonstrações errôneas e Bacon assim os denomina por considerar tais doutrinas mais semelhantes a fábulas que designam mundos fictícios ou cenas de teatro (BACON, *Novum Organum*, XLIV)<sup>148</sup>.

A consequência desta crítica baconiana (ou sua finalidade), segundo Jonas, foi a proscrição do antropomorfismo o que resultou em sérias consequências epistemológicas. Em sua luta contra o antropomorfismo, Bacon inicia por rejeitar as causas finais por considerá-las um dos “ídolos tribais”. Segundo ele, o humano tende a compreender o mundo a partir daquilo que lhe está próximo e o que lhe está mais próximo é o seu próprio espírito. Nesse sentido, o humano tende a atribuir causas finais em sua leitura do mundo quando, na realidade, estas causas estão presentes em sua natureza e não na natureza do universo.

Jonas diz ser significativo o fato de Bacon recusar a teleologia a partir da distinção entre natureza humana e natureza do universo, pois evidencia uma pressuposta diferença entre ambos, uma suposição fundamental que não seria tanto da ciência moderna, mas da metafísica moderna. Em todo caso, o que se viu foi o desvinculamento do mundo interior da realidade exterior. Esse último, posteriormente, passou a constituir um campo autossuficiente em que as análises matemáticas e mecânicas pudessem ser aplicadas universalmente.

Nesse sentido, objetividade passou a ser encarada enquanto processo de análise e de avaliação de dados exteriores aos sentidos de acordo com suas propriedades extensionais a

---

<sup>148</sup> Neste último tipo de *idola*, Bacon chega a categorizar três falsas filosofias: a sofística, cujo maior expoente seria Aristóteles; a empírica, cujo maior representante é a alquimia; e, por fim, a supersticiosa, que se vincula à teologia, cujo maior representante é Platão.

partir da separação estabelecida entre sujeito e objeto, o que forçou ainda mais a rejeição de qualquer transferência de caracteres da experiência interior para a interpretação do mundo exterior.

Com isso, afirma Jonas, qualquer resquício de antropomorfismo ou de zoomorfismo passou a ser considerado enquanto uma traição à ciência. Isto resultou na consideração de que a natureza do ser humano foi tida enquanto uma fonte de impureza para a ciência natural, e toda objeção levantada contra as causas finais se deu pelo fato de seus detratores as terem enquanto antropomórficas.

Todavia, a rejeição do antropomorfismo por parte de Bacon não significava uma rejeição do antropocentrismo. Ao contrário, ao validar a dualidade sujeito-objeto (onde o segundo se submetia ao primeiro) em vistas de uma suposta objetividade da ciência natural, Bacon aloca no sujeito toda dignidade e senhorio do conhecimento e, portanto, de poder. Competia ao humano conhecer para dominar. E o humano não precisaria ter receio em tal ato de dominação, posto que ambos (humano e natureza) não apenas pertenceriam a reinos heterogêneos, como estaria o homem legitimado a utilizar-se do poder oriundo de seu saber sobre o reino-objeto que seria a natureza. Esta consideração metafísica ganhou fortes adeptos e se solidificou na filosofia a ponto de o reino do Ser ter sido considerado exclusivamente pertencente ao humano, competindo à natureza o mero atributo de ornamento, de palco ou cenário ou, no máximo, de coadjuvante. E este ideário fora fortemente fortalecido pela ideia de progresso que acompanha de modo inseparável à técnica moderna.

### 2.3.3 A técnica moderna e sua ideia de progresso

Hans Jonas em um texto de 1981 intitulado *Reflections on technology, progress, and utopia* discorre de modo mais acurado acerca do que entende por progresso indo desde sua relação simbiótica com a técnica moderna até alcançar sua conotação moral e sociopolítica. Nesse texto, o filósofo inicia afirmando que a ideia de progresso é aplicada às coisas sociais, políticas, culturais, intelectuais, técnicas e morais. Afirma, ainda, que o Progresso com “P” maiúsculo refere-se mais à esfera pública do que à privada. E, embora não ocorresse em nenhum lugar e em nenhuma civilização que não tenha falado ou fale de progresso individual, em termos de aperfeiçoamento pessoal, parece que é um traço do homem ocidental moderno pensar o progresso enquanto um atributo do domínio coletivo público. Empregado nesta seara, o termo

tende a assumir uma conotação simultânea tanto descritiva quanto prescritiva. É descritivo quando se refere a uma tendência observável de uma mudança em série. É prescritivo quando indica caminhos de ação a ser trilhado. Esta conexão entre descrição e prescrição presente na ideia de progresso, segundo Jonas, é intrigante. Afirma ele:

Com o *juízo* de que o sentido geral da mudança passada foi ascendente e em direção à melhoria líquida [caráter descritivo], vai a *fé* de que essa direção é inerente à dinâmica do processo, portanto, deve persistir no futuro [caráter prescritivo] – e, ao mesmo tempo, um *compromisso* dessa mesma persistência de promovê-lo como um objetivo do esforço humano. O progresso é tanto uma lei quanto um ideal. (JONAS, 1981, p. 411-412. Itálicos do autor. Tradução nossa)<sup>149</sup>.

Já em nossa civilização, a tecnologia se tornou a face externa mais visível do progresso e, não-raro, este quase sempre é equiparado a uma melhoria material, pois espera-se que a partir do avanço da tecnologia se aumente o bem-estar material da humanidade aumentando a produtividade da economia global, ampliando a produção de produtos e insumos que facilitem o dia-a-dia da população a fim de que esta possa ao mesmo tempo diminuir sua carga de trabalho e, deste modo, desfrutar mais e melhor de seu tempo livre. Entretanto, afirma Jonas (1981, p. 412), “Mas é claro que há mais na ideia de progresso do que uma ‘vida melhor’ em termos de consumo de variedades de bens com maior facilidade”<sup>150</sup>. Na verdade, espera-se que na ideia de progresso se inclua a ideia de uma humanidade melhor em termos éticos, culturais e sociopolíticos.

Todavia, em se tratando de tecnologia, esta compartilha com sua irmã gêmea, a ciência natural, a propriedade de que o progresso é um fenômeno objetivo inerente ao seu movimento uma vez que essa mesma tecnologia se justifica não por si mesma, mas por seus feitos. A ciência, pelo contrário, se justifica por si mesma, posto que a busca pelo conhecimento é mais do que um direito básico, mas um dever do sujeito cognitivo.

Contudo, afirma Jonas, esse sujeito cognitivo é cada vez menos a mente individual e cada vez mais a “mente coletiva” da sociedade que armazena o conhecimento. Por isso, enquanto o total de conhecimento cresce, a proporção de conhecimento do sujeito cognoscente encolhe, posto que o conhecimento se torna cada vez mais um feito esotérico e cada vez mais especializado. Mas, mesmo assim, afirma Jonas, ninguém vai implorar para que a aventura do

<sup>149</sup> O texto em língua estrangeira é: “with the judgment that the general sense of past change was upward and toward net improvement, there goes the faith that this direction is inherent in the dynamics of the process, thus bound to persist in the future - and at the same time a commitment to this same persistence, to promoting it as a goal of human endeavor. Progress is a law as well as an ideal.”

<sup>150</sup> O texto em língua estrangeira é: “But of course, there is more to the idea of progress than a ‘better life’ in terms of greater consumption of greater varieties of goods at greater ease”.



conhecimento pare. Não é este o ponto. Mas de ter claro que progresso não se resume a aparatos, insumos ou até mesmo ideários desprovidos de consequências e que a forma ético-política de lidar com estas, em face do poder que tal progresso tecnológico nos outorgou é por meio da assunção da responsabilidade enquanto princípio norteador de nossas ações.

## 2.4 A responsabilidade como saída

Hans Jonas em *Responsibility today: the ethics of an endangered futures* de 1976, portanto, anterior ao seu *Princípio Responsabilidade* que é de 1979, afirma que “Cuidar do futuro da humanidade é o dever primordial da ação humana coletiva na era de uma civilização técnica que se tornou ‘todo-poderosa’, se não em seu potencial produtivo, pelo menos em seu potencial destrutivo”<sup>151</sup> (JONAS, 1976, p. 77. Tradução nossa). E, neste cuidado, o futuro de toda a natureza precisa estar incluído. Não por conta de um viés utilitarista (cuidamos da natureza porque o humano dela depende), mas porque toda essa natureza possui um direito próprio, dado que a plenitude da vida floresce a partir de eras de labuta criativa e todo este resultado está agora à nossa mercê em face do poder que ora dispomos. Segundo Jonas (1976, p. 77)

Uma espécie de responsabilidade metafísica, além do interesse próprio, recaiu sobre nós com a magnitude dos nossos poderes em relação a esse tênue filme da vida, ou seja, desde que o homem se tornou perigoso não só para si mesmo, mas para toda a biosfera<sup>152</sup>. (Tradução nossa).

Em todo caso, como se trata de uma questão de sobrevivência de qualquer um destes (humano ou natureza), os interesses de ambos coincidem e, segundo Jonas, não é possível separar as duas coisas posto que ambas gozam de um destino comum. Não se trata, porém, de uma visão idílica da relação entre ambos (historicamente vimos que nesta relação o homem sempre procurou se destacar enquanto superior e, para tanto, se valeu de argumentos metafísicos, teológicos e científicos), mas é preciso considerar que este perigo comum nos

---

<sup>151</sup> O texto em língua estrangeira é: “Care for the future of mankind is the overruling duty of collective human action in the age of a technical civilization that has become ‘almighty’, if not in its productive then at least in its destructive potential”.

<sup>152</sup> O texto em língua estrangeira é: “A kind of metaphysical responsibility beyond self-interest has devolved on us with the magnitude of our powers relative to this tenuous film of life, that is, since man has become dangerous not only to himself but to the whole biosphere”.

levou a refletir acerca de uma dignidade própria da natureza o que, por conseguinte, nos conduziria ao seu cuidado para além do aspecto utilitarista.

Ademais, a partir da superioridade do pensamento em face da luta instintiva pela existência dos demais organismos vivos, e do poder que este pensamento conquistou para a civilização tecnológica, uma única forma de vida (a humana) colocou em risco todas as demais. Exatamente por isso, Jonas (1976, p. 79) afirma que “A natureza não poderia ter incorrido num perigo maior do que o de produzir o homem”<sup>153</sup>. Isto porque o intelecto agressivo criado pela ciência moderna (recordemo-nos da ideia de progresso subjacente à mesma) e que foi descarregado sobre a natureza não é compatível com aquela suposta regulação natural que imperava antes do advento do humano e o único mecanismo capaz de restabelecer aquele equilíbrio seria o dom moral. Neste sentido, afirma Jonas (1976, p. 80. Tradução nossa): “No homem a natureza perturbou-se a si mesma e só em seu dom moral deixou para si um substituto inseguro para a segurança despedaçada de sua autorregulação”<sup>154</sup>.

Na esfera intra-humana, o poder conjugado com a razão trouxe em seu bojo a responsabilidade. Todavia, a ameaça apocalíptica imposta pelo humano sobre si mesmo e sobre a natureza exige uma expansão dessa noção de responsabilidade. Ou seja, poder e perigo revelam um dever que se estende do nosso ser ao do todo independentemente de nosso consentimento. Por isso, ratifica Jonas (1976, p. 80):

Deixe-me repetir: o dever de que falamos só se tornou aparente com a ameaça ao assunto em questão. Anteriormente teria sido insensato falar sobre tais coisas. O que está em perigo eleva sua voz. Aquilo que sempre foi o mais elementar dos dons, tomado como o pano de fundo de toda atuação e nunca exigindo ação em si – que há homens, que há vida, que há um mundo para ambos –, de repente se destaca, como iluminado por relâmpagos, em seu perigo cru através da ação humana. Nessa mesma luz, surge a nova responsabilidade. Nascida do perigo, sua primeira exortação é necessariamente uma ética de preservação e prevenção, não de progresso e perfeição<sup>155</sup>. (Tradução nossa).

---

<sup>153</sup> O texto em língua estrangeira é: “Nature could not have incurred a greater hazard than to produce man”.

<sup>154</sup> O texto em língua estrangeira é: “In man, nature has disturbed herself and has only in his moral endowment left herself an unsure substitute for the shattered sureness of her self-regulation”.

<sup>155</sup> O texto em língua estrangeira é: “Let me repeat: The duty we talk about has become apparent only with the threat to the subject concerned. Previously it would have been senseless to talk about such things. What is in jeopardy raises its voice. That which had always been the most elementary of the givens, taken for granted as the background of all acting and never requiring action itself - that there are men, that there is life, that there is a world for both - this suddenly stands forth, as lit up by lightning, in its stark peril through human deed. In this very light the new responsibility appears. Born of danger, its first urging is necessarily an ethics of preservation and prevention, not of progress and perfection”.

Jonas reconhece que essa ética da responsabilidade é deveras exigente, mas reconhece também que esta exigência se justifica em face do que está em jogo<sup>156</sup>. Sobretudo porque, segundo Jonas, deve-se ter o cuidado para que a existência salva não deixe de ser humana, posto que a severidade do que é imposto sobre o humano (seja pela técnica em seu afã de um suposto melhorismo, sejam as decisões a serem tomadas caso o pior tenda a se efetivar) não pode destruir o que o humano fez de si mesmo após milênios de esforço cultural. Na verdade, o ideal é que a responsabilidade resulte numa ação coletiva que resulte num “sim ao Ser” exigido do homem pela totalidade das coisas.

A situação apocalíptica a que nos referimos a pouco, segundo Jonas, advém do sucesso do programa baconiano de poder sobre a natureza por meio da tecnologia. Este sucesso, segundo Jonas, é de dois tipos: econômico e biológico. O sucesso econômico significou o aumento da produção per capita de bens em quantidade e variedade. A isto fora acrescida a redução do trabalho humano. A associação destes dois fatores, que foram distribuídos de modo desigual, mas no cômputo geral significou um aumento da produção e do consumo, resultou no que Jonas chamou de ampliação do metabolismo do corpo social como um todo em relação ao meio natural. Ou seja, houve uma sobrecarga dos recursos naturais finitos.

O sucesso biológico, por sua vez, significou o inchaço numérico do corpo coletivo metabolizador. Ou seja, o crescimento exponencial da população não se deu de modo equilibrado. Destarte, os benefícios da civilização tecnológica não foram equitativamente distribuídos entre a população. Entretanto, fato é que vivemos um *boom* demográfico e, segundo Jonas, uma massa populacional estática até poderia controlar com maior facilidade tais impulsos; já uma população em constante crescimento precisa de sempre mais. Por isso, Jonas (1976, p. 83) assevera:

A explosão demográfica vista como um problema do metabolismo planetário, tira o leme da aspiração ao bem-estar e pode obrigar cada vez mais a humanidade empobrecida a fazer, em nome da sobrevivência imediata, aquilo que, em nome da felicidade, ela era livre para fazer ou deixar de fazer: o saque cada vez mais imprudente do planeta. Inevitavelmente, este último terá a última palavra quando eventualmente se negar a ser superexigente. A imaginação se volta para a perspectiva de morrer e matar em massa que acompanhará tal situação de *sauve qui peut*. As leis de equilíbrio da ecologia, por tanto tempo retidas pela arte, que em seu estado natural impedem o crescimento excessivo de qualquer espécie, farão valer seu direito, tanto mais terrivelmente quanto mais forem intimidadas até o extremo de sua tolerância. Como, depois disso, um remanescente de humanidade recomeçará

---

<sup>156</sup> A questão é tão grave para Jonas que em seu mito original o problema é retomado e a responsabilidade é encarada como uma forma do humano auxiliar ao divino, o que Alexandre Marques Cabral (2017, p. 3-19) chamou de responsabilidade ética antropocósmica e, ainda, de responsabilidade hiperbólica.

sobre uma terra devastada, desafia toda especulação<sup>157</sup>. (Itálico do autor. Tradução nossa).

Eis porque em face de tal cenário, fruto do poder humano oriundo da técnica, se exige um poder que lhe faça a frente e, para tanto, precisa que lhe seja equivalente, o que só é possível se assumido por todos enquanto princípio de ação ética e política.

Exatamente por conta disso, Jonas defende a elaboração de uma heurística<sup>158</sup> imaginativa e que seja antecipativa do medo a fim de nos conduzir à descoberta dos deveres e dos princípios éticos que nos permitam enfrentar os desafios vindouros. Jonas afirma que enquanto o perigo for desconhecido por nós (ou suas possibilidades reais de efetivação), não saberemos o que preservar e o porquê. Nesse sentido, segundo Jonas, o *malum* é infinitamente mais fácil de ser por nós percebido do que o *bonum*. Dito isto, sua heurística visa antecipar esse *malum* como um dado criativamente imaginado mas que, para efeito de fundamento da ação dos sujeitos, precisa assumir o papel de *malum* experimentado.

Jonas não desconsidera o fato de que, em face do peso e da importância das renúncias que o prognóstico oriundo da heurística pretende impor às pessoas, seja necessário que este possua um alto grau de certeza. Ocorre que tais previsões, exatamente por serem antecipativas, podem ser teoricamente débeis e, portanto, não forneçam uma certeza robusta. Entretanto, segundo o filósofo, mesmo essa “incerteza” indica uma espécie de aposta e, por isso, ela precisa ser incluída na teoria ética e tornar-se a causa de um novo princípio de tomada de decisões.

Trata-se, portanto, de conceder maior peso aos prognósticos da desgraça que aos da bem-aventurança quando o assunto em voga possuir potencial apocalíptico. Para ilustrar o que afirma, Jonas toma como exemplo o papel do estadista. Segundo Jonas, este teria o direito de arriscar a existência de sua nação caso esta venha a estar de fato a enfrentar questões finais (como questões de guerra e paz, de aniquilação de seu povo, dentre outras). Mas isto só seria possível em vistas de evitar um mal supremo e, jamais em vistas de obter um bem supremo. Pois é possível viver sem um bem supremo, mas nunca com um mal supremo. Por isso, afirma

---

<sup>157</sup> O texto em língua estrangeira é: “The population explosion, seen as a problem of planetary metabolism, takes the helm away from the welfare aspiration and may increasingly compel an impoverishing mankind to do just for the sake of immediate survival what for the sake of happiness it was free to do or leave: the ever more reckless plundering of the planet. Inevitably the latter will have the last word when eventually it denies itself to the overdemand. Imagination recoils from the prospect of mass dying and mass killing that will accompany such a situation of *sauve qui peut*. The equilibrium laws of ecology, for so long held off by art, which in their natural state prevent the overgrowth of any one species, will assert their right all the more terribly the more they have been bullied to the extreme of their tolerance. How after this a remnant of mankind will start afresh on a ravaged earth defies all speculation”.

<sup>158</sup> Para maiores esclarecimentos acerca da heurística do temor proposta por Jonas conferir o item 3.2.3 *O poder responsável enquanto saída para a civilização tecnológica*, subtópico a) *A validade da previsibilidade e a heurística do temor* da presente pesquisa.

“Nunca há uma boa razão para a alternativa de ganhar tudo ou perder tudo”<sup>159</sup> (JONAS, 1976, p. 92. Tradução nossa). E, caso o risco em questão ameace à humanidade em sua completude, estaria o estadista desautorizado a agir. Pois existe um dever incondicional da humanidade existir<sup>160</sup> (o que não deve ser confundido com o dever condicional de todos e cada homem existir).

O axioma ético que valida este dever, segundo Jonas seria “Nunca a existência ou a essência do homem como um todo deve ser posta em jogo nos perigos da ação”<sup>161</sup>. A fim de relacionar tal axioma com a validação do pior prognóstico Jonas procede com uma inversão do princípio da dúvida de Descartes. Segundo Descartes devemos tomar tudo o que é duvidoso como se fosse comprovadamente falso. Aqui, ao contrário, para fins de decisão, o que for duvidoso, em face da ameaça que traz consigo, precisa ser assumido como se fosse certo ou verdadeiro.

Trata-se, portanto, de assumir tal princípio enquanto comando incondicional da ação moral quando a ameaça aos futuros descendentes da humanidade estiver em jogo. Jonas afirma que tal imperativo não implica que sejamos responsáveis pelos futuros indivíduos humanos, mas pela ideia de homem que precisa ser encarnada no mundo. Trata-se, portanto, de um princípio ontológico, que em nada se assemelha à prova ontológica, posto que tal princípio afirma tão-somente que, ao nos dizer porque deve haver homens também nos diz como eles devem ser.

Este princípio também se diferencia do imperativo hipotético kantiano. Aqui o hipotético é tido como uma implicação do tipo: se há homens no futuro, então tais e tais deveres devem ser observados. Mas o princípio também é categórico, posto que é imperativo em seu ordenamento: que haja seres humanos. Em todo caso, trata-se de assumir uma postura prudencial e responsável em face do futuro ameaçado, razão pela qual Jonas (1976, p. 96) afirma que “A profecia da desgraça é feita para evitar sua vinda”<sup>162</sup> e, por isto, convida aos

<sup>159</sup> O texto em língua estrangeira é: “There never is a good reason for the alternative of win all or lose all”.

<sup>160</sup> Jonas afirma que tal dever, àquela altura de sua argumentação, só poderia ser posto axiomáticamente.

Contudo, isso não significa que Jonas estivesse a tergiversar em sua argumentação. Recordemo-nos que há muito Jonas já refletia sobre tal problemática, tanto que em 1951 publica *Materialism and theory of organismism*. Em 1966 publica seu *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*, onde lança as bases de sua ontologia da vida em busca de valoração objetiva do orgânico e da natureza. Ademais, posteriormente, em (1979) publica seu *Princípio responsabilidade*, onde entrelaça as premissas presentes em seu *The phenomenon of life* com sua ideia de uma nova ética para a civilização tecnológica. Deste entrelaçamento emergiram obras posteriores que complementaram, endossaram e deram maior robustez epistêmica à tese proposta pelo filósofo, como foi o caso de *Technik, medizin und ethik: zur praxis des Prinzips Verantwortung* (1985) e de *Macht der ohnmacht der subjektivität* (1987) ou, ainda, *Philosophische untersuchungen und metaphysische vermutungen* de 1992.

<sup>161</sup> O texto em língua estrangeira é: “Never must the existence or the essence of man as a whole be made a stake in the hazards of action”.

<sup>162</sup> O texto em língua estrangeira é: “The prophecy of doom is made to prevent its coming”.

“alarmistas”, aos “Jeremias de nosso tempo” a darem o seu melhor com suas visões, conclamando à responsabilidade para que, no final, possam provar que estão eles errados, pois é melhor estar enganado na previsão do que pecar por omissão. Esta última, seria a negação por excelência da responsabilidade.

### 3 RESSONÂNCIAS POLÍTICAS DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

Adentramos no percurso final de nossa reflexão. Compactuamos com a tese de Virginie Schoefs<sup>163</sup> de que não encontramos em Jonas uma elaboração sistemática daquilo que tradicionalmente convencionou-se a chamar de Filosofia Política. Entendemos que, caso se assuma o princípio responsabilidade enquanto base norteadora da ação humana, é possível encontrarmos traços ou caracteres efetivos que nos permitiriam defender uma filosofia política jonasiana, ainda que não plenamente desenvolvida. Para tanto, seria necessário que aceitemos o desafio de reconstruir o percurso apresentado pelo filósofo, munidos do princípio que ele apresenta e tendo como escopo a política enquanto par conceitual da ética.

A partir disso, é possível perceber, como dissemos anteriormente, não uma filosofia política nos moldes da tradição, mas ressonâncias políticas emergidas do princípio proposto pelo filósofo. Tais ressonâncias não podem e não devem ser entendidas enquanto elucubrações oriundas de leituras desatentas da obra de Jonas, já que sua proposta filosófica culmina numa reflexão acerca do agir, e este envolve fundamentalmente duas dimensões: a ética e a política sendo uma o complemento teórico-prático da outra<sup>164</sup>. Ora, Jonas radica fundamentalmente sua ética na ontologia. Se entendermos que os desdobramentos ou efetivação desta proposta ética é, *ipso facto*, decorrente de seus fundamentos, então, a dimensão política ou as ressonâncias políticas do pensamento jonasiano provêm da mesma base conceitual que sustenta todo o seu edifício teórico. Susanna Lindbergh (2005, p. 178), relendo Heidegger, Lévinas e Arendt, afirma que a relação apresentada por Jonas entre ética, política e ontologia não possui sustentação epistêmica. A autora nos diz que:

Ao dar um *fundamento ontológico* a uma ética, Jonas está consciente de dar um passo discutível. Tal abordagem não é atualmente aceito nem pela “ética aplicada”, nem pela “ética do discurso”, nem pela ética fenomenológica de, digamos, Lévinas. Heidegger, professor de Jonas e sua referência mais próxima, não usaria sua “ontologia” para encontrar um imperativo ético; e Arendt, amiga de Jonas por toda a

<sup>163</sup> Aqui nos referimos ao livro: SCHOEFS, Virginie. *Hans Jonas: écologie et démocratie*. Paris: L’Harmattan, 2009.

<sup>164</sup> Neste sentido, compactuamos com o que afirma Illana Giner Comín (2005, p. 23) que, em seu texto introdutório à versão em língua espanhola de *Poder o impotencia de la subjetividad* de Hans Jonas, afirma que “En tanto en cuanto el ser humano se dota de un nuevo poder, el ejercicio del mismo se convierte en objeto de reflexión por parte de la filosofía moral y, por ende, de la filosofía política, pues, en último término, la responsabilidad no es sólo individual, sino colectiva”. “Uma vez que o ser humano é dotado de um novo poder, o exercício desse poder torna-se objeto de reflexão pela filosofia moral e, portanto, pela filosofia política, já que, em última instância, a responsabilidade não é apenas individual, mas coletiva”, (Tradução nossa).

vida, não fundamentaria suas considerações políticas sobre uma doutrina ontológica. (Tradução nossa. Aspas e grifos da autora)<sup>165</sup>.

Ressalte-se, todavia, que Lindbergh afirma que Jonas está profundamente consciente do passo que dá e que sua intenção não consiste em seguir o fluxo conceitual do qual a ciência e a técnica contemporânea são herdeiras e que transformaram o ser natural em mero objeto destituído de valor em si. Ou seja, a mudança na forma de encarar o ser<sup>166</sup> exige uma nova forma de ação e, neste caso, alicerçada na responsabilidade como princípio e fundamento ético e político.

Além disso, ao que nos parece, Arendt se utiliza de imagem semelhante à de Jonas quando esse último sedia ontologicamente a responsabilidade do homem de estado enquanto correlata à responsabilidade para com o vivente frágil. A filósofa afirma que o nascituro traz consigo as condições de possibilidade de criações de mundos e essas possibilidades, quando concretizadas, não ocorrem de modo solipsista, mas em estreita correlação com os mundos daqueles outros sujeitos que, nisto, se assemelham a mim. É nesse espaço entre tais sujeitos/agentes que se erigem mundos objetivos sem os quais não é possível construir nada. Esse mundo objetivo (externo aos sujeitos, culturalmente e historicamente elaborados) é formulado a partir da ação, única capacidade criadora e, para criar nesse espaço, faz-se necessária a presença do poder (assunto que será melhor discorrido no tópico seguinte).

---

<sup>165</sup> O texto em língua estrangeira é: “By giving an *ontological foundation* to an ethics, Jonas is conscious of making a disputable move. Such an approach is presently accepted neither by ‘applied ethics’ nor by ‘discourse ethics’ nor by the phenomenological ethics of, say, Levinas. Heidegger, Jonas’s professor and closest reference, would not use his ‘ontology’ in order to found an ethical imperative; and Arendt, Jonas’s lifelong friend, would not found her political considerations on an ontological doctrine”.

<sup>166</sup> A este respeito, Susanna Lindbergh (2005, p. 176-177) afirma que é exatamente neste ponto que Hans Jonas se afasta de Heidegger: no momento em que esse último exclui a natureza de suas considerações de pensamento acerca do ser (limitando-a apenas a considerações no âmbito da técnica) e a forma como Jonas realiza tal abordagem possui tamanha riqueza epistêmica que o permite, segundo Lindbergh, a superar os limites epistêmicos ditados pela modernidade e chegar às ilustrações míticas: “From his perspective, the living being as such appears to be incomprehensible and disquieting, and that is how, Jonas observes, nature ends by practically falling outside of Heidegger’s thought (perhaps confined solely to technoscience). Jonas turns precisely towards this nature, whose *being* has, from Kant to Heidegger, been defined as the limit of the philosophical interrogation, like an undescrivable black hole that indistinctly gives being and retires its grounds. Heidegger might still agree with Jonas’s way of taking nature’s being as a groundless givenness. But Heidegger would not follow Jonas’s effort to define the *essence* of this nature, and wonder not only *that* it is and *how* it is, but *what* it is. Through the question *what?* Jonas enters into the domain of speculations, rational constructions and even of mythological illustrations”. “Do seu ponto de vista, o ser vivo enquanto tal parece incompreensível e inquietante, e é assim, observa Jonas, que a natureza acaba praticamente ficando fora do pensamento de Heidegger (talvez confinado apenas à tecnociência). Jonas se volta precisamente para essa natureza, cujo ser, de Kant a Heidegger, foi definido como limite da interrogação filosófica, como um buraco negro indescritível que indistintamente dá o ser e retira seus fundamentos. Heidegger ainda pode concordar com a maneira de Jonas tomar o ser da natureza com um dado infundado. Mas Heidegger não seguiria o esforço de Jonas para definir a *essência* dessa natureza e se perguntaria não apenas *se* ela é e *como* é, mas *o que* é. Através da pergunta *o quê?* Jonas entra no domínio das especulações, das construções racionais e até mesmo das ilustrações mitológicas” (Tradução nossa).



Já Jonas entende a relação entre pais e filhos como arquétipo original e intemporal da responsabilidade tanto do ponto de vista genético e tipológico quanto epistemológico. Isso porque, segundo Jonas, o conceito de responsabilidade implica em primeiro lugar um “dever ser” de algo e, desse, se segue um “dever fazer” como resposta àquele dever ser. O ponto de partida para tais deveres seria um direito intrínseco do objeto. Nesse sentido, Jonas busca um objeto que pudesse atender a tal exigência. Ou seja, um objeto em que sua existência simples e factual coincida de forma clara com um “deve-se”. Jonas afirma que tal objeto é o começo de todos nós. É ali que reside a coincidência entre o “existe” e o “deve-se”. Da existência do recém-nascido emana um “irrefutável” dever dirigido a quem compõe o seu entorno. Interessante notar que Jonas utiliza o termo “irrefutável” e não “irresistível” e ele explica a razão para tal escolha. Diz que é “certamente possível opor-se à força deste ou daquele dever, fazendo-se ouvidos surdos ao seu apelo” (JONAS, 2006, p. 220).

Interessante também notar que não se trata de um pedido emanado do nascituro, pois este não é capaz de fazê-lo e, ainda que o fosse, talvez seu pedido não nos comovesse e não nos obrigasse a agir. Não se trata, portanto, de compaixão, misericórdia ou de amor. A tese defendida por Jonas é de que “a simples existência de um ser ôntico contém intrinsecamente, e de forma evidente, um dever para os outros” (JONAS, 2006, p. 220). Mas, por que evidente? Jonas afirma que na imagem do nascituro se responde à questão ou, como ele diz: “veja e você saberá”. Mas o que se vê quando se olha para o nascituro? Jonas responde afirmando que

O recém-nascido reúne em si a força do já existente, que se auto-reconhece, e a queixosa impotência do “não ser ainda”; o incondicional fim em si de todos os viventes e o “ainda ter de se tornar” das suas próprias capacidades, para garantir aquele fim. (JONAS, 2006, p. 223).

Esse estado intermediário, em construção do que é para o que deve ser, só é possível de ser concretizado a partir do socorro de uma causalidade externa. Sua insuficiência radical exige que seu entorno impeça sua queda ao nada sob o risco de nadificar todo o futuro. Sobre tudo porque, segundo Jonas (2006, p. 224), “com cada criança que nasce recomeça a humanidade em face da mortalidade, e, nesse sentido, também está em jogo a sobrevivência da humanidade”. Mas, para o arquétipo de responsabilidade a que Jonas pretende fundar, tal consideração ainda pode parecer deveras abstrata. Exatamente por isso, o filósofo vai afirmar que a responsabilidade não se dirige ao dever de criar “uma” criança, mas que vale exatamente para “esta” criança em sua singularidade absolutamente contingente e que esse dever é partilhado

por todos dado que o ato dos progenitores é genérico. Em suma, nos diz Jonas (2006, p. 225) que

Coincidem aqui a facticidade máxima do Ser como tal, o direito máximo à existência e a fragilidade máxima do Ser. Aí se mostra de forma exemplar que o *locus* da responsabilidade é o Ser mergulhado no devir, abandonado à transitoriedade e ameaçado de destruição.

Retomando a discussão para a qual nos voltávamos no início desta abordagem, as ressonâncias políticas emanadas do *Princípio Responsabilidade* de Jonas também não podem e não devem ser vistas como considerações alhures tal como Virginie Schoefs nos dá a entender. Apesar de não ser exposta sistematicamente (conforme a noção tradicional de sistema), a política em Jonas possui uma ordem, posto que radicada num princípio ético que aglutina em si uma dimensão individual e outra coletiva, ressaltando que essa última ganha maior importância<sup>167</sup>; esse princípio, por sua vez, encontra sua razão de ser na ação<sup>168</sup>. Essa, por assumir a presença do outro enquanto imprescindível (no presente e tentando manter a existência de sujeitos de responsabilidade no futuro), deve ser compreendida a partir de uma dinâmica relacional a qual envolve necessariamente a ideia de poder. Tal poder, na contemporaneidade marcada pela proeminência da técnica, com toda sua dinamicidade (ou pluralidade), carece de um contrapeso que o equilibre, razão pela qual Jonas se dispõe a elaborar uma espécie de *analítica do poder* (ainda que Jonas não utilize tal nomenclatura) culminando

---

<sup>167</sup> Acerca disso, na parte final de *Técnica, Medicina e Ética*, intitulada conversas públicas sobre o *Princípio Responsabilidade*, consta um texto resultante de uma mesa-redonda multidisciplinar realizada em 1981 na Áustria, intitulada *Possibilidades e limites da cultura técnica*. Naquela ocasião, Jonas foi interpelado pelo Prof. Dr. C. Razim (Tecnologia de Materiais) nos seguintes termos: “Devo dizer que também estou muito impressionado com o que acaba de expor o senhor Jonas. Só que não posso seguir o caminho que o senhor tem percorrido para chegar até aqui sem fazer no mínimo uma objeção ou ao menos uma pergunta. É a seguinte: expôs de forma clara e penetrante que o poder hoje corresponde menos, ou não corresponde em absoluto, ao indivíduo, mas sim ao coletivo. [...] como é possível querer influir a partir de uma reação individual sobre o monstro da massa, ou seja, da coletividade?” (JONAS, 2013, p. 302); ao que Jonas responde: “O monstro ou, como dizia Hobbes, o Leviatã, isto é, o coletivo organizado, é uma realidade inegável. Mantenho inteiramente o que disse: que as ações sobre cujo controle nós quebramos a cabeça partem essencialmente deste Leviatã e não dos indivíduos. Mas mesmo assim, não se deve perder de vista que este Leviatã está composto por todos nós, e que cada um de nós exibe de uma forma ou de outra sua própria ação em formas institucionais” (JONAS, 2013, p. 303).

<sup>168</sup> Neste sentido, interessante o que nos diz Hannah Arendt: “Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir”. (ARENDRT, 2019, p. 219. Aspas e itálicos da autora). Este começar corresponde a uma espécie de aparecer no mundo, o qual é produto do humano. Neste sentido, agir é aparecer, iniciar, conduzir, é desvelar o agente, algo que só é possível no domínio público. Ou seja, a ação é algo fundamentalmente presente no mundo humano e refere-se ao caráter público do sujeito, pois “Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir” (ARENDRT, 2019, p. 233).

na proposição daquilo que nomeamos de *poder responsável* enquanto saída para a civilização tecnológica.

Mas, a saída apresentada ainda precisa responder como a proposição de um tal tipo de poder se coaduna com a ideia de liberdade. Ou, dito de outro modo, é possível pensar em uma forma de responsabilidade que se apresente como par relacional (e não como um oposto) da ideia de poder sem que incorramos numa espécie de sacrifício da liberdade? Esse é um questionamento de primeira ordem, visto que, sem liberdade, é impossível falar em responsabilidade e muito menos em esfera pública<sup>169</sup>. Contudo, este mundo humano é compartilhado por todos os viventes e requer de nós a responsabilidade por aqueles que estão à mercê de seu poder mundanizador<sup>170</sup>. Isso torna tal reflexão ainda mais urgente e complexa. E a categoria que nos permite aglutinar esta dimensão da liberdade com a responsabilidade lançando estes dois conceitos tanto na esfera da ética quanto da política é a categoria de ação. Ora, a responsabilidade, assim como a liberdade, dizem respeito à ação. A primeira, porque parte da ideia de que um dever ser exige um dever fazer<sup>171</sup>. A segunda, porque apenas o sujeito livre pode ser compreendido enquanto sujeito de ação. É exatamente a isto que Arendt se refere quando afirma que “a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu campo de experiência é a ação” (ARENDDT, 2000, p. 192). Ou seja, a ação política responsável pressupõe

---

<sup>169</sup> Neste sentido, não negamos que as formas totalitárias de governo sejam mecanismos de ordenação ou de administração política. Mas não as encaramos enquanto formas autênticas de politicidade visto negarem o que há de mais caro no trato daquilo que concerne à coletividade: a presença do outro enquanto sujeito, agente, partícipe, co-autor e corresponsável. Por isso, como diria Hannah Arendt, nega a possibilidade de ação, já que esta corresponde à condição humana da pluralidade, uma vez que os homens e mulheres, dotados de singularidades e idiosincrasias irrepetíveis ocupam a Terra e habitam o mundo. Por isso, compete-lhes definirem como isto se dará. O totalitarismo representa, portanto, uma ruptura e uma usurpação desta ideia básica, eliminando tanto a *conditio sine qua non* quanto a *conditio per quam* de toda vida política (ARENDDT, 2019, p. 9).

<sup>170</sup> Interessante notar que, no Gênesis, a tarefa primordial da humanidade é conferida a *Adam* termo que, por sua vez, é uma contração de *adamah*: solo. Ou seja, homem e *cosmos* possuem a mesma natureza (*physis*). O espírito de vida soprado no homem já estava presente também nos demais organismos vivos. Exatamente por isso, a vida humana é condicionada ao cuidado do jardim. Para isto homem e mulher foram criados (esta como companheira goza de igual responsabilidade à de seu par). Neste cuidado, tanto seu ser quanto sua razão de ser se efetivam e o homem assume sua posição de imagem e semelhança daquele que o criou visto que, ao cuidar do jardim, ele cria uma relação com a Terra e a transforma em mundo. É neste sentido que Hannah Arendt nos afirma: “O mundo, o lar construído pelo homem na Terra e fabricado com o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas, consiste não de coisas que são consumidas, mas de coisas que são usadas. Se a natureza e a Terra constituem, de modo geral, a condição da *vida* humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual essa vida especificamente humana pode estar em casa na Terra”. (ARENDDT, 2019, p. 166. Itálico da autora). É bem verdade que, mais adiante, ao tratar dos papéis assumidos pelo *homo faber* e pelo *animal laborans*, Arendt nos fará crer que aquela tarefa primordial do homem fora corrompida. É neste sentido que ela afirma que o *homo faber* sempre foi um destruidor da natureza; por ser artífice, sempre se enxergou como amo e senhor de toda a Terra; é a imagem do Deus criador que contra tal Deus se rebela, pois só pode produzir mundo se destruir parte da natureza criada por Deus. Enquanto o *animal laborans* com o próprio corpo e com a ajuda de animais domésticos nutre o processo da vida, pode até ser o amo e senhor das criaturas vivas, mas permanece servo da natureza e da Terra. (ARENDDT, 2019, p. 173).

<sup>171</sup> O dever pode, ainda, ser assumido como um não fazer. Mas, nesse caso, o próprio ato de não fazer corresponderia a uma ação cuja força mobilizadora foi o dever.

necessariamente ser plena de liberdade ou, dito de outro modo, a liberdade é o horizonte sobre o qual a ação política responsável se efetiva.

Será a partir desta chave de leitura que procederemos com a análise dos dois grandes sistemas político-econômicos da modernidade a partir de Jonas: o socialismo marxista e o sistema econômico liberal-democrata<sup>172</sup>. A esse respeito, Virginie Schoefs (2009, p. 51) apresenta quatro pontos problemáticos acerca dessa linha reflexiva jonasiana. Em primeiro lugar, afirma ela, o capitalismo e o liberalismo não são formas de governo nem de sistemas políticos, mas teorias econômicas. Em segundo lugar, Jonas não parece examinar a hipótese capitalista e se limita a decretá-la como inapta para enfrentar o perigo que nos ameaça. Em terceiro lugar, Jonas identifica a economia política e liberal com os sistemas políticos democráticos, o que não é verdade, já que nem todos os países capitalistas são também democráticos. Por fim, Jonas não diferencia suficientemente entre ideologia marxista, teoria marxista e a implementação concreta do socialismo. Em suma, as reflexões de Jonas nesta seara, segundo Schoefs, parecem sofrer de identificações e simplificações excessivas. Teremos a oportunidade de nos aprofundar mais nestas reflexões mais adiante. De início, pode parecer que, de fato, seja esse o caso se não levarmos em conta qual o objetivo do filósofo. Será mediante a consecução de tal objetivo que a crítica precisa ser elaborada.

Uma vez tendo passado por toda essa dinâmica de movimentos conceituais podemos, enfim, apresentar um horizonte a partir do qual esses conceitos ganham novos significados e sentido. Tendo em vista que partimos da luta de Jonas contra os nihilismos oriundos dos dualismos provenientes de sua imersão no universo gnóstico. Passamos por uma ressignificação da ideia de natureza para que, desse modo, se ressignificasse a ideia de vida ou de valor à vida,

---

<sup>172</sup> Tomamos a liberdade de usar este termo na forma composta porque Jonas, em suas análises, não diferencia o liberalismo econômico das democracias modernas. Para ele, ambos estão intrinsecamente imbricados, conforme se percebe claramente na seguinte passagem: “Je n'ai pas la moindre idée de ce par quoi l'on pourrait remplacer la démocratie actuelle. J'estime tout simplement que nous ne devrions pas trop nous congratuler comme si nous sortions vainqueurs de cette vaste explication. Le fait que l'un des partenaires ait échoué ne signifie pas que la démocratie soit décidément une sorte de formule passe-partout, une forme de gouvernement qui conviendrait d'une manière générale face à toute situation. Par conséquent, si vous me demandez si je pense que ce grave échec, cette grande banqueroute à laquelle nous avons assisté à l'Est, prouve que l'économie de marché libérale et les méthodes de gouvernement démocratique qui l'accompagnent sont à long terme la forme de gouvernement appropriée tant sur le plan politique que sur le plan économique, et qui nous préserve également de l'abîme qui s'ouvre sous nos yeux, je vous répondrai que je souhaiterais qu'il en soit ainsi, mais que je ne peux absolument pas en être certain, pas plus que quiconque”. (JONAS, 2017b, p. 78-79). “Eu não tenho ideia do que poderia substituir a democracia atual. Eu simplesmente acho que não devemos nos congratular demasiadamente como se fôssemos vencedores nesta ampla explicação. O fato de um dos parceiros ter falhado não significa que a democracia seja decididamente algum tipo de fórmula ‘mágica’, algum tipo de governo que seria geralmente apropriado em qualquer situação. Portanto, se você me perguntar se eu acho que esse grave fracasso, essa grande falência que vimos no Leste, prova que a economia liberal de mercado e os métodos de governo democrático que o acompanham são, a longo prazo, a forma apropriada tanto política quanto economicamente de governo, e que também nos protege do abismo que se abre diante de nossos olhos, eu responderia que gostaria que fosse assim, mas não posso ter certeza absoluta disso, mais do que qualquer outra pessoa”. (Tradução nossa).

em que toda a biosfera passa a ser tida enquanto valiosa por si e não por derivação. Vislumbrou-se que a vida, doravante, encontra-se ameaçada pelo poder adquirido pelo homem a partir do progresso da técnica, o que exigia um novo aparato teórico-prático que auxiliasse ao homem na condução menos danosa decorrente do uso desse poder. Este aparato deveria ter como princípio a responsabilidade. Tal princípio deveria assumir a conotação de um imperativo categórico nos moldes kantianos, portanto, regulador das ações da civilização tecnológica num primeiro momento em âmbito ético, e por consequência, na dimensão política. A ação seria a categoria que permitiria a aplicação deste imperativo nas duas esferas, isso porque, como diria Schoefs (2009, p. 50), em última análise, o objeto da responsabilidade política é a ideia do próprio ser humano. O que o político deve buscar é a possibilidade futura da realização dessa ideia, através da existência de humanos particulares e é a ideia de homem o foco da reflexão ética jonasiana. Assim, ética e política compartilham do mesmo objeto.

### 3.1 A ação<sup>173</sup> como categoria aglutinadora da ética e da política

Já no prefácio de sua obra capital, *O princípio responsabilidade*, Hans Jonas, deixa claro que o tema central da mesma gira em torno do novo dever do homem surgido a partir do desenvolvimento da técnica na contemporaneidade. Esse dever se expressa no conceito de responsabilidade que, embora não seja um conceito estranho à moralidade, ganhou novas características por conta do poder adquirido pelo homem, a partir do conhecimento técnico posto em marcha. Chama-nos particularmente nossa atenção o fato de Jonas (2006, p. 22) asseverar nesta passagem que “Sob o signo da tecnologia, no entanto, a ética tem a ver com ações (não mais de sujeitos isolados) que têm uma projeção causal sem precedentes na direção do futuro que, mesmo incompleta, vai muito além daquela outrora existente”. Essas ações dos sujeitos coletivos estão, hodiernamente, submissas aos efeitos da técnica. Dito em outros

---

<sup>173</sup> A fim de esclarecer, não se está aqui a pleitear uma teoria da ação nos moldes propostos decorrentes da filosofia analítica que fora fortemente influenciada por Ryle e Wittgenstein por um lado (como foi o caso das teorias da ação propostas por Anscombe, Dray, Peters, Winch, Melden e Kenny, dentre outros) e da psicologia de orientação positivista por outro (como as propostas por Goldman, P. M. Churchland, Danto, Kim, Davidson, Brand, Sellars, Fodor, Alston Pears, Aune, Davidson, dentre outros). Tampouco se trata de uma análise acerca da ação de maneira geral em Aristóteles tal como o filósofo a desenvolve em sua *Metafísica* ou no *De anima*. Trata-se, sim, de uma reflexão acerca da ação humana tal como o estagirita propõe em sua *Política* e em sua *Ethica Nicomacheia*. É bem verdade que a noção de ação humana não se desvincula de sua noção de causa-efeito, mote das noções de ação presentes no primeiro par de obras supramencionadas. Contudo, há aqui uma noção de variabilidade da qual decorre a noção de responsabilidade que nos será cara mais adiante.

termos, já que a esfera do produzir invadiu a do agir de modo a atravessá-lo e ditar-lhe o que deve ser feito e como deve ser feito (ainda que os motivos sejam no mais das vezes obscuros dados os infindáveis interesses que são postos em jogo), compete aos saberes que se debruçam sobre o agir, neste caso, a ética e a política, se associarem para o recolocarem em seus trilhos. Ou seja, apesar da obra em questão ser apresentada pelo autor como um *tractatus technologico-ethicus*, ele não hesita em dizer que para efetivar o dever (conceito nuclear e temático da obra) tal *tractatus* precisa se efetivar politicamente. E vai além ao afirmar que

Se a esfera do produzir invadiu o espaço do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir, da qual ela se mantinha afastada anteriormente, e deve fazê-lo na forma de política pública. Nunca antes a política pública teve de lidar com questões de tal abrangência e que demandassem projeções temporais tão longas. De fato, a natureza modificada do agir humano altera a natureza fundamental da política. (JONAS, 2006, p. 44).

A exigência de que a ação seja efetivada politicamente a partir de uma matriz ética (neste caso, da responsabilidade para com a preservação da natureza, a fim de que essa possa vir a ser no futuro, ideário co-extensivo à humanidade, a partir de uma imagem de homem que se pretende salvaguardar), se dá porque a fronteira entre Estado e natureza foi suprimida de tal modo que a cidade espalhou-se sobre a natureza e, de certo modo, ocupou o seu lugar. Ou seja, o natural foi absorvido, tragado pela esfera do artificial, criando um novo tipo de natureza, exigindo que o ciclo que a engendrou se processe de forma progressiva e infinita. E, dessa forma, aquela matriz ética assume a necessidade de ser efetivada politicamente, seja porque ela se volta efetivamente para sujeitos coletivos; seja porque ela se debruça sobre a artificialidade civilizacional que, há muito, é guiada pela Economia, a qual, para manter-se, exige um progresso constante (argumento central de efetivação do avanço da técnica na civilização contemporânea) o que modificou, inclusive, o próprio Estado dado que alterou as formas de interação dos agentes que o compõem; seja porque a técnica ameace interferir na composição (inclusive biológica) dos sujeitos de responsabilidade, alterando suas estruturas físicas básicas e inserindo novos desafios a serem enfrentados em âmbito ético-político.

Virginie Schoefs assume que é a ação o ponto de partida de *O Princípio Responsabilidade*. Nesse sentido, parece-nos ser tal categoria o mecanismo basilar donde se desenvolve sua teoria ética e de onde emanam suas ressonâncias políticas. A filósofa afirma que Jonas aponta quatro características inerentes à ação humana moderna: a primeira, consiste no fato de a ação ter como *télos* controlar a natureza das coisas, a partir de um impulso indefinido rumo a um suposto “melhor” que nunca é alcançado, mas que sempre serve como

ideário de projeção e, nesta marcha, já não são os objetos que se alteram em sua exterioridade, mas a própria compreensão do que são e como nos relacionamos com os mesmos que se modifica e assume nova roupagem ontológica. A segunda, consiste no fato de a técnica moderna exigir da ética um rompimento ou um extravasamento com o antropocentrismo que a caracterizava; visto que, doravante, toda a biosfera encontra-se sob o julgo das consequências oriundas do agir técnico. A terceira, reside no fato de que a técnica ameaça tanto o presente quanto o futuro, exigindo da ética uma revisão de suas considerações em termos de projeções temporais; ora, a ética tradicional visava o presente (por conta da simultaneidade) e, no máximo, um futuro próximo. Com o advento da técnica moderna e de suas consequências no longo prazo, as investigações do campo ético precisam também expandir suas noções de temporalidade. Exatamente isto que Schoefs (2009, p. 20-21) defende quando afirma:

De fato, devido aos meios prodigiosos que estão à nossa disposição, nossas ações têm efeitos no longo prazo e podem alterar a face do planeta e até pesar sua existência futura; a ética não pode mais se contentar em refletir apenas sobre o presente, mas sua responsabilidade agora se estende também a um futuro cada vez mais extenso. (Tradução nossa)<sup>174</sup>.

A quarta e última característica inerente à ação humana modificada pela técnica moderna consiste no fato de que tais ações minaram a ideia de uma natureza humana inalterável. Essa visão certamente não resiste à menor observação da realidade, seja em campo micro quanto macro. Ou seja, tanto se percebe no campo da engenharia genética e da microbiologia quanto no campo das teorias comportamentais e de controle das massas o fato incontestado do homem ter-se tornado tanto mestre quanto escravo da tecnociência.

A descrição dessas características, apresentadas por Jonas no capítulo de I de seu *Princípio Responsabilidade*, tal como apontadas por Schoefs tem certa validade. Mas assumimos que a ação assume em Jonas uma configuração central em seu edifício teórico. É ela o ponto de partida de sua reflexão para demonstrar a necessidade de uma nova abordagem ética para a nossa civilização<sup>175</sup> e, por isso, ela nos permite catalisar ética e política como duas faces de uma mesma proposição. Isto porque o operar técnico não é outra coisa senão ação, por isso, as consequências dele provenientes são consequências de um agir em âmbito coletivo. Por

<sup>174</sup> O texto em língua estrangeira é: “En effet, du fait des moyens prodigieux qui sont à notre disposition, nos actions ont des effets sur le long terme et peuvent altérer le visage de la planète voire même mettre en balance son existence future; l'éthique ne peut donc plus se contenter de réfléchir seulement sur le présent mais sa responsabilité s'étend maintenant également à un futur de plus en plus étendu”.

<sup>175</sup> De fato, é esse o marco inicial de onde Jonas parte para a redação de seu *Princípio Responsabilidade*, isso evidencia no fato de que o Capítulo I da obra mencionada intitula-se “A natureza modificada do agir humano”.

conta disso, exige que seja pensado a partir da ética e da política, artes que se debruçam sobre o agir individual e coletivo. Defendemos, ainda, como o próprio Jonas afirma, que o cerne de seu *Princípio Responsabilidade* é o dever, o qual, obviamente, exige uma resposta que se plasmará num agir que deve estar pautado no conceito de responsabilidade (JONAS, 2006, p. 22). Mas dever e agir são categorias distintas que se completam, mas não se confundem. Creio que, neste sentido, Kant possa nos auxiliar.

Immanuel Kant, em sua *Metafísica dos costumes*, relaciona deveres com fins. Segundo ele, deveres se relacionam com coerções as quais podem se dar a partir de forças externas ou de uma resolução interna dos sujeitos. Essa última está conforme à liberdade e, portanto, é a ela que a moral se dirige; enquanto a primeira submete-se a um caráter formal mais adequado ao Direito e ao formalismo jurídico. Pelo fato dos deveres se relacionarem com fins e esses para se efetivarem carecerem de ações que lhes sejam correlatas percebe-se como evidente a distinção entre dever, fins e ações. O dever corresponde a um imperativo que os seres racionais deliberadamente se impõem; os fins correspondem ao motivo/valor que fundamentam a razão de ser do dever, é um objeto do arbítrio do ser racional, algo que me proponho a mim e, nesse caso, o fim pode se tornar para mim um dever; as ações, por sua vez, correspondem aos movimentos racionalmente deliberados rumo aos fins sopesados pelo imperativo que o indivíduo racionalmente se autodeterminou.

Contudo, Kant deixa claro que a ética não parte dos fins para se chegar aos deveres pois, caso o fizesse, estaria partindo de móveis empíricos para fundamentar máximas o que seria falho, visto que estes não fornecem nenhum conceito de dever, já que este último tem sua raiz somente na razão pura, conforme se nota na passagem: “Portanto, na ética o *conceito de dever* conduzirá a fins e as *máximas* com vistas a fins que *devemos* nos pôr tem de ser fundadas segundo princípios morais” (KANT, 2013, II, II, 382).

Esclarecido tal ponto, reiteramos a proposição da ação como elemento nuclear e articulador de um pensamento ético-político em Jonas. A distinção consiste no fato de que, no âmbito ético, o nascituro é apresentado como paradigma ideal de objeto da responsabilidade; e, no âmbito político, o homem de Estado se afigura enquanto paradigma de sujeito responsável. Em todo caso, a responsabilidade que enseja uma ação do agente (em termos paradigmáticos para a ética) em face do nascituro é análoga (em termos paradigmáticos para a política) àquela do homem de Estado em face do seu dever àquilo que lhe foi confiado.



Aqui, a prioridade do homem como postulante à responsabilidade não tem nada a ver com uma avaliação sobre seu desempenho na Terra, pois, trata-se de uma questão ontológica<sup>176</sup>. Nesse sentido, vida e responsabilidade, tem como central o fato de que estas compartilham das mesmas características: abrangência, continuidade e abertura para o futuro. Em ambos os casos objetiva-se desvelar o valor da vida (especialmente da vida frágil) que insiste em continuar a existir, a manter-se como horizontes de possibilidades, para que exista no futuro<sup>177</sup>. E isso se encontra, em toda pujança, no nascituro e no artifício da cidade. E, assim como seu *Princípio Responsabilidade* pleiteia a existência de seres responsáveis no futuro, a arte de governar objetiva que ela possa continuar a existir no futuro. A ação que permite a manutenção da existência de sujeitos responsáveis por meio da ética tem sua efetivação culminada na ação dos agentes públicos que visam a manutenção do Estado, artifício que tem como *télos* a construção de possibilidades de que permitam a boa vida.

Nesse sentido, e já que apresentamos a ação como elemento catalisador da esfera ética e política, convém que busquemos onde tudo isso se origina para que, iluminados por tais ensinamentos, possamos perceber melhor as ressonâncias políticas presentes no *Princípio responsabilidade*.

### 3.1.1 A ação em Aristóteles

Em linhas gerais, a noção de ação em Aristóteles se vincula à ideia de *práxis*, entendida como uma atividade imanente ao sujeito em oposição a uma ação transitiva que se exerce sobre um objeto (campo da *poiesis*). Em termos etimológicos, a palavra é formada pelos vocábulos **prag + sis**, onde o radical que indica a ação é **prag** (tal como *prâgma* = ocupação, afazer; ou

---

<sup>176</sup> Nesse sentido, a existência de seres responsáveis no futuro se mostra como uma prioridade isto porque, segundo Jonas, a primeira de todas as responsabilidades consiste em garantir a possibilidade de existência da responsabilidade. Ou seja, o fato ôntico da existência humana se impõe como um imperativo ontológico, tornando-se assim a causa original de todas as causas que podem ser objetos de responsabilidade comum à humanidade.

<sup>177</sup> Acerca disso, Jonas detalha em seu *Princípio vida* quando, ao tratar da *ruptura da ontologia cartesiana pelo evolucionismo*, afirma que o início da interioridade está, precisamente, no início da vida. Por isso, lá no organismo vivo (do mais ínfimo ao mais complexo) está a constante luta para continuar a existir. É exatamente esse ponto que elucida quando afirma que “O medo da morte é uma grandeza absoluta que pode ser sentida de maneira mais ou menos aguda (de acordo com o nível geral da capacidade sensitiva), mas nos diferentes casos ele não está presente em quantidades maiores ou menores de uma quantidade mensurável, mesmo que as forças de ação de que este temor dispõe possam ser mensuravelmente maiores ou menores”. (JONAS, 2004, p. 68). Em outras palavras, a vida que luta por continuar a replicar-se no futuro.

*praktikós* = ativo). Aristóteles contrapõe o intelecto ativo (*noûs praktikós*) ao intelecto especulativo (*noûs noetikós*), evidenciando duas dimensões do espírito que configurarão as três dimensões do raciocínio: teórico, prático e poiético. Neste sentido, o campo destinado à ação propriamente humana corresponde ao raciocínio prático e nele se insere a seara política.

Já no início de sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que a “política” tem como *télos* a felicidade humana (*eudaimonía*). Na verdade, tal felicidade deve ser objeto tanto da ética quanto da política. A primeira se volta para o estudo do caráter (*ethos*) e é o objeto da obra supramencionada, ao passo que a segunda se volta para o estudo da constituição da cidade-estado e é objeto de sua *Política*. Por isso, afirma-se que essa última obra é uma sequência da primeira (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 2, 1094a, 30seq)<sup>178</sup>. No esquema geral das ciências, segundo Aristóteles, ambas pertencem ao grupo das ciências práticas<sup>179</sup> as quais visam ao conhecimento como um meio para a ação, em contraposição às ciências teóricas cujo conhecimento é um fim em si mesmo. Mário da Gama Kury (1985, p. 8), ao apresentar a *Política* de Aristóteles, afirma que

A ciência prática por excelência é a “política”, isto é, a ciência do bem estar e da felicidade dos homens como um todo; ela é prática no sentido mais amplo da palavra, pois estuda não somente o que é felicidade (o assunto da *Ética*), mas também a maneira de obtê-la (o assunto da *Política*); ao mesmo tempo ela é prática no sentido mais estrito, pois leva à demonstração de que a felicidade não é o resultado de ações, mas é em si mesma uma certa maneira de agir.

---

<sup>178</sup>John M. Cooper (2010, p. 439) afirma categoricamente que a intenção da *Ética a Nicômaco* é servir como um contributo para o conhecimento político (πολιτική ἐπιστήμη), ainda que tal conhecimento não se insira no âmbito da teoria em termos aristotélicos (θεωρία), já que tem como fito a felicidade que pressupõe o reto agir, conforme consta em Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. II, 2, 1103b, 26-28, onde se lê: “a presente investigação não visa ao conhecimento teórico como as outras – porque não investigamos para saber o que é virtude, mas a fim de nos tornarmos bons”, o que elucida o que Aristóteles afirma na mesma obra I, 3, 1095a, 5-6: “o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação”.

<sup>179</sup>Apesar de na sua *Ética a Nicômaco* Aristóteles afirmar que a sabedoria política também é produtiva, como se pode notar na passagem: “Da sabedoria que diz respeito à cidade, a sabedoria prática que desempenha um papel controlador é a sabedoria legislativa, enquanto a que se relaciona com os assuntos da cidade como particulares dentro do universal é conhecida pela denominação geral de ‘sabedoria política’ e se ocupa com a ação e a deliberação, pois um decreto é algo a ser executado sob a forma de um ato individual. Eis aí por que só dos expoentes dessa arte se diz que ‘tomam parte na política’; porque só eles ‘produzem coisas’, como as produzem os trabalhadores manuais” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. VI, 8, 1141b, 25-30). Por óbvio, Aristóteles está a se referir aos legisladores a quem no universo grego era atribuída a função de criar/produzir as constituições, atividade tida como essencial para a fundação da *pólis*, ou seja, que resultava num produto, razão pela qual eram tidos como análogos aos construtores dos muros da cidade, visto que as atividades de ambos concorriam para o mesmo fim: a formação e proteção de um novo corpo político.

Nesse sentido, Aristóteles (*Política*. I, II, 1253b) é enfático ao dizer que a vida é ação<sup>180</sup> e que toda investigação, ação ou escolha tem como fito um bem. Por bem, Aristóteles entende aquilo para o qual todas as coisas tendem, a sua realização (ou em termos aristotélicos, sua plena atualização). Ora, se o bem é o fim para onde marcham as coisas e os fins se diferenciam entre atividades e produtos, a consecução de ambos só é possível mediante o agir, ainda que os fins em alguns casos possam se diferenciar das ações<sup>181</sup> (e, neste caso, o fim seria mais desejável que o agir) e arremata dizendo: “Não faz diferença que os fins das ações sejam as próprias atividades” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1094a).

Na sequência desse raciocínio, afirma o Estagirita que, quando existe um bem que é desejado por ele mesmo e todo o restante é desejado com o intento de alcançar aquele bem, então, tal fim será o sumo bem. Compete, pois, à ciência buscar compreender o que seja este sumo bem. Será nessa linha reflexiva que o pensador afirmará a política como arte mestra, visto que ela se vale das demais ciências ao legislar sobre nossas ações tendo em vista o bem humano, seja para o indivíduo seja para o Estado (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. I, 2, 1094a, 25-30).

Assim sendo, Aristóteles afirmará que a política se vincula às ações belas e justas. Por conta disso, há uma ética a ela subjacente e, como ambas estão no campo das ações, suas construções se dão por convenções. Como a política se realiza em estreita relação com a ética (portanto, com as virtudes) e, como essa visa à realização *atual* de cada indivíduo, e a política visa à *atualização* tanto do indivíduo quanto do Estado, a tarefa dessa última é, portanto, a mais bela e mais divina de todas que se pode realizar pela ação, pois que seu fim não é outro senão a *Eudaimonia* que se efetiva mediante uma *Eupraxia* (εὐπραξία)<sup>182</sup>. Um bom *daimon* tanto no nível individual quanto coletivo, visto que ambas as esferas se completam, o que não significa dizer que exista um bem unívoco e universal, catalizador e gerador de todos os bens particulares<sup>183</sup>.

<sup>180</sup> E como, nessa passagem, Aristóteles está a tratar de uma *práxis*, a noção de vida, neste caso, não nos remete à noção de *zoé* (ζοή), mas de uma *bíos* (βίος) e, mais especificamente, uma *bíos politikós* (βίος πολιτικός).

<sup>181</sup> A esse respeito, Aristóteles afirma que a origem da ação (sua causa eficiente e não a final) é a escolha, e a causa da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Por isso, a escolha não pode existir sem razão e sem intelecto, já que a boa escolha é fruto da combinação do intelecto com o caráter, isso porque o intelecto em si nada move, isso apenas pode ser feito pelo intelecto prático. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. VI, 2, 1139a, 30-35).

<sup>182</sup> O agir retamente em âmbito social e político conforme o que seja justo e verdadeiro, denotando o bom comportamento, se opõe à *dispraxia* (δισπραξία), ou comportamento desregrado.

<sup>183</sup> Este raciocínio segue a esteira da justificativa, por parte de Aristóteles, da razão de sua divergência teórica em relação a Platão. Aristóteles argumenta que a prova do que afirma é a própria ciência que, por possuir objetos variados, possui por consequência, ideias e bens variados e o fato de serem múltiplos não exclui tais “bens” da categoria de bem. Cf. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. I, 6, 1096a).

Em termos gerais, Aristóteles vai adotar duas noções de bem: a) um bem em si e, b) bens relacionados (derivados) do bem em si. Contudo, o bem não corresponde a uma ideia vazia de sentido ou sem Forma. Por conta disso, o filósofo irá buscar uma ideia de Bem que seja alcançável e passível de ser realizada na concretude e, ao fazê-lo, retomará a noção de bem como fim visado pela ação, conforme deixa claro: “Se existe alguma finalidade para tudo que fazemos, essa será o bem realizável mediante a ação; e, se há mais de uma, serão os bens realizáveis através dela” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. I, 7, 1097a).

Mas nem todos os fins são absolutos e, se existe um fim absoluto é a ele que Aristóteles busca. E, se existe mais de um fim, busca o mais absoluto de todos. Por *mais absoluto* entende aquilo que é buscado e desejado por si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. É a isso que nomeia de *felicidade*<sup>184</sup>. Essa, segundo o filósofo, é buscada sempre por si mesma e é, por isso, autossuficiente<sup>185</sup>. Ou seja, a felicidade, em Aristóteles é: absoluta, autossuficiente e, por isso, a finalidade de toda ação humana.

Mas, se a felicidade é o bem e, portanto, o fim da ação humana, então o ser humano como ser que age possuiria uma função, ou seja, executa algo que lhe é peculiar. Neste ponto da reflexão Aristóteles chega à teoria da tripartição da alma (vegetativa, perceptiva e racional – ou vida ativa). Assim, a função do ser humano é uma atividade da alma segundo um princípio racional. E, se esta função se vincula a uma excelência que lhe é própria, então o Bem do homem se vincula ao exercício de uma atividade da alma radicada na mais completa das virtudes. Isso porque o indivíduo feliz vive bem e age bem, pois a felicidade é uma espécie de boa vida que resulta da prática da boa ação, já que se plasma na atividade virtuosa. Ora, tal atividade é sempre fruto de uma ação, de um agir bem e “as coisas nobres e boas da vida só são alcançadas pelos que agem retamente” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* I, 8, 1099a). Mais adiante, Aristóteles reforçará essa tese ao afirmar que as ações virtuosas devem ser aprazíveis em si mesmas e possuem os mais altos atributos de bondade e de nobreza. E, como o indivíduo virtuoso é feliz, a felicidade é, portanto, a melhor, mais nobre e mais aprazível coisa do mundo.

---

<sup>184</sup> Interessante notar que, em Aristóteles, a felicidade é *eudaimonia* (εὐδαιμονία) e não *makariótes* (μακαριότης). Apesar de alguns tradutores entenderem tais termos como sinônimos, existe uma diferença fundamental. Enquanto a última designa bem-aventurança, ou uma boa ventura (uma boa sorte, uma fortuna, um bom destino), ou seja, um bom termo, uma boa chegada; a primeira se volta mais para o processo, para a reta condução no caminho, para o bom agir a fim de chegar onde se pretende, ou seja, caminho e destino compartilham da mesma essencialidade feliz. Eis porque Aristóteles vincula a felicidade à deliberação e à reta escolha, relacionando meios e fins no processo de consecução da vida feliz.

<sup>185</sup> Por autossuficiente o filósofo entende aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1097b).

Essa vida feliz para onde acorrem todas as ações humanas, é o objetivo da vida política. Mesmo porque, toda ação humana, enquanto atividade do espírito<sup>186</sup>, é, por definição, prática. É ela, ao mesmo tempo, objeto da ética e da política. Ora, o verdadeiro homem político busca a virtude acima de todas as coisas para, desse modo, fazer com que seus cidadãos sejam bons e obedientes às leis<sup>187</sup>. Eis a razão pela qual Aristóteles, posteriormente, se preocupará em realizar uma análise das virtudes humanas. E, não obstante, principia sua *Política* com as seguintes palavras:

Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política. (ARISTÓTELES. *Política*. I, 1, 1252a).

Ora, o Estagirita pontua, como se nota na passagem acima mencionada, uma relação inseparável entre bem e política. E é tendo em vistas a busca de um bem comum que o humano, racionalmente, dá sentido ao seu instinto gregário e instala um espaço coletivo que pode ser regulado segundo virtudes ético-políticas, portanto, segundo ações racionalmente formuladas, conforme se nota na seguinte passagem: “Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social” (ARISTÓTELES. *Política*. I, I, 1253a). Essa sociabilidade decorre do *lógos*. Ora, é pelo *lógos* pensado e falado que o discurso se efetiva, que os homens racionalizam e comunicam o que entendem por bem e virtude, justo e injusto e toda a sorte de qualidades morais, sem o quê é impossível a existência da vida pública. É, pois, a razão discursiva presente no *lógos* que torna possível a existência da *pólis* e a sabedoria atinente à política visa esclarecer o sentido das ações humanas no interior da *pólis* segundo o critério da razoabilidade fornecido pela sabedoria prática (*φρόνησις*) e pela experiência obtida a partir da repetição de casos e situações particulares.

Como há pouco se falou em dois tipos de sabedoria (a prática e política) há, porém, que se esclarecer que a ação, em termos de *práxis*, se opõe à especulação e à fabricação. Neste

<sup>186</sup> Lembrando que para Aristóteles é a vida contemplativa a atividade por excelência e esta não é atributo da sabedoria prática, mas da dimensão teórica. Contudo, o reto agir requer uma correlação entre discernimento, inteligência, sabedoria prática e razão intuitiva.

<sup>187</sup> (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. I, 13, 1102a, 7-12). A este respeito, a profa. Débora Mariz aponta que, de fato, o termo *práxis* é largamente utilizado na *Ética a Nicômaco* com o fito de definir a ação virtuosa, ao passo que o termo *poiesis* em momento algum é utilizado no Livro I da obra. Contudo, o filósofo se vale do verbo *poiein* quando se refere à política enquanto produtora de bons cidadãos (obedientes às leis e capazes de agir – *pratein*). Desse modo, a política seria encarada enquanto uma atividade cujo produto é o bom cidadão. (MARIZ, 2014, p. 98).

ponto, ressalte-se a distinção estabelecida pelo Estagirita entre *práxis* e *diánoia*<sup>188</sup>, bem como entre *práxis* e *poiesis*.

Ao tratar das virtudes intelectuais, nos diz Aristóteles que a alma possui a verdade por meio de cinco virtudes: arte (*téchne*), conhecimento científico (*epistéme*), sabedoria prática (*práxis* que culmina numa *phrónesis*), sabedoria filosófica (*philosophía*) e razão intuitiva (*diánoia*). Estas virtudes estão presentes na dimensão racional da alma, a qual se subdivide em dimensão científica (que contempla as coisas invariáveis) e dimensão calculativa (que trata das coisas variáveis e é responsável pelas deliberações). Afirma, ainda, que o objeto do conhecimento científico deve necessariamente existir. Ora, o que necessariamente existe é eterno. Por isso, o conhecimento científico trata do que é eterno, procurando demonstrá-lo. E como a dimensão calculativa trata das coisas variáveis, nelas se incluem as que são produzidas e as que são praticadas. Eis, então, que o filósofo estabelece uma distinção entre produzir e agir, mas sedia a ambas na dimensão calculativa da parte racional da alma.

Segundo o Estagirita, produção não é ação, isso porque a capacidade raciocinada de produzir difere da capacidade raciocinada de agir. Ora, toda produção é fruto de uma arte, uma *téchne* e está no âmbito da *poiesis*. Toda arte produz algo e a origem desse algo está em quem produz (a partir de seu reto raciocínio) e não no que é produzido. Mas a arte diverge da sabedoria prática, pois, o humano que a detém possui a capacidade de deliberar bem não sobre um aspecto particular, mas sobre aquelas coisas que contribuem para a vida boa em geral. Ou seja, a sabedoria prática volta-se para coisas cujos primeiros princípios são variáveis, por isso ela não é ciência nem arte. Não é ciência porque admite que o que foi feito de uma maneira pode ser feito de modo diferente. Não é arte, porque o agir e o produzir são coisas diferentes, já que o produzir possui uma finalidade diferente de si, enquanto o agir visa à boa ação que é o seu próprio fim. É, portanto, a sabedoria prática uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir a respeito das coisas que são boas e más para os humanos, aplicando tais considerações a situações particulares.

Contudo, a sabedoria prática diverge da arte política. Isso porque, apesar de possuírem a mesma disposição mental, não possuem a mesma essência. Ora, a sabedoria prática versa

---

<sup>188</sup> Nicola Abbagnano, ao apresentar o verbete *diánoia*, em seu *Dicionário de Filosofia*, o aponta como conhecimento discursivo cujas conclusões são inferidas das premissas. Este tipo de conhecimento é dotado de um caráter formal universal, dado que os objetos de que trata são invariáveis, razão pela qual Aristóteles afirma serem as virtudes dianoéticas próprias da parte intelectual da alma, as quais são em número de cinco: arte, ciência, sabedoria, sapiência e intelecto. A *diánoia* em Aristóteles se apresenta como uma virtude própria do sábio, dado que essa o permite intuir as coisas que, por natureza, são mais elevadas. (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. VI, 7, 1141b, 2).

sobre as coisas humanas e sobre as coisas que podem ser objetos de deliberação. Ela não se preocupa apenas com os universais. Já que é prática, trata da ação e essa versa sobre o que é particular ou o que pode ser feito de modo diverso. Já a sabedoria política, enquanto sabedoria legislativa, relaciona os particulares inserindo-os no universal formal da lei; ocupa-se com a ação e a deliberação e é produtiva. Entretanto, ambas possuem a mesma disposição mental (dimensão racional da alma), ambas visam ao bem e à *eudaimonia*, ambas se efetivam por meio de uma *eupraxia*, já que têm o homem como agente.

Nesse sentido, Aristóteles apresenta uma certa semelhança entre escolha e deliberação, apesar de não tê-las como sinônimos. Por deliberação (*boulé* - βουλή) entende ser aquela disposição de alternativas que certas situações práticas dispõem a fim de que o agente escolha a partir do que se nomeou de desejo racional<sup>189</sup>. Já a escolha é uma *proairesis* (προαίρεσις = **aírein**, pegar + **pró**, adiante), exige deliberação (*boulé* – βουλή) e, como essa, não visa aos fins, mas aos meios. Em ambos os casos os fins estão excluídos, pois não deliberamos nem escolhemos acerca dos fins já que ao se colocar nesta condição o fim já está estabelecido, restando apenas optar pelos meios de alcançá-lo. Nesse sentido, a escolha se difere: do desejo já que esse é comum também aos seres irracionais (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. III, 2, 1111b, 10 – 15); da vontade, já que podemos querer coisas impossíveis (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. III, 2, 1111b, 20 – 25); e da opinião, já que essa se volta para toda sorte de coisas e está vinculada à verdade ou falsidade (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. III, 2, 1111b, 30 seq.).

Escolher e deliberar exigem, portanto, um certo tipo de sabedoria. Aristóteles afirma que a sabedoria atinente a tal condição é a sabedoria prática, que diverge da sabedoria política. Isso porque, enquanto a primeira vincula-se à *práxis*, a segunda parece estar vinculada a uma *poiesis*, razão pela qual Aristóteles (*Ética a Nicômaco*. VI, 8, 1141b, 23 – 25) alega que, apesar das duas sabedorias possuírem a mesma disposição mental, não possuem a mesma essência.

---

<sup>189</sup> Entende-se que as ações exteriores são propugnadas pelo intelecto prático. No *De anima*, Aristóteles afirma que o intelecto prático configura os princípios da ação a partir de um desejo. Desse modo, desejo e pensamento prático podem ser encarados enquanto faculdades motoras da ação (não adentraremos aqui na teoria da causalidade aristotélica, basta-nos para o momento entendermos que assumimos uma posição não humeana a esse respeito, visto que, em Aristóteles, razão e desejo não estão no mesmo plano), posto que tanto o intelecto prático quanto o desejo visam realizar um estado de coisas exterior à própria ação. Contudo, apesar de convergirem neste ponto, são distintos já que o intelecto é sempre reto enquanto os desejos e a imaginação podem ser retos ou errados. Mas, mesmos distintos se relacionam, posto que o intelecto não se move sem o desejo, já que o desejo racional é também uma espécie de desejo. Disso, porém, resulta que o desejo é indispensável já que ele sozinho é uma causa motora. Enquanto o intelecto prático é causa formal. Daí, quando o desejo admite que o intelecto prático lhe dê forma, esse desejo se transforma em desejo racional (βούλησις) que culmina numa sabedoria prática (φρόνησις).

Contudo, afirma o Estagirita, o bem pessoal de cada um só é possível a partir de alguma forma de governo, que é *práxis* e *poiético* já que resulta num produto: bons cidadãos.

A sabedoria prática se vincula, portanto, à excelência deliberativa e essa exige uma correção do raciocínio, motivo que o faz vincular a sabedoria prática com a inteligência calculativa, pois quem delibera investiga e calcula tendo em vistas alcançar um bem (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. VI, 9, 1142b, 1 – 5). Apesar de estarem vinculadas, sabedoria prática e inteligência não são a mesma coisa, visto que a primeira emite ordens acerca do que se deve ou não fazer, ao passo que a segunda limita-se a julgar. Contudo, só se pode julgar com perspicácia e isto requer discernimento<sup>190</sup>. Tais categorias encontram-se presentes no sábio, mas não são a mesma coisa. Com efeito, nos diz Aristóteles (*Ética a Nicômaco*. VI, 11, 1143a, 25 – 28):

Ora, todas as disposições que temos considerado convergem, como era de esperar, para o mesmo ponto, pois quando falamos de discernimento, de inteligência, de sabedoria prática e de razão intuitiva, atribuímos às mesmas pessoas a posse do discernimento, o terem alcançado a idade da razão, e o serem dotados de inteligência e de sabedoria prática. Com efeito, todas essas faculdades giram em torno de coisas imediatas, isto é de particulares.

Essas características encontram convergência na vida pública, visto que à fala acima citada, arremata: “ser um homem inteligente ou de bom ou humano discernimento consiste em ser capaz de julgar as coisas com que se ocupa a sabedoria prática, porquanto as equidades são comuns a todos os homens bons em relação aos outros homens” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. VI, 11, 1143a, 29 – 32). Ou seja, todos encontram seu termo no reto agir o que, por sua vez, tem sua razão de ser na vida compartilhada, que não é uma *zoé* (ζωή), mas uma *bios politikós* (βίος πολιτικός) e esta se efetiva através da *práxis* e do *discurso* (λόγος).

### 3.1.2 O agir ético-político conforme a responsabilidade

A *bios politikós* (βίος πολιτικός) é, portanto, construída a partir de escolhas e deliberações oriundas da sabedoria prática e da sabedoria política. Ao que nos parece,

---

<sup>190</sup> Por discernimento, Aristóteles entende a discriminação correta que permite aos homens o julgamento reto e equitativo.



Aristóteles submete a segunda à primeira, ao inseri-la no campo da legislação e do ordenamento da coisa política<sup>191</sup> o que, certamente, requer ampla capacidade de discernimento, de condições de deliberação e de poder de escolha, já que o fim está previamente estabelecido: o bom cidadão que, ao mesmo tempo, é o cidadão feliz.

Compatibilizando o raciocínio acima exposto com o princípio responsabilidade de Jonas, pode-se inferir que a realização daqueles fins almejados pelo bom cidadão não se dá à margem da responsabilidade. Ao contrário, ao tê-la como princípio norteador das ações no âmbito da esfera pública (como propõe Jonas), tal princípio se converte em virtude, dado que visa conduzir a bom termo as situações que exijam discernimento, condições de deliberação e poder de escolha. Ou seja, já que em todos os setores da esfera pública estas condições se mostram como imprescindíveis, todas elas ganham maiores condições de realizarem os fins para os quais se destinam, quando fundadas na responsabilidade enquanto princípio norteador.

Dessa forma, pode-se dizer, o agir (*práxis*) responsável assume o condão de servir como fio transversal que atravessa a ética e a política, reunindo as duas dimensões com um fito comum: zelar pela boa vida, pela vida feliz. Hans Jonas seria mais modesto e diria que, diante da situação pré-apocalíptica em que nos encontramos, bastaria que ela nos auxiliasse no zelo pela manutenção da vida<sup>192</sup> e pela salvaguarda da imagem do humano enquanto agente/sujeito de responsabilidade. É o que se lê, por exemplo, na entrevista intitulada “Predisposição para o medo é um mandamento ético” concedida ao *Süddeutsche Zeitung* em 7 de agosto de 1981 e

---

<sup>191</sup> ARISTÓTELES (*Ética a Nicômaco*. VI, 12, 1144a, 36) afirma que “não é possível possuir sabedoria prática quem não seja bom. Mais adiante, (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. VI, 13, 1144b, 30 – 32) o filósofo afirma que “com a presença de uma só qualidade, a sabedoria prática, lhe serão dadas todas as virtudes”, até porque a reta razão está de acordo com a sabedoria prática (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. VI, 11, 1144b, 22 – 24).

<sup>192</sup> É bem verdade que essa postura assumida por Jonas resultou em críticas contundentes, inclusive por quem compartilha de parte de sua proposta. É o caso, por exemplo, de Karl-Otto Apel, que em *Ética e responsabilidade*, questiona: “[...] mesmo quando, juntamente com Jonas, se partilha a opinião de que o importante na situação actual é salvar a *existência*, portanto a *sobrevivência*, e a *imagem essencial intacta*, portanto a *dignidade* dos perigos que se encontram no mero avanço do progresso, ou seja, do processo de industrialização em curso, mesmo quando se é dessa opinião, e para tal também me inclino eu, também se poderá indagar se a existência e a dignidade humanas serão possíveis de salvar por meio da *mera conservação das condições actuais*. Mais precisamente: não será a natureza do homem e o seu meio ambiente desde há muito tempo moldado técnica e socioculturalmente constituída de uma tal maneira que ela sem uma *ideia reguladora do progresso tecnológico e social* não pode ser conservada?” (APEL, 2007, p. 135. Itálicos do autor). O questionamento de Apel, por certo, se situa no âmbito da discussão em torno da ideia moderna de progresso assumida pelo filósofo enquanto necessária para a concretização do ideal emancipatório do homem. O próprio Apel reconhece que a proposta de Jonas em nada poderia ser enquadrada enquanto um “neoconservadorismo”, tal como caracterizado por Habermas, por exemplo. Pois, para Jonas, trata-se de assumir um ponto de equilíbrio entre o utopismo tecnológico amplificado pelo processo de industrialização e a ameaça à existência e à dignidade do homem. Todavia, segundo Apel, a crítica jonasiana a uma ideia de progresso, nesse contexto, dificultaria a aplicação do princípio proposto por Jonas, já que, de acordo com Apel, para se *conservar* a dignidade humana, ela primeiro deve ser concretizada, feito ainda não realizado em grande parte do mundo. Por isso, questiona: “Não deverá, portanto, um correspondente processo de progresso social-emancipatório continuar associado com a conservação da existência e da dignidade do homem hoje exigidas?” (APEL, 2007, p. 136).

conduzida por Alexander Martens. Na ocasião, o entrevistador questiona se, caso se desejasse extrair a quintessência do *Princípio Responsabilidade*, essa seria que devemos nos afastar da prática hedonista que permeia a sociedade moderna a fim de que nossos filhos possam viver melhores que nós. Ao que Jonas (2017b, p. 170) responde: “Seria suficientemente bom poder dizer que nossos netos não ficarão piores do que nós. Temos de garantir que a posteridade não tenha que pagar por nós”<sup>193</sup>.

Esse desejo de Jonas não possui nada de simplório. Ao contrário, é fruto de uma profunda maturação teórica. O diagnóstico feito pelo filósofo sobre as ações do homem tecnológico, salvaguardadas suas idiossincrasias histórico-sociais e, limitando-se ao campo conceitual, encontram respaldo na noção aristotélica de ação, especialmente na relação que essa possui com a noção de responsabilidade. É isto o que nos diz o professor Carlo Natali em seu ensaio *Ações humanas, eventos naturais e a noção de responsabilidade* (NATALI, 2010, 319-338). Nele, o professor afirma que a variabilidade do agir humano em Aristóteles não implica na interrupção da necessidade da relação entre causa e efeito. Não há a necessidade de um princípio imutável no decurso das ações humanas, isso porque o homem é senhor (*kýrios*) de suas ações. Ou seja, depende dele que elas se produzam ou não. De modo mais claro nos diz o estagirita em sua *Ethica Eudema* (1223a, 4-9):

Consequentemente, as ações das quais o homem é princípio de dominador (*kýrios*), é claro que elas são passíveis de se produzir ou não e que depende dele que elas se produzam ou não, aquelas, ao menos, das quais ele é senhor (*kýrios*) do ser ou não ser. Do que depende dele fazer ou não, ele mesmo é o responsável, e daquilo que ele é responsável, disso ele é senhor.

Nesse ponto, Aristóteles não difere de Platão quando esse afirma: “cada qual é a causa de sua própria escolha, ela não pode ser imputada à divindade”. (*A república*. X, 617). Acerca dessa relação entre ação e responsabilidade, chama-nos atenção o que nos diz Susanna Lindberg ao analisar a teoria da responsabilidade de Jonas. Em primeiro lugar, a autora aloca esta teoria na discussão jonasiana acerca da teleologia presente em toda a natureza. A capacidade de responsabilidade seria, nesse sentido, a contrapartida humana da necessidade (essa última, compreendida como aquilo que impõe um limite à liberdade na esfera natural) presente no universo biótico. Em segundo lugar, a partir de sua leitura da proposta jonasiana, entende por teleologia a finalidade orgânica presente em sua biologia filosófica, tal finalidade para se efetivar, supõe o equilíbrio entre liberdade e necessidade. Nesse caso, a teleologia estaria

---

<sup>193</sup> O texto em língua estrangeira é: “Ce Serait déjà bien de pouvoir dire que nos petits-enfants ne vivront pas plus mal que nous. Nous devons éviter que notre postérité n’ait à payer les frais pour nous”. (Tradução nossa).

organizada em níveis: i) no nível mais fundamental corresponderia a uma meta interna da própria vida: a vida que quer continuar sendo. Não há aqui uma forma pré-determinada a que a vida aspire, ao contrário, seu intento é apenas dar forma a si mesma, criando-se e recriando-se na luta incessante para se manter. Ora, essa ausência de forma e essa busca de autocriação é o que Jonas nomeia como liberdade que, aqui, assume uma dimensão ontológica, pois não visa outra coisa senão manter-se. ii) no segundo nível seria a lei da atividade do ser vivo baseada em seu desejo, o que corresponderia à capacidade do ser vivo de estabelecer metas e persegui-las por diferentes meios. Em suma, a teleologia corresponderia à capacidade de criar capacidades, pois é ela quem possibilita à capacidade de ser: no primeiro nível porque corresponde à pura capacidade de estar vivo; no segundo nível corresponde às capacidades suplementares daquela essencial que alocamos no primeiro nível, a saber: o metabolismo, o sentido, o movimento, o sentimento, a imagem, dentre outras. Em ambos os casos, a teleologia se manifesta enquanto abertura de sentidos e liberdade de ação. Em ambos os casos temos a luta do precário e do vulnerável para que continue a existir.

O humano, por compartilhar daquela vulnerabilidade comum a todos os seres orgânicos, também depende daquele equilíbrio estabelecido entre liberdade e necessidade presente na esfera natural. Entretanto, ao racionalizar sua condição vulnerável, o humano percebe que pode ultrapassá-la, se não em âmbito natural (feito para o qual tem lutado constantemente, especialmente por meio das técnicas de melhorismos genéticos), ao menos naquilo que está sob o horizonte de suas possibilidades de ação. E é nesse momento que a liberdade humana se amplifica e rompe a barreira do natural. Em contrapartida, o seu correlato na esfera natural, a necessidade, agora precisa ser substituída por outra categoria/conceito de igual poder, a responsabilidade.

Nesse ponto, adentramos na ideia de responsabilidade enquanto princípio norteador das ações ético-políticas em defesa de uma política da vida. Estabelecendo um link com a ideia aristotélica de ação, o professor Carlo Natali infere que, etimologicamente, a palavra *aitia* (αἰτία) além de “causa”, significa também “acusação” ou “processo”. Ou seja, indicaria que a um agente se imputa determinada causa deliberada provocadora de determinado efeito, o que resulta em responsabilidade direta do agente sobre o efeito, já que ele seria o princípio motor da causa e, por isso, tal causa é passível de avaliação moral. Ou seja, aquele que comporta em si a causa variável<sup>194</sup> da ação que realiza é por ela responsável. Mais adiante, o professor enfatiza:

---

<sup>194</sup> Acerca deste ponto, o professor Carlo Natali afirma: “A variabilidade da causalidade humana depende do fato de que ‘quanto ao número, os motores são múltiplos’ mesmo se todos eles são formas do desejo. (NATALI,

A teoria aristotélica da ação é uma teoria causal: a responsabilidade humana no que diz respeito às ações executadas resulta da relação causal entre a *arché*, o princípio interno do agir, e a realização externa deste princípio na ação concreta. O que caracteriza a agência humana é sua variabilidade: nas mesmas circunstâncias, pode-se agir de maneira diferente porque o princípio do agir muda, ao passo que os seres naturais, em circunstâncias idênticas, agirão da mesma maneira. O homem é, portanto, responsável pela variabilidade de suas ações. (NATALI, 2010. p. 336).

Do acima exposto, associado à ideia de causa, podemos retirar aproximações e distanciamentos com a noção jonasiana de responsabilidade. No que tange às aproximações, ambos sediam no homem o poder do agir de forma deliberada. Portanto, ambos imputam ao humano a responsabilidade sobre o efeito causado. Ainda sobre os pontos de aproximação, ambos admitem a variabilidade, ou seja, o agir humano é dotado de liberdade, por isso, abre precedência para a diferenciação e para a mudança (razão pela qual Jonas não é pessimista mesmo em face do diagnóstico por ele apresentado). Ambos assumem uma espécie de teleologia interna, assumida enquanto capacidade para abertura de sentidos e possibilidade de ação. Ambos assumem que, a partir da ação, o humano supera sua animalidade. Um porque afirma que os animais não possuem inteligência nem raciocínio prático (causas do movimento no homem), apesar de agirem de modo espontâneo (*hekousios*), tal espontaneidade não se identifica com a ideia de liberdade no sentido pleno, feito que só se concretizará no humano; outro, por afirmar que o humano, ao imaginar, dá lugar à ficção, pois extravasa o mero sentir que marca a animalidade e o permite sair de si e perceber o outro em sua singularidade e, ao mesmo tempo, em sua condição ontológica, fato que Jonas representa muito bem por meio da tese do *homo pictor*.

Quanto às divergências, a primeira e mais evidente reside no fato de que a noção de responsabilidade em Aristóteles é subsidiária da ideia de imputação direta. Ou seja, para cada causa há um efeito dela decorrente, a responsabilidade é aqui assumida, portanto, enquanto consequência oriunda do efeito imediato de uma causa precedente. Nesse sentido, basta que se remonte ao processo causal que se alcançará a causa original da ação. Por isso, ele a apresenta vinculada ao termo *aitia* (αἰτία = causa, acusação, processo). Há, portanto, um vínculo causal direto entre imputação e responsabilidade.

Em Hans Jonas tal consideração não é tão evidente. Apesar de teorizar acerca da responsabilidade, devido ao objeto que opera (associar responsabilidade à vida em termos ontológicos), Jonas afirma, em mais de uma ocasião, que a responsabilidade a que se refere não

---

2010. p. 332). Isso, porém, não implica em dizer que não sejamos responsáveis pela *variabilidade* de nossas ações. E, nisso, o autor se diferencia de Jonas, que entende que somos responsáveis pelas *consequências* de nossas ações.

é aquela de cunho individual<sup>195</sup>. O filósofo afirma categoricamente em *Técnica, medicina e ética*:

[...] o tipo de obrigação que o princípio responsabilidade estimula a descobrir (e esta já é a primeira obrigação do princípio responsabilidade) é o da responsabilidade de instâncias de atuação que já não são pessoas concretas, senão nosso edifício político-social, uma obscura e vaga palavra, mas que designa algo que se pode concretizar mais. Isso significa, portanto, que a maioria dos grandes problemas éticos que levanta a moderna civilização técnica tem se tornado coisa da política coletiva. (JONAS, 2013, p. 282-283).

Jonas, certamente, não ignora a existência de uma noção de responsabilidade enquanto imputação causal dos atos realizados. Ele a reconhece e discorre acerca da mesma, e afirma que essa pode servir para o âmbito jurídico-legal, dado que versa sobre a imputação de responsabilidade na reparação do dano causado. Contudo, a consideração de tal responsabilidade em âmbito moral precisa ser mais bem aprofundada e, quiçá, possibilite novas interpretações em âmbito legal. De qualquer modo, ambas as noções de responsabilidade (enquanto imputação causal e enquanto consideração moral) se configuram como oriundas de considerações *ex post facto*.

A responsabilidade proposta por Jonas volta-se não apenas para a dimensão do que se deve fazer. Trata-se de uma ideia de responsabilidade cujo cerne não reside na minha conduta mas no objeto que reivindica meu agir. Uma responsabilidade que considere em primeiro lugar o dever ser do objeto e, em segundo lugar, o dever agir do sujeito chamado a cuidar do objeto. Ele esclarece dizendo: “É a este tipo de responsabilidade e de sentimento de responsabilidade – e não àquela ‘responsabilidade’ formal e vazia de cada ator por seu ato – que temos em vista quando falamos na necessidade de ter hoje uma ética da responsabilidade futura” (JONAS, 2006, p. 167-168).

Ademais, é preciso levar em conta que a noção de responsabilidade apontada por Jonas extravasa as dimensões espaciais e temporais<sup>196</sup>, dado que ela se volta para uma *práxis* que

---

<sup>195</sup> Em entrevista concedida em junho de 1988 à Christine Claussen e à Heinrich Jaeneck para o *Stern*, Jonas afirma que “Plus personne ne peut plus être responsabilisé à titre individuel”. (JONAS, 2017b, p.155). “Ninguém mais pode ser responsabilizado individualmente”. (Tradução nossa). Já no início de seu *Princípio Responsabilidade*, Jonas afirma que a ética sobre a qual se debruça tem a ver com ações não mais de sujeitos isolados. (JONAS, 2006, p. 22). Mais adiante, na mesma obra, ao expor seu novo imperativo, Jonas deixa claro que se trata de uma ação coletiva. Um imperativo que não me legitima a não querer a existência das gerações futuras e colocá-las em risco em vista do benefício da geração atual. Ou seja, este imperativo tem mais a ver com a dimensão pública e política do que com a de uma conduta privada. Sua prática e eficácia se dão no coletivo, no espaço entre os homens, como diria Hannah Arendt, e não numa ideia de homem abstrata tal como a que está presente no imperativo categórico kantiano.

<sup>196</sup> Isso porque, como Jonas aponta de modo recorrente em seu *Princípio Responsabilidade*, as consequências do agir humano, graças à tecnologia, também foram bastante ampliadas espaço-temporalmente. Exigindo, portanto, uma ética que verse sobre esses novos desafios.

viabilize a vida em toda biosfera tanto no presente quanto no futuro. Por isso, afirma que se trata de uma responsabilidade baseada numa relação não-recíproca, cujo paradigma é a responsabilidade parental mantida entre pais e filhos e a do homem político, com suas semelhanças e idiossincrasias.

Decorrente da primeira divergência, um segundo ponto de contraste consiste no fato de que, em Jonas, a responsabilidade não deve abranger apenas ao ser humano, especialmente porque a existência humana é condicionada à natureza, da qual ele faz parte. Esse é exatamente um dos pontos que Jonas critica nas éticas tradicionais: seu antropocentrismo. Pode-se tentar objetar que Jonas termine por recair num antropocentrismo, visto que seu princípio responsabilidade afirma literalmente:

“Age de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou, expresso negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou, simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer”. (JONAS, 2006, p. 47-48. Aspas do autor).

Susanna Lindbergh confronta a posição dos que afirmam que Jonas recai num antropocentrismo. E concordamos com seu argumento. Ela nos diz que Jonas, certamente, assume uma posição antropomórfica ao formular seu princípio responsabilidade. Todavia, ele não recai de modo algum num antropocentrismo, já que a centralidade do argumento consiste numa ontologia do ser em que todas as características do organismo vivo são assumidas pelo humano que dele não diverge nem se distancia. Antes, é assumida a condição do humano enquanto ser vivo, portanto, dependente de toda a cadeia biótica e de toda a natureza. E essa condição é ampliada, dado ser ele o único agente capaz de responsabilidade. Por isso, ele se torna responsável tanto pela vida frágil que está sob a tutela de seu poder, quanto pela manutenção da possibilidade de existência de seres capazes de responsabilidade.

A mesma argumentação se aplica para combater aos que acusam Jonas de recair num tipo de antropocentrismo ao buscar salvaguardar uma imagem de homem, especialmente porque a ideia de “imagem” de homem em Jonas não é fruto de uma determinação. Ao contrário, é exatamente a isso que o filósofo combate ao refletir acerca dos avanços técnicos seja no âmbito da engenharia genética, seja no âmbito dos controles comportamentais (JONAS, 2006, p. 59-61). Na verdade, ele evoca tal argumento para frustrar o desejo de produzir o “homem perfeito” característico das utopias modernas. De maneira geral, Lindbergh (2005, p. 189) afirma que:

A rigor, o imperativo de Jonas abrange apenas a existência do homem: não devemos determinar *como* o homem do futuro pode viver, mas apenas que ele pode viver... Nesse sentido, o imperativo só visa evitar a extinção total, e o faz preservando a possibilidade de um *mundo* futuro, não a realidade de seus habitantes. (Tradução nossa)<sup>197</sup>.

De qualquer modo, a fala inicial de Jonas, em seu ensaio de 1976, *Responsibility today*, nos parece esclarecedora no que tange ao agir ético-político conforme a responsabilidade. O filósofo nos diz que “Cuidar do futuro da humanidade é o dever primordial da ação humana coletiva na era de uma civilização técnica que se tornou ‘todo-poderosa’, se não em seu potencial produtivo, pelo menos em seu potencial destrutivo”<sup>198</sup>. Esse cuidado, continua o filósofo, deve obviamente incluir o cuidado com o futuro de toda a natureza<sup>199</sup>, a qual clama por um direito próprio, visto estar ela sob o julgo do poder propiciado ao homem pela técnica.

### 3.2 O poder enquanto categoria mediadora

Como dito anteriormente, a ação aglutina o operar ético e técnico. Na mesma medida, pode-se dizer que o poder possui a função de mediar essas ações porque ele é, ao mesmo tempo, uma manifestação e um regulador das capacidades humanas. É uma manifestação porque se dá entre os homens permitindo-lhes expor suas capacidades sendo, ele próprio, uma destas capacidades. Ou seja, é uma capacidade possibilitadora de capacidades. Aqui está se assumindo, de início, a forma clássica de poder enquanto potência passiva e ativa, decorrentes da noção grega de *dýnamis* (δύναμις), ou seja, a possibilidade de vir a ser alguma coisa seja por sofrer

---

<sup>197</sup> O texto em língua estrangeira é: “Strictly speaking, Jonas’s imperative only englobes the existence of man: we should not determine *how* the future man can live, but only *that* he can live. In this sense, the imperative only aims at avoiding the total extinction, and does this by preserving the possibility of a future *world*, not the reality of its inhabitants”. (Grifos da autora).

<sup>198</sup> O texto em língua estrangeira é: “Care for the future of mankind is the overruling duty of collective human action in the age of a technical civilization that has become ‘almighty’, if not in its productive then at least in its destructive potential. This care must obviously include care for the future of all nature on this planet as a necessary condition of man’s own”. (JONAS, 1976, p. 77).

<sup>199</sup> Diz-nos Jonas que “O futuro da humanidade é o primeiro dever de comportamento coletivo humano na idade da civilização da técnica, que se tornou ‘todo-poderosa’ no que tange o seu potencial de destruição. Esse futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*. [...] Em uma perspectiva verdadeiramente humana, a natureza conserva a sua dignidade, que se contrapõe ao arbítrio do nosso poder. Na medida em que ela nos gerou, devemos fidelidade à totalidade de sua criação. A fidelidade ao nosso Ser é apenas o ápice. Entendido corretamente, esse ápice abrange todo o restante”. (JONAS, 2006, p. 229).

a ação (potência passiva, oposto à energia), seja por atuar sobre algo (potência ativa). Contudo, no latim o termo foi traduzido por *potentia* e *potestas*<sup>200</sup>.

Ao que nos parece, Jonas assume as duas posições, dado que num primeiro momento assume a ideia de um poder tirânico, portanto, *potentia*, assumido pela técnica e pretende chegar a uma *potestas*, um poder equilibrado a partir das ações deliberativas dos sujeitos atuantes da esfera pública. Ou seja, entendemos que, em Jonas, a *dýnamis*, inicial, foi transmutada em *potentia*. E sua pretensão é, mediante a ética e a política atravessadas pelo princípio da responsabilidade, chegar a uma *potestas*. Além disso, Jonas (2013, p. 51) afirma que “a técnica é um exercício do *poder* humano, isto é, uma forma de ação [*Handelns*] e toda forma de ação humana está sujeita a uma avaliação moral”.

Não obstante, Jonas afirma que o poder é um conceito relacional, posto que o poder absoluto, portanto sem resistência, se anula a si mesmo. Isso porque sem um objeto com o qual se relaciona ele equivaleria a zero. Ou seja, para que ele exista de fato é necessário que exista algo que lhe resista. Por isso, afirma (JONAS, 2016b, p. 29): “Mais uma vez, o poder que não encontra *resistência* alguma em seu *relatum* é igual a poder nenhum: o poder é exercido apenas em relação a algo que em si tem poder”. Sem aquilo que lhe resista, o poder recai no vazio do vazio, ou seja, poder sem contrapoder recai em seu oposto.

### 3.2.1 O poder enquanto capacidade

É preciso, então, destacar que, a ideia de poder assumida por Jonas se vincula à noção de progresso propugnado pela técnica. Jonas inicia seu *Princípio Responsabilidade*, narrando parte do canto da *Antígona* de Sófocles. O trecho escolhido pelo filósofo retrata uma homenagem à grandeza do poder humano que, por meio de seu operar técnico, violenta a ordem cósmica, subjugando-a ao atendimento de suas necessidades. De maneira geral, a passagem citada por Jonas revela que o operar técnico visa a construção do mundo humano e, nesse

---

<sup>200</sup> Jean-Michel Fontanier afirma que, em latim clássico, o termo *potentia* designa um poder absoluto e tirânico, enquanto o termo *potestas* refere-se a um poder fundado no direito. (FONTANIER, 2007, p. 105). Essa distinção tem como principal defensor o filósofo inglês Thomas Hobbes. Em seu *Leviatã*, o filósofo, afirma que o poder pode ser compreendido tanto quanto *potentia* (poder do agente entendido enquanto causa eficiente, referindo-se a um poder sobre algo que pode produzir um efeito e, nesse sentido, as próprias paixões podem ser concebidas como *potentia*, já que elas incidem sobre o humano. A *potentia* assim compreendida nos permite, a partir de um viés relacional, ser entendida enquanto poder de um homem aplicado sobre o outro), quanto como *potestas* (o poder jurídica e legalmente qualificado).



processo, ele se vale daquilo que possui em si. Ou seja, dispõe de suas capacidades de operar para produzir o mundo e, assim, processo, também se produz pois se percebe como artífice (fato que será melhor desenvolvido pelo filósofo quando, mais adiante na própria obra, retoma o mito do Prometeu agora completamente desacorrentado) mas, sobretudo, como criador de mundos, o que requer dos mesmos tanto conhecimento, quanto poder para fazê-lo.

No processo de criação de mundos, o humano precisa criar artifícios que lhes permita viver em equilíbrio com o pleno poder natural frente ao qual se via ameaçado. O artefato por excelência por ele cunhado foi a cidade. Um mundo equilibrado, ordenado dentro de um ordenamento macro<sup>201</sup>. Tal equilíbrio decorre do poder do *lógos* (λόγος) retamente elaborado com vistas a conduzir o povo à vida perfeita (*aristobios*), por meio da construção e condução da cidade perfeita (*aristópolis*) que tem como referência o que há de melhor (harmonia, o Belo, o sumo Bem...).

De qualquer modo, o poder para a consecução de tal fim estava nas mãos dos homens que, por meio de suas ações (*práxis*), executavam as capacidades que tinham à sua disposição e assim exerciam sua *dýnamis* política. Obviamente, tais capacidades eram tidas enquanto dádivas divinas impressas na natureza humana (ou seja, o homem tido enquanto *arché* de suas ações). A segunda consideração torna o humano plenamente responsável pelo artifício por ele criado. Por isso, segundo Aristóteles, este homem deveria ser bom e virtuoso. Três coisas, segundo o Estagirita, tornariam o homem bom e virtuoso: a natureza, o hábito e a razão. O restante ficaria a cargo da educação que operaria a partir dos hábitos e das lições do mestre. De maneira geral, a realização de tal fito (a formação do homem perfeito para a cidade perfeita) seguiria o seguinte esquema: virtude (*areté*) → prudência (*phronesis*) → autodomínio ou moderação (*sophrosyne*) → felicidade (*eudaimonia*). A este respeito, Hans Jonas (2006, p. 209) afirma que:

A responsabilidade é uma função do poder e do saber, e a relação entre ambas as faculdades não é simples. No passado, contudo, ambas eram tão restritas que o futuro podia ser abandonado ao destino e à estabilidade da ordem natural, concentrando-se toda atenção em como agir corretamente em relação ao aqui e agora. Mas o agir correto é bem mais garantido pelo ser correto, e por isso a ética lidou, sobretudo, com a “virtude”, que representa o melhor Ser possível dos homens, pouco se preocupando com a atuação a longo prazo. (Aspas do autor).

---

<sup>201</sup> Nesse sentido, é bom lembrar que as leis da cidade (*pólis*), em sua origem, intentavam replicar as leis harmônicas (porém tirânicas, dado que independentes da vontade humana) que regulavam o *kósmos*. Desse modo, a cidade se configurava como uma espécie de *microcosmos* dotada de potência análoga ao universo em que estava submersa, ainda que em escala inferior. Nesse cenário, a palavra *lógos* (λόγος) assumia a função ou poder central, já que sua concepção da política não estava destinada à gestão das coisas, mas consistia na emissão da palavra reta enunciando a lei justa. Acerca dessa temática, conferir o opúsculo de Christian Ruby (UNESP, 1998).

Esta capacidade humana manifestada nas ações e produtos, portanto, frutos da *práxis* e da *poiesis* possuíam objetivos claros e definidos. A *techné* antiga, prática oriunda da *poiesis*, servia muito bem aos propósitos a ela atinentes. O poder decorrente de sua posse tinha um alcance limitado no espaço e no tempo. As consequências do produzir e do agir não ameaçavam a vida em sua essência. A *potentia* da *techné* podia ser facilmente controlada independentemente dos fins para os quais os artefatos eram elaborados, visto ser dotada de mediatez, por isso os gregos não exigiam da mesma uma predição de longo prazo.

Esse cenário muda completamente com o advento da técnica moderna. Apesar de ela continuar a se revelar como uma manifestação da capacidade de um vir-a-ser e, portanto, de um poder humano, o poder que ela outorgou inicialmente ao homem e posteriormente a si mesma assumiu uma magnitude até então não observada. A técnica moderna trouxe consigo novas formas de poder, exigindo da *práxis* coletiva uma nova postura alicerçada em novas obrigações decorrentes desse novo poder. A técnica moderna outorgou ao homem a possibilidade de realizar atos irreversíveis, de magnitudes globais e de efeitos cumulativos, capazes de provocarem danos outrora tidos como meramente hipotéticos e muitos sequer imaginados. Tais caracteres exigem que o homem disponha de instrumentos de controle com poderes equivalentes de modo a exigirem um autocontrole daqueles que detém tal poder, o que só é possível mediante a inserção da valorização de um novo tipo de saber, o da previsibilidade das consequências no longo prazo dos atos e produtos oriundos da técnica em constante desenvolvimento, isso porque o que está em jogo é a condição global da vida humana e, no futuro distante, inclusive a existência das demais espécies (JONAS, 2006, p. 41). Exatamente por isso Jonas advoga a defesa de um direito moral próprio da natureza. Ele nos diz que:

Ao menos deixou de ser absurdo indagar se a condição da natureza extra-humana, a biosfera no todo e em suas partes, hoje subjugadas ao nosso poder, exatamente por isso não se tornaram um bem a nós confiados, capaz de nos impor algo como uma exigência moral – não somente por nossa própria causa, mas também em causa própria e por seu próprio direito. (JONAS, 2006, p. 41).

Contudo, continua Jonas, a visão científica da natureza recusa-se a reconhecer a esta um direito próprio, visto que a despiu da dignidade de estabelecer fins. Mas, conclui o pensador, as ciências naturais não pronunciam toda a verdade sobre a natureza.

Essa discussão, segundo Jonas, se insere no âmbito da emergência das ciências modernas as quais, em sua luta contra o aristotelismo, então reinante, excluíram de seus

modelos a admissão das causas finais<sup>202</sup>. O filósofo nos diz que a rejeição das causas finais não passou de um ordenamento metodológico em vistas da orientação da investigação. Portanto, não se tratava de uma conclusão dos resultados da pesquisa. Mais ainda, afirma Jonas (2004, p. 44-45) que “Com a inauguração da ciência moderna, a simples busca de tais causas foi de repente declarada incompatível com a atitude científica, e considerada como um desvio na busca das causas verdadeiras”. Mais adiante o filósofo assegura que jamais se considerou que a “causa final” fosse um conceito estranho ou antinatural, ao contrário, é o que há de mais comum ao espírito humano (veja-se, por exemplo, a abstração da relação entre causa e efeito defendida por Hume<sup>203</sup>). Por isso, diz o filósofo (JONAS, 2004, p. 45): “Repetimos mais uma vez: a exclusão da teleologia não é um resultado indutivo, mas sim um decreto apriorístico da ciência moderna”.

Tal decreto é oriundo não da ciência, mas da metafísica a partir do dualismo cartesiano que, ao eleger a mensurabilidade como critério de validação das ciências naturais, expurga de seu seio a *res cogitans* e quaisquer tipos de alusões a ela atinentes<sup>204</sup>, incluindo aí a questão das causas finais. Com isto, a *res cogitans* ficou circunscrita ao humano, único ser dotado de espírito e, portanto, de dignidade e de direito moral. À natureza competia submeter-se ao poder daquele que domina o saber sobre ela.

### 3.2.2 Uma analítica do poder em Jonas

Não seria possível abordar as ressonâncias políticas presentes no *Princípio Responsabilidade* de Hans Jonas sem considerar a dimensão do poder presente na obra do filósofo. De modo mais específico, não seria possível realizar uma pesquisa desta natureza sem realizar uma espécie de analítica do poder tal como empreendida pelo teórico em questão.

De início, convém afirmar que tal analítica é subsidiária de sua crítica à filosofia baconiana, especificamente de sua máxima “saber é poder”, entendida enquanto domínio do humano sobre a natureza a partir de um conhecimento técnico (já que para Bacon, saber é saber

---

<sup>202</sup> Fato especialmente presente no *Novum organon* de Francis Bacon conforme visto no capítulo 2 desta pesquisa.

<sup>203</sup> Lembremos que, em Hume, a relação entre causa e efeito não está no objeto propriamente dito, mas no hábito do sujeito observador pois é partir do hábito que as impressões observacionais do fenômeno são construídas na mente do sujeito permitindo assim que se procedam os arranjos empíricos que, ao fim e ao cabo, serão validados como vínculos causais.

<sup>204</sup> Cf. O capítulo 2 da presente pesquisa, seção 2.3.2 “*A técnica moderna e suas bases dualistas (críticas a Descartes e Bacon)*”.

fazer). Ou seja, a analítica do poder em Jonas já em seu nascedouro reverbera, ainda que indiretamente, sua luta contra o dualismo. Isso porque se plasma sobre a dicotomia estabelecida pelo pensador inglês entre saber teórico e saber técnico-operacional em que, de maneira geral, o primeiro corresponde ao que os modernos chamaram de ciências do espírito e, o segundo, de ciências naturais. A partir dessa perspectiva dual, Bacon deslegitima o primeiro tipo de saber por concebê-lo como “ídolos do teatro, ou das teorias” (*Novum organum* I, LXII) e aloca todos os méritos no segundo, dado que esse poderia resultar em frutos e inventos que permitiriam ao ser humano a “ampliação de seu poder sobre a natureza” (BACON *Novum organum* II, LII).

Jonas afirma que o programa baconiano, contudo, se mostra insuficiente pois resultou num total descontrole sobre si mesmo, uma vez que se tornou incapaz de proteger o ser humano de si mesmo e, à natureza, do humano. Isso se deu por conta da magnitude do poder que se atingiu na busca desenfreada pelo conhecimento técnico, uma vez que esse poder crescente trouxe consigo a necessidade premente de seu uso. Neste ponto, evidencia-se o paradoxo que Bacon, segundo Jonas (2006, p. 236-237), não teria condições de imaginar:

[...] o poder engendrado pelo saber conduziria efetivamente a algo como um “domínio” sobre a natureza (ou seja, à sua superutilização), mas ao mesmo tempo a uma completa subjugação a ele mesmo. O poder tornou-se autônomo, enquanto sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação em apocalipse. Torna-se necessário agora, a menos que seja a própria catástrofe que nos imponha um limite, um poder sobre o poder – a superação da impotência em relação à compulsão do poder que se nutre de si mesmo na medida de seu exercício.

Temos aqui, portanto, lançadas as premissas para uma analítica do poder em Jonas. Em primeiro lugar, deve-se ter claro que a dinâmica do poder em Jonas é posta sob o crivo da responsabilidade e essa emerge do reconhecimento do bem intrínseco presente no objeto do dever dos agentes do poder. Exatamente por conta disso Jonas afirma que, em primeiro lugar, deve-se ter em conta o dever ser do objeto e, em segundo, o dever agir do sujeito chamado a cuidar do objeto. Ou seja, o objeto se apresenta a mim de forma objetiva manifestando seu direito de existir como um contraponto ao poder que possuo sobre ele. Nesta condição, nos diz Jonas, o objeto se torna meu, pois eu possuo poder sobre o mesmo, razão pela qual sou objetivamente responsável por ele. Segundo o filósofo:

Em seu direito intrínseco, aquele que é dependente dá ordens, e o poderoso se torna sujeito à obrigação, dado o seu poder causal. 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. (JONAS, 2006, p. 167).

Ou seja, o poder do agente sobre o objeto existe de forma objetiva, o que exige que o dever nesta relação causal seja validado também de forma objetiva. O direito de existir do objeto me afeta, pois exige de mim ações que sejam correlatas ao poder que possuo sobre a permanência ou não de seu existir. É a isso que Jonas (2006, p. 167) se refere quando afirma que “a reivindicação do objeto, de um lado, na insegurança de sua existência, e a consciência do poder, de outro, culpada de sua causalidade, unem-se no sentimento de responsabilidade afirmativa do eu ativo, que sempre se encontra intervindo no Ser das coisas”. Em segundo lugar, e a partir das premissas acima elencadas, percebe-se que Jonas afirma a existência de três tipos de poderes. Detalharemos cada um deles.

### 3.2.2.1 O primeiro tipo de poder

O primeiro tipo corresponde ao poder de ação do ser humano sobre a natureza a partir das descobertas das leis que a regem e dos artefatos construídos para dobrar tais leis à vontade humana. Tal tipo de poder fora erigido a partir de uma visão de mundo que concebia os recursos naturais como inesgotáveis<sup>205</sup>. Auxiliaram para a sedimentação desta concepção: a) a ideia de que a técnica propugnadora desse poder era moralmente neutra; b) a ideia de progresso proveniente dos artefatos por ela criadas, que, ao fim e ao cabo, a todos poderiam salvar, inclusive à natureza caso se fizesse necessário.

No que tange a uma suposta neutralidade da técnica<sup>206</sup>, Jonas contrapõe afirmando que a mesma, longe de ser neutra, é antes ambivalente. Eis o que nos diz o filósofo em passagem elucidativa sobre o tema:

[...] a técnica tem uma dupla face que pode voltar-se para o mal e para o bem, e que inclusive o próprio bem que contém pode se converter em mal pelo mero crescimento e que é precisamente por sua magnitude que a técnica afeta o destino de toda a humanidade nesta Terra até um futuro muito distante<sup>207</sup>. (JONAS, 1988a, p. 141. Tradução nossa).

<sup>205</sup> Piotr Rosół (2020, p. 655), por seu turno, afirma que o primeiro tipo de poder se refere a tudo o quanto tenha a capacidade de influenciar o entorno imediato. Neste sentido, tal grau de poder não se limitaria ao humano, mas é compartilhado com todos os outros seres vivos. Entretanto, existiria um elemento substancial que nos permitiria reconhecer a manifestação dessa forma de poder, a possibilidade de interagir com o meio ambiente e de impactá-lo. Tal grau de poder equivaleria ao primeiro grau de liberdade. De nossa parte, por entendermos que no humano estão presentes os três graus de liberdade (de modo similar ao apresentado por Aristóteles em sua exposição acerca da composição da alma humana), consideramos legítimo, para os fins argumentativos que pretendemos, nos limitarmos à consideração deste grau de poder na esfera do humano.

<sup>206</sup> Conferir o que consta no item 2.3.1 *Características da técnica moderna*, da presente pesquisa.

<sup>207</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] la técnica tiene un doble rostro, que puede girarse hacia el mal y hacia el bien, que incluso *lo bueno mismo* que contiene puede convertirse en mal por el mero crecimiento y que es

Por se crer que a técnica seja neutra ou que, no máximo, quando opera, o faz em vistas da maximização do bem da humanidade (como propunha o programa baconiano), chega-se à crença de que o progresso da técnica seja capaz de auxiliar na melhoria da humanidade ou possa redimir suas possíveis falhas impetradas contra a natureza<sup>208</sup>. Acerca disso, Jonas nos diz que, em nosso tempo, a tecnologia se tornou símbolo da ideia de progresso, pelo menos em sua forma mais visível. Ou seja, de maneira geral, espera-se que o avanço da tecnologia aumente o bem-estar material da humanidade, aumentando a produtividade da economia global, multiplicando os tipos e quantidades de bens que contribuem para o desfrute da vida, ao mesmo tempo em que alivia a carga de trabalho. Contudo, é preciso que se lance um olhar sobre as possibilidades e limites do progresso em geral, uma vez que, segundo Jonas, há muito mais elementos presentes nesta ideia do que a mera proposição de uma “vida melhor” em termos de maior produção e de variabilidade de bens para o consumo<sup>209</sup>. Desse modo, é preciso se questionar se o conceito de progresso é uniforme e se pode ser aplicado a coletivos (que, não-raro, são profundamente idiossincráticos), como é o caso presente na ideia de progresso moral.

Jonas afirma que a ideia de progresso assumida pela esfera pública tem sua origem na esfera moral e pessoal, enquanto elevação, ascense do sujeito rumo ao que se entendia por bem ou por melhor. No tocante a isso, ele afirma que a transição de tal ideário individual para a esfera pública se dá de forma indevida. O filósofo nos diz que a história das sociedades, nações ou Estados não se pauta em objetivos predeterminados para onde ruma. Tal analogia tampouco pode ser estabelecida levando em conta a temporalidade, uma vez que não é possível que se fale legitimamente de uma infância, maturidade e velhice da civilização humana. Por isso, afirma Jonas (1981, p. 416), que o “o futuro (para não falar de sua essencial incognoscibilidade) não é menos, mas também não é mais, ‘ele mesmo’ do que qualquer parte do passado”<sup>210</sup>. Isso porque, segundo o filósofo, no cerne de tudo isso está a pessoa humana que não possui um cronograma programado de conclusão e que, embora pudesse sofrer os efeitos cumulativos do

---

precisamente por su magnitud que la técnica afecta al destino de toda la humanidad em esta Tierra hasta un futuro muy lejano”.

<sup>208</sup> Acerca disso, Jonas afirma que, de fato, o progresso técnico hoje se torna necessário para a correção de seus próprios efeitos. Contudo, isso não suspende o conselho de que ele deva ser contido, visto que nem todas as feridas são curáveis e algumas são basicamente incuráveis sendo que algumas assumem características randômicas que as permitem avançar em sua nocividade a ponto de nenhuma técnica conseguir pará-la ou curá-la. (JONAS, 2013, p. 80).

<sup>209</sup> Para mais esclarecimentos conferir item 2.3.3 *A técnica moderna e sua ideia de progresso* da presente pesquisa.

<sup>210</sup> O texto em língua estrangeira é: “The future (not to speak of its essential unknowability) is no less, but also no more, ‘itself’ and for its own sake than was any portion of the past”.

conhecimento, o humano, embora diferente a cada momento, nunca foi mais ou menos provisório e inacabado do que é hoje.

Contudo, embora aquela analogia entre indivíduos e sociedade seja indevida, e que a ideia de progresso se origine na esfera individual, o conceito de progresso tem lugar em ambas. Isso porque, a despeito de não se ter um *topos* para onde marche a civilização, é possível falar de incrementos que viabilizaram uma espécie de ascensão da humanidade se não para o melhor, pelo menos para algo mais desejável. E isso se manifesta sobretudo no âmbito do conhecimento e, mais precisa e objetivamente, no campo da Ciência e Tecnologia. Nesse caso, nos diz Jonas, não se trata de uma mera questão de interpretação: há um inequívoco progresso presente na Ciência e na Tecnologia e arremata dizendo que menos clara é a questão de seu custo.

Acerca desse custo, o primeiro deles, segundo Jonas, é a exclusão das massas do processo técnico-científico, dado que o sujeito cognitivo é o especialista. Assim, o espólio científico exclui do processo a maioria dos contemporâneos, dado que se configura como um saber cada vez mais esotérico. Daí emerge a pergunta: o progresso da ciência e da tecnologia contribui para a melhoria geral da moral?

Jonas afirma que a dedicação ao conhecimento é por si só um bem ético. Dito isso, pode-se supor que a ciência, comprometida com a verdade, possa ter uma influência moralizadora e enobrecedora sobre seus praticantes tornando-os pessoas melhores. Mas, nem sempre é o que ocorre. Isso porque, nesses casos, a ciência não age pautada na ideia de progresso, mas de resultados. Além disso, esses ganhos internos à comunidade científica não afetam, diretamente, ao público em geral. Esse público, ou seja, a sociedade é afetada pelo que a tecnologia libera para o mundo, ou seja, pelos resultados de seus feitos e é aqui que a ciência sorve das benesses da técnica e vice-versa: uma por se aproveitar do conhecimento teórico-cumulativo para a produção de seus artefatos, outra por se aproveitar tanto da fama desses artefatos, quanto dos próprios aparatos tecnológicos. Acerca disso, é esclarecedora a fala de Jonas (2006, p. 271-272):

O que vale a pena reter no caso da ciência e da técnica, em especial depois da sua simbiose, é que se há uma história de êxito, essa é a história de ambas; um êxito contínuo, condicionado por uma lógica interna, e portanto prometendo seguir assim no futuro. [...] Uma vez que não há fim nessa atividade, estaríamos diante de uma “utopia” que fala de uma constante auto-superação (sic) a caminho de um objetivo infinito.

Essa infinitude virtual do progresso diverge da noção de perfectibilidade. Até porque nenhuma excelência dos produtos ou das habilidades exclui a possibilidade de que sejam

melhorados. Mas trata-se inegavelmente (e não valorativamente) de êxito em termos descritivos, o que não implica em dizer que a noção de progresso seja uma expressão neutra. Ao contrário, assim como a noção de técnica, é ela ambivalente. É exatamente esse êxito que tornou a técnica tão poderosa a ponto de se pensar ser ela capaz de redimir as falhas propugnadas contra a natureza. Mais importante ainda, foi esse êxito que a tornou autônoma, transformando-se assim, num segundo tipo de poder. É a isso que Jonas (2013, p. 40) se refere quando afirma: “O progresso do homem estende-se como avanço de poder a poder”.

### 3.2.2.2 O segundo tipo de poder

A segunda forma de poder refere-se à capacidade que a técnica conquistou de tornar-se autônoma. Tal autonomização decorre do progresso objetivo que essa conquistou para si a partir da elaboração constante de produtos, artefatos e métodos que invadiram o cotidiano das pessoas, empresas e governos<sup>211</sup>. Essa segunda forma de poder se vincula a uma das cinco razões apontadas por Jonas para justificar porque ele entende ser a técnica moderna um caso novo e especial, conforme sua exposição em *Técnica, medicina e ética*<sup>212</sup>, a saber, a da inevitabilidade da ação.

Jonas afirma que, em geral, a posse de uma capacidade ou de poder não implica necessariamente em seu uso. Ela pode permanecer em repouso por longo tempo e apenas

---

<sup>211</sup> Acerca disso, é elucidativo o texto *Técnica e Ciência como “ideologia”* composto por Jürgen Habermas. Nessa obra consta um capítulo homônimo ao título da obra escrito pelo filósofo alemão em 1968 por ocasião da passagem do septuagésimo quarto aniversário de Herbert Marcuse. Nele, Habermas discorre acerca da apropriação feita por Marcuse da noção de *ação racional* elaborada por Max Weber, entendida enquanto decisões instrumentais porque dirigidos a fins. Disso se seguiu uma pujante e constante racionalização da sociedade. Tal racionalização, por certo, decorre do progresso técnico e científico e como esse progresso adentrou em toda a sociedade provocou uma radical transformação das instituições. Segundo Marcuse, tal processo de “racionalização” deve ser encarado como um processo de dominação política, uma vez que a ação racional dirigida a fins implica, na verdade, no exercício de controle por meio da racionalização das relações vitais. Segundo Marcuse, a técnica é, em si mesma, dominação metódica, científica, calculada e calculadora sobre a natureza e sobre o humano, isso porque o próprio aparato técnico é elaborado com a finalidade de submeter o homem e as coisas a seus interesses. No entanto, paradoxalmente, essa repressão não é percebida pela população porque ela produz frutos palatáveis como a crescente produtividade e a disposição de uma vida cada vez mais confortável. Em suma, na análise habermasiana de Marcuse, a racionalidade da ciência e da técnica já é *em si* uma racionalidade manipuladora, dado que, para Marcuse, “Os princípios da ciência moderna foram estruturados *a priori* de modo a poderem servir como instrumentos conceituais de um universo de controles produtivos que se exercem automaticamente” (Cf. MARCUSE, Herbert, apud, HABERMAS, 2014. p. 80). Nesse sentido, a emancipação só seria possível de ser levada em conta a partir de uma revolução ocorrida na ciência e na técnica em todas as suas formas, inclusive na tecnocrata.

<sup>212</sup> Tais características foram expostas na presente pesquisa. Conferir item 2.3.1 *Características da técnica moderna*. (JONAS, 2013, p. 51-61).



ocasionalmente ser utilizada de acordo com o desejo ou critério do agente. O mesmo se aplica no caso de um dado conhecimento. Contudo, essa relação entre poder e fazer, entre aplicação, posse e exercício de um poder não se aplica quando se trata das capacidades técnicas de uma sociedade como a nossa, que fundamentou toda a sua forma de vida na atualização constante de seu potencial técnico. Nesse caso, a situação se assemelha à relação entre a capacidade de respirar e o ter de respirar. Por isso, afirma que se uma nova possibilidade foi aberta e desenvolvida em pequena escala é próprio dela forçar sua aplicação em escala cada vez maior, a ponto de fazer dessa aplicação uma necessidade vital e permanente. Por isso, assevera que “Assim à técnica, o poder humano intensificado em *atividade permanente*, não só é negado (tal como mostrado acima) o livre espaço da neutralidade ética, mas também a benévola separação entre posse e exercício do poder” (JONAS, 2013, p. 53).

Isso ocorre, segundo Jonas, primeiro porque cada novo passo da técnica, em qualquer direção, não nos conduz a um ponto de saturação oriundo de um objetivo pré-fixado, mas se converte em motivo para que se deem outros passos em todas as direções possíveis em que os objetivos se diluem e novos impulsos os projetam para frente. Segundo, porque cada inovação técnica se difunde rapidamente pela comunidade tecnológica. Essa, por sua vez, se apropria do conhecimento do aparato, o melhora e o reconfigura a partir de seus interesses. Terceiro, porque neste cenário a relação entre meios e fins não é linear, não possui um sentido único. A esse respeito, afirma que objetivos conhecidos podem ter melhores resultados mediante novas técnicas e que novas técnicas podem inspirar, produzir e inclusive forçar novos objetivos os mais diversos e inicialmente impensáveis, a ponto de esses se converterem em necessidades vitais, especialmente quando assimilados à dieta socioeconômica, exigindo da técnica aperfeiçoamentos constantes dos mesmos para que tais necessidades sejam saciadas. Quarto, porque a essa técnica está vinculada direta e inseparavelmente a ideia de progresso, entendido enquanto impulso incerto a ela subjacente<sup>213</sup>.

Em todas essas considerações o que se percebe é uma espécie de autonomização do poder da técnica em relação ao seu objeto (tanto que os objetos obsoletos, não-raro, são descartados), uma espécie de marcha constante idealmente elaborada em que a simples constatação da sua existência exige o seu uso e, neste caso, o *homo sapiens* submete-se ao *homo faber*<sup>214</sup>. Desse modo, o humano torna-se objeto do que criou, submisso ao poder que

---

<sup>213</sup> Este progresso é aqui um dado objetivo e não valorativo, como dito anteriormente. Para ilustrar tal afirmação, Jonas se vale do exemplo da flecha, da bala de fuzil e da bomba atômica. Segundo o filósofo, cada um destes artefatos se revela como tecnicamente *melhor* que seu predecessor e, por isso, desgraçadamente, um *progresso*.

<sup>214</sup> Acerca disso, conferir o texto de Francisco Vale Lima (2013, p. 39), no qual afirma que “[...] a técnica moderna transformou-se em um constante impulso da espécie para frente a partir da noção de progresso. Na

engendrou, pois trata-se de um poder “que dita as regras do seu uso ao seu suposto usuário, transformando-o em mero executor involuntário de sua capacidade. Que, portanto, em vez de libertar o homem, o escraviza” (JONAS, 2006, p. 237). Mas como reaver tal poder? Para responder a essa pergunta, Jonas propõe uma terceira forma de poder.

### 3.2.2.3 Terceiro tipo de poder

Para iniciar a discussão em torno desta questão é interessante retomar uma entrevista concedida por Jonas ao *Die Zeit* em 1989. Na ocasião, os entrevistadores, Marion Dönhoff e Reinhard Merkel, o questionaram se seria possível interromper o ciclo ideal a que nos referimos há pouco. Pedimos licença para apresentar a resposta do filósofo em sua integralidade:

Sua pergunta volta à questão de saber se podemos dominar a técnica que nós mesmos criamos. Este é um tipo especial de dinâmica na evolução técnica, que nos leva a fazer o nosso caminho em determinadas direções, a ir cada vez mais longe na mesma direção, para que alguém tome a decisão nas mãos. O poema de Goethe "O Aprendiz de Feiticeiro" explica isso de uma maneira maravilhosa: "Esses espíritos que conjurei, eu não consigo mais me livrar".

Voltando à sua pergunta: podemos tomar as coisas em nossas próprias mãos? Em uma sociedade de livre iniciativa e livre mercado, ou seja, em sociedades democráticas e liberais, é extraordinariamente difícil imaginar que podemos parar. Tenho uma visão pessimista de que o medo pode alcançar o que nem a sabedoria poética nem a inteligência são capazes de alcançar. A natureza está nos dando sementes, e eu espero que uma série de pequenos desastres naturais devolva em tempo os nossos sentidos para que sejamos poupados dos grandes desastres<sup>215</sup>. (JONAS, 2017b, p. 118-119. Tradução nossa)

Trata-se, aqui, de propor um poder que seja capaz de limitar a dominação que se impõe sobre o condutor, a fim de evitar o colapso de toda a realidade biótica. Trata-se, como diz Jonas

---

verdade, somos tentados a pensar que o progresso da raça humana consiste exatamente na realização de tal impulso, fato que permite ao homem ultrapassar-se constantemente através da realização de feitos cada vez mais grandiosos plasmados sob a forma de dominação total seja das coisas, seja do próprio homem. É a isto que Jonas denomina de ‘triumfo do *homo faber*’ sobre os objetos externos e sobre o *homo sapiens*’.

<sup>215</sup> O texto em língua estrangeira é: “Votre question revient à se demander si nous pouvons maîtriser la technique que nous avons nous-mêmes créée. Il s'agit là d'une sorte de dynamique particulière dans l'évolution technique, qui conduit à frayer des chemins dans des directions déterminées, à s'avancer toujours plus loin dans la même direction, en sorte que quelqu'un prenne en main la décision. Le poème de Goethe 'L'Apprenti sorcier' expose cela de façon merveilleuse: 'Ces esprits que j' appelai, je ne puis plus m'en défaire'. Pour en revenir à votre question: pouvons-nous prendre les choses en main? Dans une société de libre entreprise et de marché libre, c'est-à-dire dans des sociétés démocratiques et libérales, il est extraordinairement difficile d'imaginer qu' on puisse s'arrêter. Je défends un point de vue pessimiste: peut-être la peur parviendra-t-elle à obtenir ce dont ni la sagesse ni l'intelligence politiques ne sont capables. La nature nous adresse des semences et j'espère qu'une série de petites catastrophes naturelles nous ramèneront à temps à la raison, de manière que nous soient épargnées les grandes catastrophes”. (JONAS, 2017b, p. 118-119).

(2006, p. 237), de “Um poder sobre todo aquele poder de segundo grau, que não mais pertence ao homem, mas ao próprio poder”.

Jonas afirma que este tipo de controle do poder tem de surgir da própria sociedade, como vimos no trecho acima. Uma vez que a economia, supostamente livre, das sociedades industriais e capitalistas ocidentais estão no centro dessa dinâmica mortal, é natural que Jonas volte suas atenções para o comunismo como sistema alternativo. É neste ponto que ética e política, em Jonas, encontram sua plena relação, visto que tal vínculo se dá a partir da consideração da responsabilidade enquanto princípio norteador das ações. E, pelo fato de Jonas constatar que o Ocidente, fundador e executor proeminente da dinâmica capitalista, dificilmente possa nos atender de modo satisfatório, se dispõe a fazer uma análise do marxismo, sobre o que discorreremos mais adiante<sup>216</sup>.

Piotr Rosól afirma que o terceiro tipo ou grau de poder corresponde a uma postura reflexiva sobre o poder de segundo grau. Nesse sentido, este terceiro tipo de poder só pode ser obtido através do domínio epistêmico do poder de segundo grau. Ou seja, “O poder de terceiro grau só vem à tona graças ao escrutínio e raciocínio sobre as influências da tecnologia”<sup>217</sup> (ROSÓŁ, 2020, p. 656). Exatamente por conta disso, a retomada do controle ou do poder em Jonas não corresponde a um retorno a um estado pré-tecnológico, dado que isso seria impossível. Mas, como dito, trata-se de um domínio epistêmico-filosófico-político ancorado na responsabilidade sobre a vida frágil e sobre a existência de futuros agentes de responsabilidade, na dignidade humana e na liberdade (posto que sem essa última é impossível falar em dignidade e em responsabilidade, portanto, em ações no âmbito da ética e da política). Tais princípios de ação se mesclam na composição daquilo que seria um *poder responsável*.

### 3.2.3 O poder responsável enquanto saída para a civilização tecnológica

Tendo sido realizada uma espécie de analítica do poder em Jonas, cumpre-nos chegar à ideia de poder responsável extraída de seu *Princípio responsabilidade*. Com efeito, acreditamos que tal ideia é subsidiária de sua noção de responsabilidade. A noção central de responsabilidade pode ser encontrada na seguinte passagem:

---

<sup>216</sup> Cf. item 3.4 *Os sistemas político-econômicos segundo Jonas* da presente pesquisa.

<sup>217</sup> O texto em língua estrangeira é: “The third-degree power comes to light thanks to scrutiny and reasoning about the influences of technology”.

Entretanto, há outra noção de responsabilidade que não concerne ao cálculo do que foi feito *ex post facto*, mas à determinação do que se tem a fazer; uma noção em virtude da qual eu me sinto responsável, em primeiro lugar, não por minha conduta e suas consequências, mas pelo objeto que reivindica meu agir. (JONAS, 2006, p. 167).

Essa noção de responsabilidade reside, portanto, no confronto estabelecido entre o meu poder e o direito de existir do ser frágil. Desse confronto emerge uma espécie de consideração moral objetiva balizadora de minhas ações. Para chegar a este ponto, Jonas se despe da noção formal de irresponsabilidade (ou seja, de ser incapaz de assumir responsabilidade e por isso não ser passível de imputação de responsabilidade) e assume outra noção, a saber, a de um exercício do poder sem a observação do dever a ela correspondente. Nesse sentido, a ideia de irresponsabilidade se dilui entre os partícipes de uma empresa que, por alguma razão, não cumprem aquilo que compete a cada um realizar. Dessa forma, adverte-nos Jonas (2006, p. 168):

Essa forma de irresponsabilidade imperceptível, inadvertida e não-intencional, e que por isso é até mais perigosa, não se deixando identificar por atos determinados (pois consiste exatamente em um *laissez-faire* inativo), será objeto de nossa consideração [...].

É exatamente porque se tem o poder de agir de uma dada forma, conforme a responsabilidade, que se exige o dever agir daquela forma e não de maneira contrária (portanto, irresponsável). O contrário disso nos conduz, portanto, se não a uma nova ideia de vilania, mas minimamente a uma ruptura de confiança na possibilidade de consecução dos fins a bom termo. É o que afirma Jonas (2006, p. 168) na seguinte passagem: “O exercício do poder sem a observação do dever é, então, ‘irresponsável’, ou seja, representa uma quebra de relação de confiança presente na responsabilidade”. E o que seria esta quebra de confiança, se não o descrédito na possibilidade de se lograr êxito no exercício do poder?

Exatamente para não se chegar a esta situação, o poder responsável compreende uma relação mútua e harmônica entre: poder de fazer, poder de prever e poder de conceder valor e julgar, os quais, para cumprir aquela ideia de poder responsável, precisam ser atravessados pelo princípio responsabilidade. Especialmente porque o poder de fazer, foi excedido por conta da capacidade que temos em mãos graças à tecnociência que se autonomizou. Todavia, sua função é saciar as necessidades da geração presente e, tendo em vista o princípio responsabilidade que lhe atravessa, essas necessidades do presente não devem se multiplicar *ad infinitum* tal como defende o sistema capitalista neoliberal, a ponto de comprometer a biosfera e as gerações futuras. O poder de prever consiste naquilo que Jonas nomeou de *futurologia comparativa*. Essa

ciência permitiria aos agentes que possuem poder decisório conhecerem, ao menos hipoteticamente, as possíveis consequências que suas decisões podem acarretar e, desse modo, os permite conceder, objetivamente, valor de bondade ou de maldade (*bonum* ou *malum*) aos efeitos de suas decisões (e aqui emerge o poder de conceder valor). Conhecendo, portanto, as consequências dos efeitos, e, caso se vislumbre dentre esses, efeitos nocivos, competiria aos agentes assumirem aquele mal hipotético como mal real e, em face disso, evitarem que tal mal se efetive. É a isso que Jonas nomeia de *heurística do temor*.

### 3.2.3.1 A validade da previsibilidade e a heurística do temor

Tendo em vista controlar os efeitos irreversíveis que as ações oriundas da técnica podem legar, Jonas (2006, p. 70) propõe uma espécie de ciência da previsão hipotética, o que ele chamou de “futurologia comparativa”. Trata-se de primar pela prudência com base na correlação entre saber real e os prognósticos hipotéticos, a partir do que já se sabe, para que possamos estar alertas acerca dos possíveis resultados provenientes das ações que se pretendam empreender.

A possibilidade de concretização de tal ciência se dá pelo fato de que, segundo Jonas, o futuro que nós preparamos para nossos descendentes já está tão presente, a ponto de nos permitir certas antecipações. E, ainda que nos dias atuais, o inesperado seja a regra, temos que pensar o futuro como se as relações causais nos conduzissem a efeitos uniformes. O filósofo nos diz que “*nosso* hoje, prenhe de futuro como está e calculável em muitas coisas, nos obriga como em nenhuma época anterior a esse predizer e pensar hipotético das *possibilidades* subjacentes em seu meio” (JONAS, 2013, p. 64).

A causa motivadora de tal ciência da previsibilidade reside no aumento do poder humano, o que exige que se façam projeções do futuro no longo prazo que seja hipotética e cientificamente fundada. E isso se mostra como sendo o primeiro novo valor. Por valor, Jonas entende aquilo que possua validade, ou seja, aquilo que é reconhecido a partir de certas normas cunhadas na subjetividade individual e coletiva necessárias para a vida num futuro imaginado. A questão é saber se existe algo dessa natureza, já que recai numa discussão metafísica do tipo: por que devem existir humanos? O que resvala seja na tese do valor em si dos sujeitos e da natureza, ou na ideia de que a existência de sujeitos de responsabilidade (portanto, reconhecedores do valor do ser em relação ao não-ser) é preferível à sua não existência.

De qualquer modo, estas previsões têm por *télos* nos resguardar das consequências das ações decorrentes da técnica moderna, servindo como um norte orientador das ações nas tomadas de decisões políticas. Elas se apoiariam nas ciências naturais, mas não teriam a função de aumentar o nosso poder, mas de vigiá-lo, a fim de que tenhamos um poder sobre o poder (aquele de terceira ordem já mencionado). Trata-se, portanto, da validação da cautela como prática e virtude a ser adotada nas decisões que afetem o coletivo. Mas, é preciso ter em mente, conforme nota Jelson Oliveira (2012, p.393) que, para a futurologia comparativa de Jonas, “O resultado não é um princípio apodítico, mas heurístico. Não evidente, mas provável. Não definitivo, mas experimental”.

Essa precaução<sup>218</sup> se efetivaria a partir da *heurística do temor*. Essa última tem como premissa fundamental a máxima *in dubio pro malo*<sup>219</sup>. Ou seja, em caso de dúvidas diante do prognóstico levantado, deve-se dar ouvidos ao pior e não ao melhor, visto que é possível viver sem o bem mais alto, mas não com o mal mais elevado. A razão para tal inclinação decisional consiste no fato de que as apostas já estão por demais elevadas exigindo que, doravante, sejamos cautelosos ou, nas palavras de Jonas (2013, p. 77):

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 do clima mundial causada pelo homem, é necessária uma nova *frugalidade* em nossos hábitos de consumo.

A frugalidade aqui não se refere àquela em vistas de uma perfeição pessoal, mas trata-se de uma exigência em vistas da preservação de nosso planeta o que a torna um traço essencial da ética da responsabilidade para com o futuro e elemento norteador das ações dos agentes públicos.

Virginie Schoefs (2009, p. 44-45), ao analisar tanto a futurologia quanto a heurística do temor jonasianas, as apresenta enquanto receitas pragmáticas. Afirma que o *status* da

---

<sup>218</sup> Importante destacar que a responsabilidade enquanto ‘precaução’ não se confunde com a *phronesis*. Acerca disto, diz-nos Wendell Evangelista Soares Lopes (2011, p. 143-144): “ela [a responsabilidade enquanto precaução] está ‘aquém’ da prudência ou sabedoria prática, pois o que se afirma é antes a aceitação radical da limitação de nosso conhecimento face às consequências imprevisíveis da tecnologia”. Por isso, a ética da responsabilidade não se confunde com a ética da prudência pois que a proposta de Jonas tende a transcender a ética da prudência a fim de chegar a uma ética do respeito.

<sup>219</sup> Interessante notar que, neste exercício, o mal imaginado, pois está projetado para o futuro e talvez não possua analogias com o presente, deve assumir o papel de mal experimentado, o que só é possível de ser realizado a partir de uma projeção do futuro a partir da ação (ou dos feixes de ação e suas possíveis consequências) que se pretende tomar. É bem verdade que o destino imaginado afetando a homens do futuro com os quais não possui vínculos pode não me motivar a agir mas, segundo Jonas, deveríamos conceder-lhes esta influência e a adoção desta atitude de empatia pelas desgraças futuras das gerações vindouras seria o segundo dever da ética da responsabilidade (já que o primeiro consiste exatamente na visualização destes efeitos a longo prazo). (JONAS, 2006, p. 72).

futurologia é problemático porque, enquanto conhecimento factual é uma ciência; mas também é uma arte, já que usa sentimentos e imaginação. Além disso, ela possuiria duas funções capitais: educar intelectualmente a razão e jogar emocionalmente com a vontade, a fim de que o susto provocado pelo prognóstico se converta em temor. Por isso, a futurologia só poderia ser verdadeiramente eficaz quando acompanhada pela heurística do temor. O temor aqui se diferencia essencialmente do medo propugnado por Hobbes. Ele é resultante da ação investigativa-analítica posta a serviço da heurística tendo como móbile a própria obra humana. Ou seja, trata-se de buscar as causas que motivem uma ação previdente e racional para que o mal não se efetive, enquanto o medo hobbesiano possui algo de paralisante ou patológico. Elucidativa a este respeito é a diferenciação estabelecida por Wendell Lopes (2011, p. 143-144):

O temor é sempre temor ‘de’ ou por ‘algo’. Teme-se que alguma coisa aconteça a algo ou a alguém. Essa simples operação nos diz que o temor é, portanto, relacional. Mas esse caráter relacional não é próprio do temor apenas. Todo sentimento, com exceção da angústia, tem essa estrutura, isto é, em todo sentimento, encontramos um ‘objeto’ que desperta o sentimento de um ‘sujeito’. Assim, há que se perguntar: qual é, especificamente, o ‘objeto’ do temor? Em certo sentido, temos que dizer: o seu objeto é o ‘possível’. É, inclusive, esse caráter do temor que o distingue do medo. O medo está sempre relacionado a um objeto presente, real, atual – é sempre medo-do-atualmente-dado; o temor, por sua vez, é sempre temor-do-possível.

Em suma, enquanto o medo possui um objeto factível, palpável, concreto e paralisa o sujeito, o temor se volta para o possível e, em vistas da reversão do mal possível mas não atualizado (ainda), impele o sujeito à ação. Neste caso, tal temor se plasmaria no prognóstico oriundo da futurologia posto a serviço da política, uma vez que sua função premente é fornecer mecanismos orientadores da ação, levando em conta as gerações futuras.

Esses mecanismos seriam formados a partir da relação entre futurologia comparativa e heurística do temor, o que resultaria num tipo de saber casuístico, que não se identifica àquela empregada no Direito e na Moral que se volta para princípios já conhecidos. A casuística com base na heurística proposta por Jonas se coloca a serviço da doutrina ética dos princípios, a partir da utilização de experimentos hipotéticos e conjecturais, em vista da previsão quanto à ocorrência do pior, para, justamente, evitá-lo. Por isso, Jonas (2006, p. 74) afirma que “Trata-se aqui de uma casuística imaginativa que serve à investigação e à descoberta de princípios ainda desconhecidos”.

Contudo, afirma Jonas (2006, p.74), “o conhecimento do possível é aparentemente inutilizável para o emprego dos princípios na política”. Isso se dá, primeiro, porque no âmbito das decisões políticas se exige um grau mais elevado de certeza que motive a renúncia das

benesses do presente em favor de um futuro imaginado. Segundo, porque o caráter do possível no âmbito da discussão que constitui a esfera pública abre margem para o contraditório: se algo é possível, é porque existem outras “possibilidades” igualmente possíveis que podem ser viabilizadas a despeito do que fora proposto. E, nesse caso, pode-se escolher o prognóstico mais propício ou o projeto que melhor agrade. Por fim, pode-se objetar que as gerações futuras sempre terão tempo de corrigir os erros ao longo do caminho, à medida que os projetos se desenvolvem. Em todos os casos, a casuística é detratada e os efeitos positivos que constituíam sua razão de ser são renunciados, até que seja tarde demais. E é exatamente para que isso não ocorra que Jonas se propõe a reforçar o valor da casuística heurística no âmbito da ética e da política da responsabilidade, fortalecendo sua importância no campo das formulações das hipóteses, pautada na cientificidade e maximizada pela ética.

Neste sentido, Jovino Pizzi (2011, p. 106) analisa a heurística proposta por Jonas compatibilizando-a com a ideia de Imre Lakatos que “redesenha a projeção dos efeitos do conhecimento científico por meio de um núcleo sólido e de uma heurística”. Destarte, grosso modo, entende a heurística como um conjunto de regras metodológicas que se afirmam por meio da relação de uma heurística negativa (que informa as regras que devem ser evitadas), com uma heurística positiva (que indicam as regras a serem seguidas). Ambas se vinculam ao que Lakatos denomina de *programas de pesquisa*<sup>220</sup>. Nesse sentido, a heurística negativa corresponderia a um núcleo duro que confere sentido a todas as pesquisas e, por isso, é ele protegido por um cinto protetor formado de hipóteses auxiliares que podem ser eventualmente modificadas, mantendo imune o núcleo teórico. Já a heurística positiva corresponderia às orientações dadas aos programas de pesquisa. Ou, segundo A. Berten (2004, p. 33):

Trata-se de hipóteses secundárias visando a dar conta dos fenômenos já conhecidos e prever novos; trata-se ainda de melhorar os instrumentos técnicos, de elucidar questões que permanecem pendentes etc. A heurística positiva é uma espécie de agenda, indicando quais são os problemas essenciais, estabelecendo uma forma de hierarquia entre as pesquisas desenvolvidas.

Segundo Pizzi, a heurística proposta por Jonas se compatibiliza com a tese de Lakatos. Primeiro, porque conserva um núcleo duro: a permanência inflexível de um *dever*. Segundo, porque admite que as “projeções podem ser corrigidas a qualquer momento, sem prejuízo do método como um todo” (JONAS, 2006, p. 196). Dessa forma, Jonas equilibra heurística positiva

---

<sup>220</sup> Lakatos entende que a expressão “programas de pesquisa” é mais apropriada que a de “paradigma” proposta por T. Kuhn. Segundo Lakatos, a disputa pode ocorrer dentro de um mesmo paradigma e não apenas em paradigmas distintos, o que é perfeitamente plausível se se concebe a existência de diferentes programas concorrentes.



e negativa, dando robustez à sua *heurística do temor*, cuja função consiste em mobilizar o sentimento de responsabilidade em relação ao objeto vulnerável<sup>221</sup>.

Em suma, com este tópico intencionamos tratar da relação estabelecida por Jonas entre *saber e poder*<sup>222</sup>, donde emerge, portanto, um *dever*. Sobretudo porque, para Jonas, o dever não surge da vontade, dado que seu fundamento não é subjetivo, mas ontológico, conforme se nota na afirmação: “Para o homem, o ‘sim’ ontológico tem a força de um dever” (JONAS, 2006, p. 152), competindo à vontade assumir e realizar a exigência do dever<sup>223</sup>. Essa dinâmica saber-poder-dever aplicado no âmbito da *práxis* humana, tendo o poder como destaque, resulta numa relação entre saber e liberdade. Isto se evidencia já que a dinâmica do poder é percebida em todo reino vivo, é verdade que se trata ali de um poder cego e não livre e que apenas com o humano o poder se emancipa da totalidade por meio do saber e do arbítrio podendo, inclusive, se tornar fatal seja para o humano, seja para os demais seres vivos. Exatamente por conta disso, Jonas inverte a máxima kantiana do “se tu deves, então, tu podes” para, “se tu podes, então, tu deves”, reforçando que “Em primeiro lugar está o dever ser do objeto; em segundo, o dever agir

---

<sup>221</sup> Acerca disso, destacamos a obra *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*, do filósofo escocês radicado nos Estados Unidos Alasdair MacIntyre. Nessa obra, o filósofo mencionado se aproxima da ideia jonasiana do cuidado com o vulnerável e o faz a partir de uma relação entre ética e biologia. Essa relação se dá pelo fato de que seria impossível, segundo o autor, reconhecermos a profundidade de nossas virtudes, de nossa vulnerabilidade e de nossas deficiências se esquecermos que o nosso pensamento ou a imagem que fazemos de nós mesmos se dá a partir de nossa condição de espécie animal. Nesse sentido, o filósofo recorre tanto para Aristóteles quanto para Tomás de Aquino e, a partir destes e das pesquisas feitas com animais não-humanos inteligentes, conclui que o homem compartilha com outros animais inteligentes certas características que foram vilipendiadas pela filosofia moral (a exemplo dos que seguem a proposta cartesiana). Desse modo, tanto quanto esses animais, o humano precisa se perceber enquanto vulnerável e dependente. Tal percepção ensejará em implicações morais e políticas, posto que exigirão modos diferenciados de agir, já que o escopo de minhas considerações morais se estenderam para além do humano e precisa considerar o vulnerável (seja humano ou não) em sua condição de vulnerabilidade nos meus atos decisórios.

<sup>222</sup> Neste sentido, é elucidativa a seguinte passagem (JONAS, 2006, p. 2015-216): “A novidade ética da nossa situação pode ser ilustrada ao confrontar a máxima de Kant: ‘Você pode, porque você deve’. Como afirmamos de forma reiterada, a responsabilidade é um correlato do poder, de maneira que a dimensão e a modalidade de poder determinam a dimensão e a modalidade da responsabilidade. Se o poder e o seu exercício corrente crescem até alcançar certas proporções, modifica-se não somente a magnitude, mas a natureza qualitativa da responsabilidade, pois os feitos do poder geram o conteúdo do dever, sendo essencialmente uma resposta àquilo que acontece. Essa situação inverte a relação habitual entre dever e poder. Em primeiro lugar, não é mais o que o homem deve fazer (o imperativo de um ideal) e então pode ou não fazer, mas sim o que ele já faz *de facto*, porque ele pode, e o dever decorre do agir: ele lhe será repartido em função do fato causal dos seus atos. Kant dizia: você pode, porque você deve. Hoje deveríamos dizer: você deveria, porque você age, e você age, porque você pode, ou seja, seu poder exorbitante já está em ação”. Jonas tem consciência de que o sentido de poder possui conotações diferente nas duas situações. Em Kant, trata-se da faculdade de submeter a inclinação ao dever, a partir da existência de um poder interno, não causal, presente em cada indivíduo a quem o dever se dirige (caso seja a coletividade a destinatária deste dever, a existência deste poder seria duvidosa, exigindo a coação governamental). Na proposta de Jonas, o poder é entendido enquanto liberação no mundo de efeitos causais que, por isso, deve ser confrontado com o dever de nossa responsabilidade.

<sup>223</sup> Com efeito, afirma Jonas: “Fundamentar no Ser o ‘bem’ ou o ‘valor’ significa franquear a pretensa distância que existe entre o Ser e o dever. Pois, de acordo com sua própria definição, esse bem ou valor, quando existe por si mesmo e não graças a desejo, necessidade ou escolha, é algo cuja possibilidade contém a exigência de sua realização. Com isso, torna-se um dever, desde que haja uma vontade que assuma essa exigência e trate de realizá-la”. (JONAS, 2006, p. 149, aspas do autor).

do sujeito chamado a cuidar do objeto” (JONAS, 2006, p. 167). Ou seja, de um lado reside a vulnerabilidade do objeto da responsabilidade (donde emana, portanto, um dever), e do outro, a consciência do agente, dotado de poder, capaz de aniquilar aquele ser vulnerável. Trata-se, portanto, da busca de um agir humano que seja conforme o dever-ser exigido pelo objeto.

### **3.3 Da relação necessária entre liberdade e poder responsável para a civilização tecnológica**

É impossível falar de ética e política sem considerar a dinâmica da liberdade. A questão que emerge é como relacioná-las com a dimensão da responsabilidade nos moldes pensados por Jonas. A fim de realizar tal intento, primeiro apresentaremos, ainda que de modo breve, a concepção jonasiana de liberdade. Em seguida, passaremos a refletir acerca do valor ético-político da liberdade em Jonas, reflexão que servirá de subsídio para os passos posteriores que serão desenvolvidos nesta pesquisa. Por fim, trataremos da relação entre liberdade e responsabilidade exigida para a civilização tecnológica, elementos que encontram eficácia prática na ética e na política.

#### **3.3.1 Aprofundando<sup>224</sup> a discussão em torno do problema da liberdade em Jonas**

Para melhor apresentarmos a compreensão de liberdade do filósofo é preciso que se afirme de antemão que essa se vincula diretamente à sua filosofia da vida, sem o quê sua ética da responsabilidade seria impossível de se fundamentar ontologicamente. O raciocínio é o seguinte: 1) A liberdade em Jonas se relaciona com a capacidade que se tem de estabelecer e perseguir fins; 2) Esta capacidade está presente já no mundo natural; 3) Esta liberdade se apresenta em graus variados que se estende do metabolismo à liberdade moral. Ou seja, Jonas rompe com aquele dualismo estabelecido por Kant entre os reinos da necessidade e da liberdade, atestando um tipo de finalismo na natureza e, se há tal finalismo, haverá também um

---

<sup>224</sup> Visto que o problema fora inicialmente apresentado e, de certo modo, elucidado para os devidos fins a que interessava a discussão no item 2.1.3 da presente pesquisa. Contudo, como veremos, o problema em questão é uma tanto mais complexo e plural e requer que seja retomado nesta parte da argumentação.

tipo de liberdade que está para além da subjetividade consciente<sup>225</sup>. E, mais ainda, nos diz o filósofo que “Se a natureza cultiva finalidades ou objetivos, como agora supomos, ela também atribui valores” (JONAS, 2006, p. 149). Desse modo, ao validar ontologicamente a liberdade pela presença de uma interioridade capaz de estabelecer e perseguir fins já no orgânico, resguarda a dignidade da natureza “Pois, independentemente da forma como ela estabelece suas finalidades e as persegue, alcançá-las constitui um bem e fracassar constitui um mal” (JONAS, 2006, p. 149).

A fim de melhor expormos o argumento acima apresentado seguiremos o presente itinerário: iniciaremos por retomar a discussão em torno do seu conceito de liberdade destacando os conceitos auxiliares do mesmo; em seguida, partiremos para expor a relação entre liberdade e vida, tal como elaborada por Jonas; isso posto, refletiremos acerca do vínculo entre liberdade e subjetividade; por fim, trataremos da reflexão exposta pelo filósofo acerca da liberdade transcendente do espírito. Para nos guiarmos neste itinerário nos valeremos, sobretudo, de cinco obras jonasianas, vez que os conceitos nelas dispostos se encontrarão como que difusos nas demais que tratam acerca do tema: *O princípio vida*<sup>226</sup>, *Poder o impotencia de la subjetividad*<sup>227</sup>, *Pensar sobre dios y otros ensaios*<sup>228</sup>, *Matéria, espírito e criação*<sup>229</sup> e, por fim, seu *Princípio responsabilidade*<sup>230</sup>.

No que se refere ao conceito de liberdade assumido por Jonas, é preciso deixar claro logo de início que, para ele, não existe um conceito unívoco que a defina já que esta não possui caráter homogêneo. Ao contrário, por entender que a ideia de liberdade está intimamente conectada à essência/modo essencial de ser do orgânico e que é plural em sua constituição, a ideia de liberdade, por conseguinte, também acompanha tal perspectiva plural. Nesse sentido, há uma gradação constitutiva naquilo que o filósofo compreende por liberdade. Dessa forma, quanto mais complexo em termos evolutivos for o ente mais livre ele será. Ou seja, a proposta de Jonas é claramente de inspiração aristotélica. No *De anima*, o Estagirita apresenta uma espécie de gradação evolutiva intrínseca à natureza da alma dos seres (vegetal, animal e humana). Jonas, de modo similar, afirma em primeiro lugar a presença de um interior atuante na passagem do inorgânico para o orgânico e, uma vez presente no mundo da vida, a alma ampliaria suas funções à medida que o organismo se complexifica. Note-se que Jonas substitui

---

<sup>225</sup> Acerca disso, nos diz Jonas que o conceito de fim está para além da subjetividade, portanto, para além da noção de consciência como se entende no presente. (JONAS, 2006, p. 138-140).

<sup>226</sup> *Organismus und Freiheit*, 1973.

<sup>227</sup> *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität*, 1987.

<sup>228</sup> *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 1992.

<sup>229</sup> *Materie, Geist und Schöpfung*, 1988.

<sup>230</sup> *Das Prinzip Verantwortung*, 1979.

a noção de alma em Aristóteles pela de liberdade, a qual se manifesta de forma primária no metabolismo.

Nesse sentido, em última análise, a liberdade corresponde a “um modo de ser objetivamente diferenciável, ou seja, uma maneira de existir própria do orgânico em si do qual participam todos os membros – e nenhum outro – da classe ‘organismo’” (JONAS, 1998a, p. 17). Trata-se de um conceito ontológico descritivo que, num primeiro momento, refere-se aos meros efeitos corpóreos. Essa objetividade física, no entanto, constitui a base ontológica dos fenômenos superiores nomeados de liberdade. Por isso, estes fenômenos estão vinculados aos estratos orgânicos básicos, sendo esses últimos condições de sua possibilidade. Nesse sentido, o conceito de liberdade pode servir como fio condutor para o que chamamos de vida.

Esta marcha da vida e da liberdade é marcada pela precariedade, posto que existir corresponde a estar em perigo. Isso porque a condição básica do existir consiste na busca pelo equilíbrio entre ser e não-ser. O contrário disso corresponde a recair na segurança da indiferença da totalidade anterior à posse da existência. Por isso, Jonas afirma que o ser vivo possui uma independência precária frente à matéria, posto que necessita intercambiar constantemente com a mesma para manter-se vivo. Por conta desse intercâmbio da matéria da qual necessita para existir, o ser vivo possui seu ser apenas de maneira condicional e revogável. Com este aspecto da carência metabólica (ou seja, sua capacidade revelada a partir de sua necessidade) o não-ser se introduz no mundo como uma alternativa inerente ao próprio ser. Essa entrada do não-ser no mundo, contudo, concede ao ser um significado acentuado: porque se encontra ameaçado pelo seu contrário, o ser deve reafirmar-se no mundo, e o ser que se reafirma é a existência que se pretende a si mesma, ou seja, que demonstra uma finalidade.

Conforme se dá a perceber, Jonas está claramente se opondo aos ditames da Biologia corrente que, maculada pelo dualismo metafísico e, mais ainda, pelo fisicalismo atuante na ciência moderna, ignora a presença de um interior subjacente ao organismo vivo. Por conta disso, Jonas reconhece a necessidade de se realizar uma nova leitura da Biologia, a fim de recuperar a dimensão interior obliterada a partir da unidade psicofísica testemunhada pelo orgânico. Ora, Jonas entende que o dualismo não se sustenta nem lógica nem fenomenologicamente. Logicamente, porque o postulado de uma coisa pensante *ad hoc* não pode ser demonstrado em sua independência, seria algo do tipo *deus ex machina*. Fenomenologicamente, porque o próprio conteúdo da vida anímica (percepção, sentimento, prazer, dor, sensibilidade...) se opõe a tal desvinculação, o que torna impossível pensar uma consciência “purificada” de tudo, um espírito puro. Contudo, igualmente insustentável é um monismo de matriz materialista (modernamente assumido como fisicalismo), uma vez que esse

concebe a vida da alma e do espírito, ou seja, a consciência, como um fenômeno impotente e dependente de processos puramente físicos do cérebro.

Portanto, a vida precisa ser pensada ontologicamente a partir de uma perspectiva não-dual, mas a partir de um viés monista que integre espírito e matéria de modo não sobrepostos (pois, assim, ainda teríamos resquícios daquela cisão substancial apresentada por Descartes e abraçada pela ciência moderna). Disto se depreende que, para realizar tal fim, e tendo como premissa basilar a integração essencial no orgânico daquelas substâncias hipostasiadas, é que Jonas parte de uma ideia de interioridade presente no vivente desde sua origem e, como o efeito possui tanta ou mais realidade que a causa que o engendrou, por transitividade, o interior presente no humano, possuiria suas bases lá no organismo primitivo. Jonas não nega que está a se valer de uma argumentação radicada no princípio antrópico e, mais ainda, antropomórfico. E ele o faz por entender o humano enquanto paradigmático para sustentação do monismo acima mencionado. O filósofo admite: “[...] quero dizer que confesso ter cometido o tão criticado delito do *antropomorfismo*”<sup>231</sup> (JONAS, 1998a, p. 19. Tradução nossa). Mas, se o faz é por entender que:

[...] em um sentido entendido corretamente, o ser humano é, de fato, a medida de todas as coisas; certamente não pela legislação que exerce por sua razão, mas pelo caráter paradigmático de sua integridade psicofísica, que representa o estado mais extremo da concreta totalidade ontológica que conhecemos<sup>232</sup>. (JONAS, 1998a, p. 19-20. Tradução nossa).

E esse antropomorfismo reconhecido e confessado encontra sua maior justificativa na teoria da evolução que, segundo Jonas, representa uma vitória do monismo sobre qualquer forma de dualismo. Mas, ao mesmo tempo, a ideia de evolução destruiu a posição especial que o humano possuía. Isso porque a continuidade que uniu o humano ao mundo animal tornou impossível validar os fenômenos espirituais como frutos de uma irrupção repentina de um princípio ontologicamente estranho.

Porque se já não era possível considerar o espírito humano como descontínuo em face da história pré-humana da vida, tampouco era justificável negar graus proporcionais

<sup>231</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] quiero decir que confieso cometer el tan criticado delito del *antropomorfismo*”. (JONAS, 1998a, p. 19).

<sup>232</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] en un sentido correctamente entendido, el ser humano, en efecto, la medida de todas las cosas; ciertamente no por la legislación que ejerce su razón, per sin por el carácter paradigmático de su integridad psicofísica, que representa el estado más extremo de la concreta totalidad ontológica que conocemos”. (JONAS, 1998a, p. 19-20).

de espírito às formas antepassadas mais próximas ou distantes e, com isto, a qualquer escala de animalidade. (JONAS, 1998a, p. 21. Tradução nossa)<sup>233</sup>.

Destarte, se o ser humano possui traços de parentesco com os animais, então esses também o possuem com o humano e, por isso, são também portadores (resguardadas as devidas proporções) daquela interioridade da qual o ser humano tem consciência de possuir. Deste modo, o princípio da continuidade qualitativa que admite gradações infinitas de imprecisão e de clareza da percepção tornou-se, graças ao evolucionismo, no complemento lógico da genealogia científica do vivente. Contudo, não esqueçamos, o início de toda ação orgânica (e, portanto, de liberdade e de vida) está radicada no metabolismo. Essa relação culminará na reflexão jonasiana acerca da relação entre liberdade e subjetividade. Mas vamos por partes e iniciemos pela função do metabolismo na teoria da liberdade em Jonas.

Segundo Jonas, o metabolismo garante a permanência da existência do orgânico por meio do intercâmbio da matéria com o meio. Esse processo se dá: 1) por conta de uma carência manifesta do organismo; 2) a carência em questão é por algo material que preencha as lacunas nutritivas que, por dispêndio de energia, consumiu tais nutrientes; 3) a satisfação de tal carência se dá pela inserção no orgânico, desde o externo, da matéria necessitada. Com isso, percebe-se que o orgânico, em termos materiais, nunca possuirá uma identidade fixa ou que coincida sempre consigo mesmo. Ou seja, materialmente ele nunca se fixará num si mesmo, necessitando estar em constante processo de troca e, no momento em que ele encerrar tal processo de constante mudança, estará morto. Isso, porém, não nos permite confundir o metabolismo com a mera imagem de fluxo e influxo de matéria tal como um motor. Isso porque um corpo vivente é todo ele um sistema metabolizante que se altera constantemente à medida que intercambia matéria e a energia a ela subjacente, enquanto no motor as partes não alteram sua identidade material durante o processo.

Mas como poderíamos falar em identidade do orgânico, já que sua existência depende estritamente da constante alteração da parte material que o configura? Ora, todo o organismo, como um sistema, busca manter a unidade das múltiplas partes que o compõem. Essa unidade sistêmica autounificadora garante uma identidade transitória que sempre se reconhece naquela composição sistêmica, garantindo ao sujeito a capacidade de diferenciar-se do restante que o cerca. Tem-se aí, portanto, um conceito ontológico de indivíduo. Trata-se da existência do

---

<sup>233</sup> O texto em língua estrangeira é: “Porque si ya no era posible considerar el espíritu humano como discontinuo con respecto a la historia prehumana de la vida, tampoco era justificable negar grados proporcionales de espíritu a las formas antepasadas más próximas o lejanas y con ello a cualquier escalón de la animalidade”. (JONAS, 1998a, p. 21).

indivíduo a cada momento, sua duração e sua mesmidade na duração realiza-se a partir de seu próprio interesse de esforço constante para manter-se.

É nesse contexto de ação metabólica enquanto elemento/função do orgânico para manter a integridade de sua existência, que Jonas afirma existir uma relação de liberdade precária do orgânico em face da matéria (o que ele chama de liberdade necessitada). Precária porque necessitada (ou seja, o organismo, pelo intercâmbio realizado, manifesta certa liberdade. Contudo, ele não é livre para não fazê-lo), mas também porque rudimentar, posto que está no básico do orgânico que luta para manter-se, por meio de um processo de troca de matéria, ao mesmo tempo em que busca manter a identidade de si (feito desnecessário na existência inanimada que é tautológica). Eis porque o efeito do metabolismo não se identifica à imagem do mecânico, mas requer um conteúdo ontológico posto que, por meio dele, a matéria cede sua prioridade frente à prioridade da forma do vivente. Mas, ao mesmo tempo, ao fazê-lo, a matéria garante sua relação (ainda que instável) com a forma a que se associou. Ou seja, houve uma emancipação da forma em relação à identidade imediata com a matéria. A consequência disso foi uma certa “independência” do organismo em relação à sua própria matéria, bem como uma abertura do mesmo para o exterior, o que ensejou a necessidade de afirmação da individuação daquele que se quer enquanto existente, em face do restante do mundo.

Essa identidade interior (ou mesmidade) precisa ser encarada enquanto individuação radical, em relação ao restante do universo (que, grosso modo, não se percebe enquanto tal e, por isso, a despeito de toda a gama de elementos que o compõem, compartilham do princípio da não individuação sendo, portanto, homogêneos em sua não diferenciação de si mesmos). Exatamente por conta disso, Jonas afirmará que a situação básica da liberdade está potencialmente localizada na polarização firmada entre o si mesmo e o mundo, entre interior e exterior que complementa a polaridade entre forma e matéria. Com isso, adentramos no problema da relação entre liberdade e subjetividade.

Esse tema será caro a Jonas, que o desenvolverá na obra intitulada *Macht oder Ohmacht der Subjektivität* (*Poder ou impotência da subjetividade*), a qual foi pensada inicialmente para fazer parte de seu *Princípio responsabilidade*, mas, devido à extensão e especificidade do tema Jonas resolveu publicá-la em separado. O cerne da obra se concentra na busca da superação do problema psicofísico sem a qual seria impossível a possibilidade da liberdade. Mas, antes de adentrarmos nesta discussão, convém que façamos uma breve digressão, para que se possa entender melhor contra o que Jonas se posiciona, qual o seu posicionamento e qual a finalidade do mesmo.

A liberdade tem se mostrado como pedra de toque não apenas no âmbito da reflexão filosófica e das ciências políticas e sociais. O questionamento acerca da possibilidade de existência de tal fenômeno vem desde a Filosofia e seus diversos ramos de estudo, passa pela Física e alcança até a neurociência. O ponto central para o qual chamamos a atenção nesta altura de nossas reflexões sedia-se no âmbito da tomada de posição proposta por dois modelos explicativos da realidade que se digladiam e que, não obstante, a depender da posição assumida, serve como paradigma para diversas ciências. Trata-se do embate mantido entre deterministas e indeterministas. Os adeptos da primeira corrente afirmam que o mundo é regido exclusivamente a partir da relação causa-efeito. Os seguidores da segunda doutrina, ao contrário, afirmam que a realidade é fruto do puro acaso. O problema que se tem a partir dessas correntes é o seguinte: se tudo fosse determinado pelas leis da natureza e pelo passado então não poderíamos assumir que a liberdade exista. Contudo, se o acaso fundamenta todos os eventos, incluindo as ações humanas, então não haveria atos humanos fundados em razões e convicções pessoais. Ou seja, em ambos os casos a liberdade não passaria de mera aparência.

Nessa seara discursiva, conforme aponta Wellistony Viana (2016, p. 119-140), dois grupos discutem acerca da compatibilidade entre liberdade e determinismo: a) os compatibilistas: que entendem ser possível relacionar liberdade e determinismo; b) os incompatibilistas: que compreendem liberdade e determinismo como inconciliáveis. No grupo dos incompatibilistas existem duas correntes: i) os necessitários: os quais afirmam que liberdade e determinismo são incompatíveis porque o futuro é totalmente determinado seja pelas leis da natureza, seja pelo passado; ii) os libertários: os quais afirmam que liberdade e determinismo são incompatíveis porque não existe determinismo, ou seja, o mundo físico é caracterizado por uma indeterminação radical e, como no mundo físico tudo é acidental, desse modo, haveria espaço para a existência da liberdade.

Será esse o problema que Jonas enfrentará na obra supramencionada e a trazemos agora porque atende às nossas necessidades neste momento da reflexão. Ou seja, Jonas precisa afirmar o lugar da liberdade a despeito de ser ela preterida pela maioria das correntes acima descritas. Para tanto, Jonas precisa refutar o fisicalismo (mantido pela posição determinista da dura causalidade) e o faz a partir da inserção da subjetividade em toda a estrutura da realidade. Ao tomar tal posição, Jonas precisa validar a interação psicofísica refutando a principal tese que tenta inviabilizá-la, o epifenomenalismo. Com isso, Jonas busca demonstrar que a interação psicofísica em nada fere a lei da causalidade.

Faz-se necessário salientar que, apesar de Jonas destacar o problema da liberdade na obra supramencionada, este o acompanha em todo o seu percurso filosófico. Sua primeira obra



*Augustin und des paulinische Freiheitsproblem (Agostinho e o problema paulino da liberdade)* foi dedicado ao problema da liberdade a partir de uma relação filosófico-teológica. Em sua primeira fase de pensamento, marcada pela utilização da analítica-existencial heideggeriana enquanto método de interpretação do fenômeno gnóstico, Jonas se depara com o problema da liberdade absoluta<sup>234</sup>. A segunda fase de seu pensamento, regida por sua filosofia da Vida (ou sua biologia filosófica), destaca o desvelamento da liberdade no organismo desde sua forma mais primitiva; destaque-se que o título alemão de sua obra que marca este momento é *Organismus und Freiheit (Organismo e Liberdade)*, originalmente escrito em inglês sob o título *The phenomenon of Life*, no Brasil foi traduzido como *O princípio vida*). E, por fim, sua obra capital, *O princípio responsabilidade*, sintetiza todo este percurso em defesa da presença da liberdade na natureza e no indivíduo (e não apenas no ser humano).

Contudo, cremos que o problema mais sério é enfrentado em *Poder ou impotência da subjetividade* pelas razões acima expostas que, sinteticamente podemos enumerar como o enfrentamento do fisicalismo e a superação das teses deterministas, o que lhe permitiu salvaguardar o lugar e a importância da liberdade no mundo orgânico. Isso, por sua vez, lhe servirá como pressuposto para a construção de uma ontologia da liberdade que vai do orgânico às interações sociais e, sendo assim, como causa *sine qua non* da responsabilidade moral (e, dado que uma coisa não conduz diretamente à outra, intentamos demonstrar tal passagem ao longo desse tópico).

---

<sup>234</sup> A esse respeito, é esclarecedor o pensamento de Nathalie Fogueux quando ela afirma que Jonas toma emprestado de Heidegger mais do que queria (FROGNEAUX, 2001, p. 64). Ao submeter o gnosticismo à analítica existencial, Jonas conclui que: a) pelo fato de estar alienado tanto do mundo quanto do seu próprio corpo, o humano se torna um estranho para si mesmo, fazendo com que ele se perceba separado de si mesmo no lugar em que ele vive e age; b) nessa condição (de separado), emerge uma ideia de liberdade absoluta que autoriza o humano a fazer e a conhecer tudo, num mundo cujas ações não se pautam em nenhum critério; c) não há critério, primeiro, porque a natureza se configura como mera estrutura existencial relativa a um *Dasein* histórico e, por isso, destituída de valor próprio; segundo, porque o humano, se percebe enquanto “separado” da natureza, possuindo uma existência transessencial (no sentido de que Heidegger recusa a tese de que o humano esteja submetido à existência de uma essência predeterminada) (JONAS, 2004, p. 247); d) por estar fora da ordem da natureza o homem se vê, por isso, destituído de uma natureza (JONAS, 2004, p. 247); e) o que não tem natureza não tem norma; f) a ausência da natureza ou essência leva à ausência de normas e, portanto, ao exercício totalmente arbitrário da liberdade (FROGNEUX, 2001, p. 78); g) destarte, o sujeito se vê detentor de uma liberdade absoluta que se transmuta em seu oposto: já que nada tem valor objetivo (dada a ausência de critérios afirmadas em c), então a ação não recebe limite heterônomo e, assim, se torna indiferente e a liberdade humana se vê abandonada a si mesma. Em suma, o humano se percebe diante de um mundo desprovido de finalidade e de valor e que só pode ser valorizado pelo sujeito que, paradoxalmente, não consegue enxergar nele mesmo nenhum critério que o permita produzi-los, já que, como afirma Vasconcelos (2017, p. 200), “A não identificação entre Ser e fundamento indicada por Heidegger em *Ser e Tempo* permite afirmar que do Ser não se desdobram valores fundantes, isto é, um *nomos* [...]”. Nessa condição, para o existencialismo, o humano, se assemelha ao *pneumático* gnóstico “como não pertence a nenhuma ordem, está acima da lei, além do bem e do mal, sendo lei para si próprio” (JONAS, 2004, p. 248), validando aquilo que afirmamos em b.

Mas, como Jonas enfrenta os problemas acima descritos (problema psicofísico – e, de modo mais contundente do epifenomenalismo) em face de uma natureza determinada pela lei da causalidade ou pelo puro acaso? A resposta pode, de início, parecer simplória, mas não é. Foi a partir da busca de uma compreensão filosófica do biológico e com a ajuda da física quântica<sup>235</sup>. Sigamos o itinerário proposto por Jonas. O objetivo da obra consiste em rebater a tese da impotência do espírito diante da matéria. Não se trata de querer saber como ocorre esta relação (ou seja, como se dá a emergência do espírito na matéria), ou como ela surge, mas de rebater a suposta impotência acima mencionada. Para tanto, primeiro apresenta o argumento dos incompatibilistas, em seguida, parte para a refutação do epifenomenalismo e, por fim, aborda o problema da interação psicofísica a partir da teoria quântica.

No primeiro momento, Jonas aponta uma breve história das ciências naturais com o fito de afirmar que os fisicalistas, na segunda metade do século XIX, se dedicaram a uma causa: demonstrar que no orgânico atuam apenas forças físico-químicas comuns. Com isto, retiravam a *psyché* do panorama científico (algo que Descartes já havia feito e que Kant, pela divisão do mundo em *fenomênico* e *noumênico*, reforçara). Rebater esta tese seria crucial para Jonas, pois sem isto não seria possível pleitear uma ideia de bem em si presente na natureza (já que ela não perseguiria fins e estaria à mercê da pura causalidade) e, por conseguinte, também não haveria lugar para a liberdade (e, portanto, para um mundo humano).

O argumento da incompatibilidade (JONAS, 2005b, p. 83-88) afirma que o psíquico não pode influenciar o físico na condução dos seres vivos. Desta feita, finalidade e vontade não passariam de meras aparências. Jonas refuta tal conclusão afirmando que, na verdade, o que se teve foi uma dogmatização das leis causais e que aceitar a presença do não-físico na natureza não implica na negação das leis da mesma. Afirma que o determinismo arroga-se ter um conhecimento acerca da natureza maior do que de fato possui. Ora, se as leis de gradação

---

<sup>235</sup> Pode parecer que, grosso modo, recorre-se à mecânica e à física quântica como válvula de escape em teses que parecem não encontrar ancoradouro na ciência “tradicional” para, desse modo, lastrear o argumento com um grau de suposta cientificidade quando, no fundo, o argumentador pouco sabe do que fala. Isso não acontece com Jonas. Ao migrar do Canadá para Nova Iorque, Jonas participa de um círculo deveras seletivo de matemáticos e físicos dedicados à física e à mecânica quântica. A obra *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität (Poder ou impotência da subjetividade)*, por exemplo, foi elaborada e revisada sob os auspícios de um dos maiores matemáticos da época, *Wilhelm Magnus*, que lhe ofereceu suporte no âmbito da física teórica permitindo-lhe compreender, na medida do possível, os fundamentos da mecânica quântica. Dizemos, na medida do possível pois, como afirmara Richard Feynman, um dos maiores expoentes do campo quântico, “Acho que posso dizer com segurança que ninguém entende mecânica quântica” e John Polkinghorne reforça a fala de Feynman ao dizer que “[...]a apreciação de ideias quânticas não deve ser uma particularidade dos físicos teóricos. [...] é certamente verídico que embora saibamos realizar os cálculos, não *entendemos* a teoria de modo tão completo como deveríamos. Veremos a seguir que importantes questões interpretativas permanecem sem solução. Elas exigirão, para eventual resolução, não só a observação física, como também decisão metafísica” (POLKINGHORNE, 2012, p. 11-12).

toleram certos escalonamentos de precisão, isto implica em dizer que o que é válido para o todo não implica que possua o mesmo rigor de exatidão em todos os seus componentes, nem que aquilo que é válido para o resultado final, valha igualmente para todos os resultados parciais. Ou seja,

A validade idêntica para cada parte e para cada caso pressupõe uma exatidão da Natureza que exclui qualquer “mais ou menos” ou “aproximadamente”, convertendo a Natureza em algo tão puro quanto a matemática. (JONAS, 2005b, p. 87. Tradução nossa. Aspas do autor)<sup>236</sup>.

Sendo assim, a exatidão aventada não se registra de fato, abrindo margem para outras inserções interpretativas. De qualquer modo, afirma Jonas, a lógica do “tudo ou nada”, determinismo ou indeterminismo, está deslocada, de modo que a revisão teórica com vistas à compatibilidade entre determinismo e presença de uma interioridade não implicaria na destruição da cientificidade.

Isso não significa que se deva aquiescer ao argumento do epifenomenalismo (de que o psíquico necessita do físico para existir ou manifestar-se). Até porque, segundo o epifenomenalismo, a matéria prevalece sobre o espírito e, por isso, pode existir independente dele. Na verdade, o conceito de epifenômeno, segundo Jonas (2005b p. 99), afirma que “o subjetivo, ou psíquico, ou mental é a aparência que acompanha certos processos físicos que ocorrem no cérebro”<sup>237</sup> (Tradução nossa). Jonas rebate ao argumento afirmando que o epifenomenalismo não consegue responder a alguns enigmas ontológicos:

a) o epifenomenalismo resulta numa *creatio ex nihilo*, posto que a energia gasta desapareceria fisicamente, resultando na impossibilidade de sua quantificação psíquica, ou seja, a alma (*psyche*), por essa via, seria criada a partir do nada.

b) o que é gerado do nada não pode gerar nada (do ponto de vista causal), ou seja, o epifenomenalismo sustenta a impotência do espírito em face da matéria. Contudo, o surgimento da consciência adiciona algo na consistência geral da realidade, transformando-a (a história humana testemunha tal feito).

c) o que não gera nada também não pode exigir prosseguimento causal do que não foi gerado. Tem-se aqui um enigma metafísico: a existência de uma ilusão em si. Ou seja, dado

---

<sup>236</sup> O texto em língua estrangeira é: “La validez idéntica para cada parte y cada caso presupone una exactitud de la Naturaleza que excluye cualquier ‘más o menos’ o ‘aproximadamente’ y convierte la Naturaleza en algo tan puro como la matemática”. (JONAS, 2005b, p. 87).

<sup>237</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] lo subjetivo o psíquico o mental es la apariencia que acompaña ciertos procesos físicos que tienen lugar en el cerebro”. (JONAS, 2005b, p. 99).

que a obra da consciência (subjetividade) não opera no exterior (materialidade)<sup>238</sup>, haveria uma cisão entre ambos. O que permitiria a existência de um mundo interior independente da materialidade, algo que o próprio problema psicofísico nega. De outro modo, poder-se-ia argumentar que o mundo interior seria efeito de processos gerados na matéria (ou no cérebro). Mas, nesse caso, seria preciso conceder que a matéria ao gerar um signo primário da consciência (ou de um mero pensamento), também teria que gerar todos os signos seguintes, já que o feito “consciência” ou “pensamento” é impotente para gerar algo a partir de si ou, como diria Jonas (2005b, p. 104), “nenhum pensamento engendra outros pensamentos; nenhum estado de consciência está prenhe do seguinte”<sup>239</sup> (Tradução nossa). Sendo assim, todo o pensamento seria pura aparência, inclusive o pensar sobre si mesmo, o que faz com que o argumento do epifenomenalismo recaia no completo irracionalismo.

d) por fim, o epifenomenalismo resvala num problema de ordem lógica: o da aparição ser aparente a si mesma. Ora, se o eu é uma ilusão oriunda dos fenômenos psíquicos, estes últimos também seriam uma ilusão do eu e a alma seria uma ilusão que tem ilusões. Como não podemos nos estender a quem ilude quem ao infinito chegamos a uma ilusão em si que termina por ser ilusão de nada, pois é um engano de um enganado, ou o sonho que gera o sonhador e, mesmo assim, é sonhado por ele resultando numa ideia de aparição que é aparente pra si mesma, ou um nada que se reflete no nada, algo como um espelho que se reflete no espelho ao infinito sem, contudo, ter-se o primeiro espelho que reflita a imagem que será desencadeada pelos demais, resultando num enigma lógico insolúvel.

Em tudo isso se evidencia que o epifenomenalismo contraria o conceito de Natureza para o qual foi pensado, pois, como uma Natureza submetida a leis rígidas admitiria algo procedente do nada? Além disso, como se pôde perceber, a ideia de Ser decorrente do incompatibilismo e do epifenomenalismo resulta numa espécie de fantasmagoria estéril, uma caricatura do ser, posto que termina por destruir o conceito de ser em geral, o pensar e o si mesmo como produto do pensar. Um tipo de suicídio da razão.

Além disso, o problema psicofísico se mostra não como sendo um problema real ou natural, mas é apenas um subproduto da teoria, visto que a experiência nos mostra que

---

<sup>238</sup> Acerca disso, Jonas é enfático quando afirma : “Mas é a mesma substância primitiva, presente em todo o universo nas galáxias, sóis e planetas, que também produziu vida, prazer e dor, desejo e medo, visão e sentimento, amor e ódio. Nenhum mero materialismo, tal como formulado pelos físicos, pode compreender isso” (Tradução nossa). “But it is the same primeval Substance, present throughout the universe in galaxies, suns, and planets, that has also brought forth life, pleasure and pain, desire and fear, seeing and feeling, love and hatred. No mere materialism as formulated by the physicists can ever comprehend this”. Cf. JONAS, Hans. *Philosophy at the end of the century: a survey of its past and the future*. In: *Social Research*. vol. 61. n. 4. winter 1994, p. 15.

<sup>239</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] ningún pensamiento engendra otros pensamientos; ningún estado de consciencia está preñado del siguiente”. (JONAS, 2005b, p. 104).

pensamento e vontade influem diretamente nos atos dos sujeitos. E, como é um problema teórico, seus pressupostos *ad hoc* não podem ser falseados. Por isso, Jonas apresenta também um exercício mental que se sobrepõe ao problema psicofísico. Sem nos alongarmos na exposição do exercício supramencionado, o ponto para o qual Jonas chama a atenção a partir do mesmo consiste em afirmar que existe um “umbral” onde físico e espiritual se associam de maneira osmótica, cujo resultado não tem como ser quantificado, nem depende das regras da causalidade, mas é determinada pelo sentido e pela inclinação a partir das leis da intencionalidade e é a isso que Jonas chama de liberdade. Dessa relação osmótica integral e total entre as esferas físicas e psíquicas Jonas extrai: a) a emergência de um monismo integral; b) a presença da liberdade a partir do ser. Ou seja, uma liberdade do ser ontologicamente fundada.

Mas isso ainda não resolve o problema em sua completude. Por isso Jonas recorre à teoria quântica. O filósofo (JONAS, 2005b, p. 137) parte da premissa de que “É impossível conhecer um grau tão alto de perfeição do estado de um sistema que seja resultado inequivocamente predizível dos estados ulteriores”<sup>240</sup> (Tradução nossa). Essa consideração é resultado de três características da teoria: 1) Não é possível medir simultaneamente todas as grandezas e reproduzir seus parâmetros exatos em medições ulteriores; 2) Quando se realiza uma medição precisa tem-se, por consequência, uma alteração/transformação da realidade; 3) Existem certos sistemas de grandeza que não são possíveis de serem medidos simultaneamente porque são incompatíveis.

Tudo isso nos leva a concluir que já não é possível a defesa exclusiva de uma física atrelada a um determinismo causal unívoco, abrindo-se, assim, uma lacuna para quem intenta solucionar o problema psicofísico ou a relação entre liberdade e necessidade. Para Jonas, a partir da teoria quântica, existem duas possibilidades para se enfrentar o problema: 1) a partir do princípio da complementariedade de Bohr<sup>241</sup>, que Jonas julga não servir para enfrentar o problema psicofísico; 2) a partir do princípio da indeterminação de Heisenberg<sup>242</sup>.

O primeiro afirma que um sistema de ordens subatômicas pode ser descrito segundo dois esquemas conceituais que se complementam (a depender do observador, porém, em

---

<sup>240</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] es imposible conocer hasta tal grado de perfección el estado de un sistema que los estados ulteriores resulten inequivocamente predicibles”. (JONAS, 2005b, p. 137).

<sup>241</sup> Niels Bohr, foi um físico dinamarquês (1885-1962) vencedor do prêmio Nobel de Física (1922) pela elaboração do primeiro modelo quântico do átomo, que foi de grande relevância para a elaboração da mecânica quântica.

<sup>242</sup> Werner K. Heisenberg (1901-1976), foi um físico alemão, também considerado um dos criadores da mecânica quântica. Foi laureado com o prêmio Nobel de Física (1932) pela chamada mecânica de matrizes que, posteriormente, se mostrou similar à mecânica ondulatória.

separado se excluem, posto que uma partícula continua a ser encarada enquanto tal e o mesmo se aplica ao conceito de onda): como partícula e como onda. Ocorre que a natureza se comportará como uma ou como outra a depender do tipo de experiência que se realize, resultando assim numa natureza dual da matéria e energia. A tentação consiste em tentar explicar a conduta humana a partir de descrições complementares, porém excludentes, de um mesmo fenômeno. Ou seja, a partir dos conceitos de necessidade física e de liberdade mental. Tal perspectiva dificulta a explicação acerca da interação psicofísica, porque não é possível nos referirmos ao psíquico sem levarmos o físico em conta, já que na consciência, o físico e o mental atuam de modo simultâneo e não paralelamente. Conforme Jonas atesta (2005b, p. 147-148. Tradução nossa):

Resumindo: a “partícula” e a “onda” não têm relação entre si, o corpo e a alma a têm de maneira inquestionável. Creio que nenhuma analogia fiel àquilo que a teoria quântica entende por “complementariedade” se encaixa em nosso problema, e os filósofos deveriam deixá-la ali onde lhe corresponde. O interesse filosófico em evocá-la por meio do problema corpo-alma se radica no que tem em comum com o paralelismo dos atributos como em Spinoza, isto é, na negação da interação como premissa, do que parece brindar uma versão depurada. Porém, ela também compartilha da fraqueza mortal de todo “paralelismo”: a despeito de qualquer garantia contrária, destinar ao corpo o papel dominante, pois apenas mediante o corpo, ou seja, da Natureza material em geral, podemos conhecer um determinismo interno de regras tão uniformes a ponto de fundamentar nele predições<sup>243</sup>.

O segundo princípio postula que em escalas reduzidas é impossível conhecer com precisão, simultaneamente, todas as variáveis concernentes a uma partícula, tais como quantidade, movimento e posição. Apesar deste princípio se aplicar apenas ao mundo subatômico, Jonas vê no mesmo a possibilidade de quebra do determinismo causal postulado pela mecânica clássica e, desse modo, salvar a possibilidade da inserção do aleatório no subatômico que, escalonado, poderia resultar no que fora chamado de liberdade, posto que lá se abre margem para a incógnita, para o ser diferente. Por óbvio, Jonas realiza tal abordagem

---

<sup>243</sup> O texto em língua estrangeira é: “Resumiendo: la ‘partícula’ y la ‘onda’ no tienen relación entre si, el cuerpo y el alma la tienen de manera cuestionable. En conjunto creo que ninguna analogía fiel a aquello que la teoría de cuantos entiende por ‘complementariedad’ encaja con nuestro problema, y los filósofos deberían dejarla allí donde le corresponde. El interés filosófico de intentar invocarla en el problema cuerpo-alma radica en lo que tiene en común con el paralelismo de los atributos propio de Spinoza, esto es, la negación de la interacción como premissa, de la que parece brindar una versión depurada. Sin embargo también comparte con él la debilidad mortal de todo ‘paralelismo’: a despecho de cualquier garantía contraria, adjudicar al cuerpo el papel dominante, pues sólo en el caso del cuerpo, es decir, de la Naturaleza material en general, nos es conocido un determinismo interno de reglas tan uniformes como para fundamentar en él predicciones”.

tendo como *locus* de análise do material subatômico os processos físico-químicos decorridos no cérebro<sup>244</sup>.

Por certo é preciso combater o fato de que o princípio em questão se aplica apenas ao nível subatômico, não podendo exigir que efeitos da macroesfera possam ser radicados nele. Para tanto, Jonas recorre ao experimento conhecido como “gato de Schrödinger”<sup>245</sup> para afirmar que casos particulares têm caráter ou origem imprevistas não sendo, portanto, resultados do mero determinismo. Até porque o mesmo experimento nos conduz a afirmação de que, apesar de na base desencadeante dos processos se revele uma indeterminação dos efeitos, quando transposto para a macroescala esses efeitos podem ser previstos<sup>246</sup> por meio da determinação estatística dos grandes números. Ou seja, haveria uma transição da indeterminação para uma previsibilidade gradativa. Isso significa que a determinação (do microcosmo) não seria incompatível com a determinação (do macrocosmo).

Na verdade, o filósofo vai além e transpõe o experimento para o âmbito humano. Supondo que o cérebro fosse organizado desse mesmo modo, então nele haveria uma abertura que daria margem para a indeterminação, tal como a operada pela teoria quântica. Ora, uma vez que existe tal abertura, oriunda dos fenômenos físicos cerebrais (já que os resultados de sua “mecânica” são indeterminados), então a *consciência* poderia emergir de tais brechas de indeterminação. Ou seja, já que as ações decorrentes de processos neurocerebrais em nível

---

<sup>244</sup> A razão para isso já o dissemos nesta mesma seção: tratar o humano enquanto paradigmático para investigação do monismo integral tendo como lastro a própria teoria da evolução.

<sup>245</sup> O experimento mental foi proposto pelo físico austríaco Erwin Schrödinger em 1935 e procura ilustrar a interpretação de Copenhague da mecânica quântica, a qual estabelece que um estado pode se sobrepor a outro diante da presença de um observador. Para ilustrar tal posição, Schrödinger propõe o seguinte experimento: imaginemos um gato aprisionado em uma caixa não transparente e que no interior desta caixa exista um contador Geiger com uma porção radioativa tão pequena que, talvez no decurso de uma hora um dos seus átomos decaia, ou que, com igual probabilidade, nenhum decaia. Caso aconteça, o tubo contador dispararia um relé que acionaria um pequeno martelo que estilhaçaria um pequeno frasco contendo ácido cianídrico. Caso este sistema permaneça isolado ao longo de uma hora, e que nenhum átomo tenha decaído durante esse período, é de se supor que o gato ainda esteja vivo. Pela função  $\Psi$  do sistema quântico (que trata da indeterminação quântica, no caso, o rompimento ou não do frasco), conclui-se que o gato, no decurso do tempo, possui igual probabilidade de estar vivo ou morto. No caso, seu estado objetivo, antes da abertura da caixa seria de vivo-morto. Por isso, Schrödinger afirma que a indeterminação a nível atômico tende a apresentar resultados a nível macroscópicos a qual se resolve a partir da observação direta.

<sup>246</sup> Jonas chega a tal conclusão supondo a ampliação do número de experimentos e, portanto, de ampliação do quantitativo de probabilidades matemáticas a fim de se chegar a um lastro possível de previsibilidade. Sabendo que tais eventos ocorrem no nível atômico, esta ampliação é de veras possível. Diz-nos o filósofo (JONAS, 2005b, p. 155. Tradução nossa): “Se, pelo contrário, tivéssemos mil caixas com condições iniciais tão idênticas quanto seja possível de dispô-las, a afirmação segundo a qual ao longo de uma hora dois terços dos gatos permaneceriam vivos e um terço estaria morto não seria absurda (como quando se refere a apenas um gato), sendo absolutamente lícita e não um paradoxo; e um exame ulterior demonstraria que é o mais próximo da realidade quanto maior for o número de caixas. Dessa maneira, o caráter imprevisível, condicionado quanticamente para os casos particulares, se transforma em um caráter previsível cada vez mais determinado para o grupo ao se aumentar o número de casos”. Por isso, continua o filósofo, isso não nos permite eliminar o fenômeno da indeterminação presente no âmbito microscópico, já que ele está lá, podendo ele se compatibilizar perfeitamente com o da determinação.

macroscópico (como comportamentos, gestos...) estão vinculadas a eventos microscópicos indeterminados, há uma brecha oriunda desta indeterminação, um espaço que rompe com o determinismo causal fiscalista e que poderia ser nomeado como consciência. Lógico que isso não explicaria como tal consciência poderia servir-se a si mesma, ou, dito de outro modo, como se daria a ingerência do espírito sobre a matéria ou como se processaria a transição entre ambas. Contudo, nos diz Jonas (2005b, p. 157. Tradução nossa), isto...

[...] *remove* o prejuízo axiomáticamente sancionado segundo o qual a ideia inteira deste teor seria inaceitável para a teoria física e que, portanto, sua incidência (independentemente de como seja descrita) *per si* deveria ser sempre desmentida. Em outras palavras, debilita “o argumento da incompatibilidade” no problema psicofísico e, com isto, o veto peremptório que estabelece o materialismo. O benefício, ainda que limitado ao negativo, é filosoficamente importante, e tem sido alcançado no seio da epistemologia da qual havia emanado o veto: na física quântica não existe uma contradição flagrante entre mecânica da Natureza e influxo da consciência. (itálico e aspas do autor)<sup>247</sup>.

Exatamente por isso, Jonas afirma que nos processos quânticos devem estar o lugar, o “umbral” onde acontece a misteriosa conexão entre espírito e matéria. E que esse lugar seria um ponto neutro em que nem o físico, nem o psíquico prevalecem um sobre o outro (JONAS, 2005b, p. 157). Como dito anteriormente, Jonas encontra na teoria da história um desses “lugares umbrais”, pois na mesma é possível perceber a confluência entre aleatório, liberdade e necessidade. Aqui, adentramos na reflexão do filósofo acerca da liberdade transcendente do espírito, que servirá de base tanto para sua ética quanto para uma política pautada na responsabilidade.

A reflexão em questão tem bases profundamente antrópicas e é tendo o humano enquanto referência que Jonas a descortina. Nesse sentido, Jonas reafirma sua ideia de liberdade enquanto aquilo que transcende a causalidade pura que atua sobre a matéria, evidenciada a partir de uma dimensão interior subjacente à vida. Afirmamos anteriormente que Jonas propõe uma noção gradual de liberdade, a partir do grau de complexidade do organismo. Nesse caso, o humano, por sua capacidade reflexiva possui três tipos de liberdades às quais correspondem três tipos de emancipação, conforme apresentaremos no quadro abaixo:

---

<sup>247</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] *remueve* el prejuicio axiomáticamente sancionado según el cual la idea entera de una relación causal de este tenor sería inaceptable para la teoría física y que, por lo tanto, su incidencia (independentemente de cómo se describa) *per se* debería ser siempre desmentida. En otras palabras, debilita el ‘argumento de la incompatibilidad’ en el problema psicofísico y con ello el veto perentorio que establece el materialismo. El beneficio, aunque esté limitado a lo negativo, es filosóficamente importante, y ha sido alcanzado en el seno de la epistemología, de la que había emanado el veto: en la física cuántica *no* existe una contradicción flagrante entre mecánica de la Naturaleza e influjo de la conciencia”.



Quadro2 – Tipos de liberdade e emancipação correspondente.

<b>Tipo de liberdade</b>	<b>Conceito</b>	<b>Emancipação correspondente</b>
Liberdade de reflexão	Liberdade de autodeterminação do pensamento na escolha de sua própria temática: <i>o espírito pode refletir sobre o que quiser.</i>	Emancipa-nos do compromisso com as questões urgentes do momento, inclusive pelas necessidades impostas pelo próprio corpo.
Liberdade intelectual	Liberdade de transformar o dado sensível em uma imagem interior autocriada: <i>liberdade inventiva da imaginação.</i>	Emancipa-nos do caráter predeterminado das coisas e da resposta comportamental pré-programada do que se espera em relação a elas.
Liberdade transcendente	Liberdade de ir além de tudo o que é predeterminado e realiza os movimentos reflexivos: da existência para a essência, do finito para o infinito, do temporal para o eterno...	Emancipa-nos do compromisso com os entes que se encontram no mundo em geral e chega aos princípios, ao transcendente, portanto, à possibilidade de ir para além do imediato, de pensar valores e, por isso, é o tipo de liberdade que nos permite a vida moral.

Fonte: JONAS, 2010, p. 29-33.

Apesar da liberdade transcendente ser a desencadeadora específica da liberdade moral, todas confluem para a efetivação dessa última, posto que, como afirma Jonas (2010, p. 30): “todas essas liberdades abrangem também uma liberdade capaz de estabelecer uma meta própria para seu comportamento – para o domínio da razão prática, portanto”. Exatamente por conta disso, a liberdade moral representa o ápice daquela gradação da liberdade outrora referida. Jonas afirma que é ela a mais transcendente e a mais perigosa, pois também é a liberdade de negar-se, que permite uma surdez voluntária e, inclusive, a escolha de uma contraopção que pode chegar ao mal radical, com a aparência de um Bem supremo.

Interessante notar a partir do quadro exposto que, uma vez que o sujeito é dotado da capacidade de refletir, de avaliar-se, este eu avaliador também se converte em objeto de avaliação e de vontade axiológica. Ou seja, sujeita-se a um julgamento da consciência moral. Nesse âmbito, confronta-se com um não-eu que o interpela em sua idiossincrasia, capacidades e potencialidades de ser. Tal interpelação, manifesta pela fragilidade daquele não-eu em face do poder que possuiu apela à responsabilidade manifestada sob a forma de cuidado. E uma vez que esse cuidado é confrontado com o terceiro tipo de liberdade exposto, a de transcender até o infinito e de chegar ao incondicionado, o cuidado também alcança tal exigência: de infinitude e de incondicionalidade, razão pela qual a responsabilidade proposta por Jonas precisa ser fundamentada numa liberdade ontologicamente enraizada na natureza.

Mas, a despeito disso, como o próprio Jonas afirma, o ser humano pode optar pelo contrário, e chegar até a escolher o mal radical. Tal condição nos leva a indagar acerca do valor ético-político da liberdade.

### 3.3.2 Liberdade e responsabilidade enquanto valores ético-políticos

Uma vez que em Jonas liberdade e necessidade estão ontologicamente associados, tal associação não se desfaz no âmbito da ação humana. Ao contrário, ganha nela plena visibilidade. Exatamente por conta disso e tendo em vista o princípio antropomórfico outrora mencionado, Jonas irá enxergar na liberdade humana o conteúdo do valor do Ser. Nesse sentido, tanto a liberdade quanto a responsabilidade têm seus fundamentos ancorados no Ser. Tendo em vista que Jonas radica a liberdade humana no próprio Ser (biologicamente existente) e que ela possui a responsabilidade como seu contraponto, urge que reflitamos acerca do valor de ambas na esfera ético-política.

Para tanto, compete que iniciemos por tratar do entendimento jonasiano acerca do que seja *valor*. Jonas fundamenta o bem ou o valor no Ser, e o faz por entender que a natureza cultiva finalidades ou objetivos tornando a axiologia uma parte da ontologia. Em outras palavras, a capacidade de estabelecer finalidades presente em toda a natureza demonstra que a mesma é capaz de cultivar valores, um bem válido em si mesmo que independe de nosso assentimento, posto que a finalidade presente na natureza se impõe e, portanto, exige seu cumprimento, não necessitando ali de nenhum dever que exija seu cumprimento, o que a torna um bem em si.

Por certo, esse tipo de concepção gerou uma série de objeções. A primeira seria de que Jonas estaria incorrendo no que fora definido como *falácia naturalista*. A segunda, que Jonas apresenta três conceitos distintos de “valor” e os apresenta como correlatos impedindo que se perceba com clareza que, na verdade, o que ele faz é recair em circularidade argumentativa.

A primeira crítica, radica-se no que G.E. Moore nomeou de *falácia naturalista*, a qual se funda na lei de Hume que apregoa ser impossível defender a passagem direta do *ser* para o *dever*, conforme se nota na famosa passagem de seu *Tratado da Natureza Humana* (III, I, 1):

Em todos os sistemas de moral que eu encontrei até aqui, eu sempre observei que o autor procede algum tempo segundo a maneira ordinária de argumentar, onde ele estabelece a existência de Deus ou que ele faz observações sobre a condição humana,

depois, de repente, eu tenho a surpresa de constatar que ao invés das cópulas ‘é’ ou ‘não é’ habituais nas proposições, eu somente encontre proposições onde a ligação é estabelecida por ‘deve’ ou ‘não deve’. Essa mudança é imperceptível; mas ela é, entretanto, da mais alta importância. Com efeito, como o deve ou não deve exprimem uma nova relação e uma nova afirmação, é necessário que elas sejam explicadas: e que ao mesmo tempo se justifique, o que parece totalmente inconcebível, como essa nova relação pode se deduzir de outras relações que lhe são inteiramente diferentes. Mas, como os autores frequentemente não tomam essa precaução, eu tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores, e eu estou convencido de que essa simples atenção destruirá todos os sistemas correntes de moral e nos mostrará que a distinção do vício e da virtude não se funda unicamente sobre as relações dos objetos e que ela não é percebida pela razão.

A crítica de Hume, como se percebe, centra-se na pretensão de alguns autores em prescrever um sistema normativo, portanto baseado no que *deve* ou *não deve ser* (feito) partindo de proposições que simplesmente descrevem um estado de coisas. Contudo, apesar de muitos autores verem nesse texto de Hume uma espécie de interdição à passagem do *ser* para o *dever*, o que o autor na verdade exige é uma justificação para a efetivação da mesma, conforme se nota: “Com efeito, como o deve ou não deve exprimem uma nova relação e uma nova afirmação, é necessário que elas sejam *explicadas*: e que ao mesmo tempo se *justifique*” (HUME, *Tratado da Natureza Humana*, III, I, 1. Itálicos nossos).

G. E. Moore é considerado um dos maiores expoentes da filosofia analítica aplicada à moral do século XX. Defende que, antes de realizar uma abordagem investigativa acerca da natureza do contexto moral, o pesquisador deve analisar o conteúdo dos termos empregados nos enunciados prescritivos. Isso porque, segundo Moore (1998, p. 131), “A peculiaridade da Ética não é que investigue assertivas a respeito da conduta humana, mas a de investigar assertivas a respeito da propriedade de coisas, que é denotado pelo termo ‘bom’ [...]”. Seguindo a linha reflexiva sugerida por Hume, Moore afirma que a maioria das concepções éticas incorre na falha de utilizar termos morais como se estivessem se referindo a objetos naturais. Nesse sentido, ao se tentar afirmar o que é “bom” se predicaliza a resposta de modo que ela seja tomada como uma propriedade natural<sup>248</sup> daquilo que se entende por “bom”, o que seria um erro já que não se pode identificar o que deve ser com aquilo que é; não sendo, por isso, possível se chegar a uma noção do que seja “bom” em si mesmo, posto que se desconhece a natureza do predicado com o qual se relaciona todas as investigações éticas. Em suma:

A falácia naturalista implica ao pensarmos “Isto é bom”, o que estamos pensando é que a coisa em questão possui uma relação definida com alguma outra coisa. Mas essa coisa em relação à qual “bom” é definido, tanto pode ser o que posso chamar de um

<sup>248</sup> Nesse sentido, Moore se opõe frontalmente ao que denuncia como argumentos naturalistas aplicados à moral, ou seja, a busca de argumentos não-morais tomados a partir do ideário de que a Natureza possa ser utilizada como fonte de normas, valores e critérios para a ação. (FONSECA, 2009, p. 103 – 104).

objeto natural – algo cuja existência é, reconhecidamente, um objeto de experiência – ou então pode ser um objeto cuja existência é inferida em um mundo real supra-sensível. (MOORE, 1998, p. 134).

Diante do exposto, pode-se supor que Jonas haveria incorrido em tal falácia, já que (como vimos) ele estabelece uma relação necessária entre ser e dever-ser. Contudo, é possível se objetar tal afirmação posto que, em Jonas, não se tem uma transição do Ser ao dever de forma imediata, ao contrário, ela se dá a partir dos conceitos de fim, valor e de Bem. E em segundo lugar, por não se tratar de uma transição proveniente de objetos naturais, mas de um dado ontológico, protegendo Jonas de cair na *falácia naturalista* e de transgredir a lei de Hume. Ou seja, a noção de bem em Jonas se vincula à existência do ser. Por estar ontologicamente radicado em tal existência, a noção de “bem” exige que o existente continue a existir. Desse modo, a transição do ser para o dever-ser foge às limitações acima descritas. Ora, a interpretação que Jonas faz da Natureza não parte da empiria, mas da fenomenologia, o que o permite, posteriormente, realizar uma abordagem teleológica, axiológica e, por fim, deontológica<sup>249</sup>, o que impede definitivamente que seja incluído entre os naturalistas, conforme afirma Paul Ricouer (1996, 241-242):

Não se teria nem mesmo o direito de falar de moral naturalista quando Jonas se arrisca a dizer que o longo trabalho criador da natureza, ao qual devemos o fato de estarmos vivos, e que hoje é entregue às nossas mãos e confiado aos nossos cuidados, tem o direito à nossa proteção *para o seu próprio bem*. Quer-se dizer com isso apenas que o interesse do homem coincide com o do resto dos viventes e da natureza inteira na medida em que ela é a nossa pátria terrestre.

A segunda objeção é apresentada por Mathias Rath, para quem Jonas apresenta três conceitos distintos e incompatíveis de valor porque terminam por cair numa circularidade argumentativa. De modo geral, Rath (apud, PINSART, 1993, p. 14) afirma que as três definições de valor que podemos encontrar nos textos jonasianos são:

- a primeira definição pertence à categoria descritiva, não normativa: uma coisa recebe um valor se ela é utilizada em vista de um fim;
- a segunda faz do valor um conceito teleológico. Para que uma finalidade requeira nosso cuidado, é preciso que ela seja um valor em si. A análise detalhada desta definição faz aparecer um círculo vicioso, entre as noções de valor, de existência e de finalidade;
- enfim, segundo a terceira acepção, uma finalidade torna-se um valor se ela é uma finalidade para nós. O valor é, então, a medida de uma vontade subjetiva. (Tradução nossa)<sup>250</sup>.

<sup>249</sup> Acerca disto conferir a tese doutoral de Lilian Simone Godoy Fonseca (2009, p. 444).

<sup>250</sup> O texto em língua estrangeira é: “ - la première définition appartient à la catégorie descriptive, no normative : une chose reçoit une valeur si elle est utilisée en vue d'une fin;

De maneira geral, Rath (1993, p. 135) afirma que a proposta jonasiana de identificar a ideia de valor com a de finalidade presente na coisa existente não pode ser aplicada caso a intenção seja afirmar a finalidade fundamental de todos os seres. O raciocínio seria o seguinte:

Todo valor é válido por realizar um fim. Todo fim deve ser útil a outro fim se ele deve ser marcado pelo selo do valor. Essa “cascata de fins” (Rombach) somente pode ser interrompida se houver *um* fim que possa ser considerado um valor em si. Esse fim deve ser útil a si mesmo. Jonas encontra essa *utilidade para si mesma* na finalidade “existência”. (Tradução nossa)<sup>251</sup>.

Ou seja, segundo Rath, o raciocínio acima exposto nos conduz a uma circularidade que tem como mote o conceito de finalidade aplicado à noção de valor, por isso, uma clara exposição da segunda definição de valor. Ora, se a finalidade fundamental de tudo que existe consiste em seu existir e, se o fim só o é para aquilo que existe, então tudo que existe tem como objetivo o seu existir. Sendo assim, tudo que existe é, portanto, útil ao existir e, por isso, válido e, por consequência, bom (já que existe). Nesse sentido, a existência enquanto meio útil e, por isso, válido torna-se finalidade para si mesma. Ou seja, da utilidade da existência enquanto meio para realizar fins, Jonas conclui o valor da existência enquanto fim absoluto. Dessa forma, o juízo de valor que afirma que a existência é um valor, funda-se na bondade inerente da finalidade que é exatamente legitimada por esse valor, o que nos faz cair em uma circularidade argumentativa.

Lilian Fonseca, interpretando Natahalie Frogneux, discorda da posição apresentada por Rath. Afirma Frogneux que o fato de Jonas se utilizar do termo “valor” enquanto sinônimo do termo “fim” não nos permite aglutinar em torno do mesmo termo significações que o próprio Jonas tenta separar. Por isso, Frogneux afirma que a primeira acepção do termo valor deve ser entendida enquanto *utilidade relativa*, ao passo que a terceira precisa ser compreendida enquanto *valorização subjetiva*<sup>252</sup>. Já o termo “valor” deve ser compreendido enquanto fim

---

- la seconde fait de la valeur un concept téléologique. Pour qu'une finalité requière notre prise en charge, il faut qu'elle soit une valeur en soi. L'analyse détaillée de cette définition de la valeur fait apparaître un cercle vicieux entre les notions de valeur, d'existence et de finalité;

- enfin, selon la troisième acception, une finalité devient une valeur si elle est une finalité pour nous. La valeur est alors la mesure d'une volonté subjective”. (RATH, apud, PINSART, 1993, p. 14).

<sup>251</sup> O texto em língua estrangeira é: “toute valeur est valable pour réaliser une fin. Toute fin doit être utile à une autre fin si elle doit être marquée du sceau de la valeur. Cette ‘cascade de fins’ (Rombach) peut seulement être arrêtée s'il y a une fin qui peut être considérée comme une valeur en soi. Cette fin doit être utile à elle-même. Jonas trouve cette utilité pour soi-même dans la finalité ‘existence’”. (RATH, 1993, p. 135).

<sup>252</sup> De fato, Jonas realiza tal separação, especialmente quando se põe a refletir acerca do martelo e do tribunal. Nessa reflexão, Jonas afirma que existe entre ambos uma distinção crucial referente aos fins e, por isso, ao valor dos mesmos. No primeiro caso, o fim não está no objeto, mas naquele que o projetou, ou seja, há uma utilidade relativa àquele que o projetou. Isso difere do proposto no segundo caso. O fim do tribunal se sobrepõe à intenção do legislador, pois o conceito que lhe originou o penetrou de tal forma que o artefato “tribunal” se assemelha a algo vivo de modo que sua existência é animada pelo fim que o originou e o mantém. Aqui existe uma finalidade

autorreferencial do existente. Acrescenta, ainda, a ideia de *valor moral*, compreendida enquanto uma adequação da vontade ao conhecimento dos fins e dos valores objetivos. Tal espécie de valor supõe a virtude tanto como reconhecimento dos fins em si como valiosos, quanto uma submissão à injunção do bem.

A proposta de Frogneux parece resolver a crítica apresentada por Rath, pois, segundo Fonseca (2009, p. 410), “leva em conta todas as nuances da exposição que Jonas faz sobre o *valor* e, embora ele mesmo não o faça, explicita a diversidade e confere a cada um dos sentidos atribuídos ao conceito a sua especificidade”. Acrescentaríamos que, além disso, nos permite perceber de forma sintética a relação entre fenomenologia, axiologia e deontologia presentes em sua ética da responsabilidade.

É nesse sentido que podemos falar de um valor ético-político da liberdade, uma vez que ela se afirma enquanto razão de ser do vivente, posto que a ela compete aquela qualidade de estabelecimento de fins, possibilitando ao ser vivo autorreferenciar sua existência e, por isso, ser considerado enquanto valioso. Ora, o valor desse ser se desdobra na existência humana para quem compete o dever de não apenas perceber o valor do vivente (apesar desse possuir o valor por si, competindo ao humano a percepção de tal assertiva e não lhe delegar um valor de segunda ordem como por atribuição) mas, sobretudo, responsabilizar-se por ele.

A forma de assumir tal responsabilidade é de natureza prática, ou seja, a partir da esfera ético-política. Isso, por certo, só é possível mediante aquele reconhecimento do valor que a liberdade possui por si, conforme exposto acima, já que toda ação moral e política, em essência, pressupõe a liberdade enquanto causa fundante e fundamental. Nesse sentido, é relevante a fala de Lilian Fonseca (2009, p. 428) quando afirma que, para Jonas, “a liberdade é o traço distintivo de todo ser vivo e a responsabilidade, o traço distintivo de todo ser humano”. Por isso, se diz que as duas caminham juntas e, deste modo, a responsabilidade torna-se complemento da liberdade, posto que a responsabilidade, em sua configuração hodierna (ou seja, a partir do avanço da tecnociência) decorre da extensão do poder que o ser humano conquistou sobre os demais seres.

Desta forma, pode-se dizer que a teoria da responsabilidade se fixa sobre o tripé: responsabilidade, poder e sabedoria (incluindo neste último tanto o conhecimento técnico quanto o saber prático e espiritual)<sup>253</sup>. Nesse caso, a responsabilidade assume o vértice mais

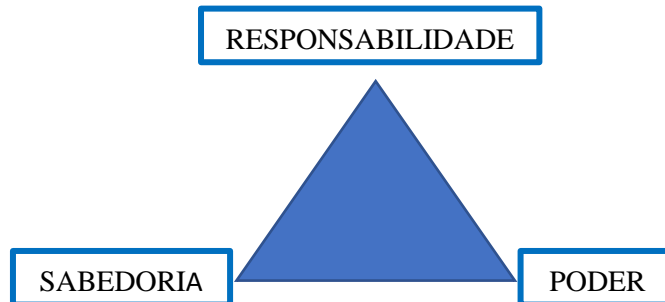
---

objetiva que justifica sua razão de ser, mas existe também uma dimensão subjetiva que condiciona seu funcionamento, posto que os membros do tribunal precisam se apropriar daquela finalidade objetiva para que sua razão de ser se efetive de fato.

<sup>253</sup> Segundo Jonas (1998, p. 76-77): “La responsabilité est alors complémentaire de la liberté. C'est le poids de la liberté propre à un sujet actif : je suis responsable de mes actes en tant que tel (même de mon omission), et peu

alto da triangulação, enquanto o poder e a sabedoria constituem sua base. Conforme se nota na figura:

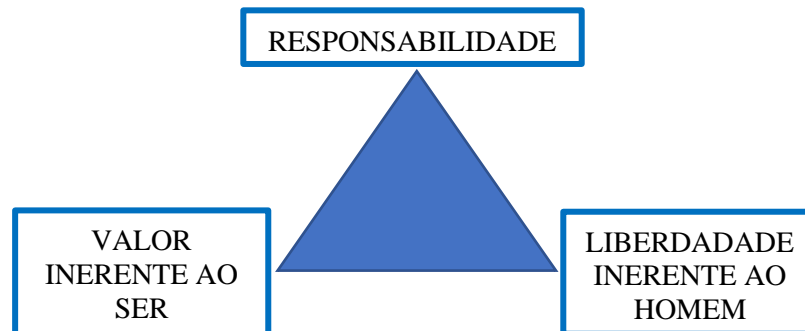
Imagem 1 – Triangulação: Responsabilidade – Sabedoria – Poder.



FONTE: FONSECA, 2009, p. 428.

Além dessa triangulação, a responsabilidade é apresentada por Jonas como a mediadora entre dois polos ontológicos: o valor inerente ao ser e a liberdade inerente ao homem<sup>254</sup>, complementando a ambos e atuando enquanto função comum dos dois. Aqui, novamente, a responsabilidade assume a posição de vértice enquanto os dois outros conceitos perfazem a base.

Imagem 2 – Triangulação: Responsabilidade – Valor inerente ao Ser – Liberdade inerente ao Homem.



FONTE: FONSECA, 2009, p. 428.

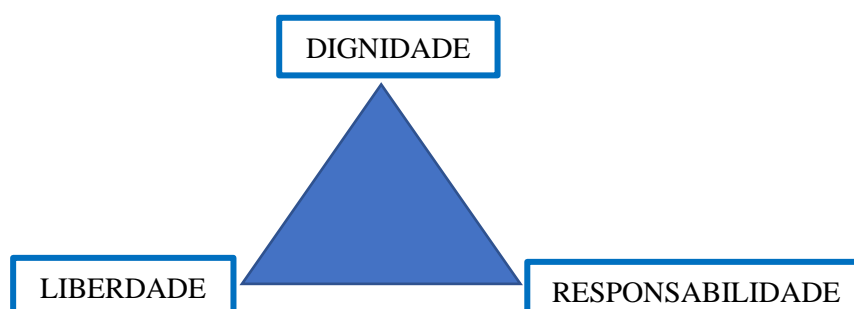
---

importe qui exige la réponse, que ce soit maintenant ou plus tard”. “A responsabilidade é então complementar da liberdade. É esse o fardo da *liberdade* próprio a um sujeito ativo: eu sou responsável por meus atos enquanto tais (mesmo por minha omissão), e pouco importa a circunstância de quem demanda a resposta, se agora ou mais tarde” (livre tradução nossa).

<sup>254</sup> Neste sentido, afirma Jonas (1998, p. 81): “La liberté humaine est le contenu de valeur de l'Être ; ce sont donc les deux pôles ontologiques entre lesquels on a une responsabilité en tant que médiation éthique. Complémentaire de l'un et de l'autre, elle est une fonction commune des deux. C'est ce qui est fondamental à l'essence de la responsabilité, telle que je la comprends”. “A liberdade humana é conteúdo de valor do Ser; tais são, portanto, os dois polos ontológicos entre os quais se tem a responsabilidade como mediação ética. Complementar de uma e de outra, ela é uma função comum das duas. Eis o que é fundamental quanto a isso que está na *essência* da responsabilidade, tal como eu a compreendo”. (Livre tradução nossa).

Acerca dessa última triangulação, Fonseca questiona: caso estejamos a refletir no âmbito intra-humano, qual o conceito que substituiria de modo correlato aquele referente ao do valor inerente do ser? A resposta, segundo a autora, só poderia ser a dignidade. Deste modo, sugere ela que se adicione um outro tripé no âmbito da Filosofia jonasiana: responsabilidade, liberdade e dignidade. Aqui, pelo fato da responsabilidade ser o complemento da liberdade, os dois conceitos constituirão a base deste novo tripé, enquanto a dignidade (substituta do conceito de valor inerente do ser) é elevada ao vértice.

Imagem 3 – Triangulação: Dignidade – Liberdade – Responsabilidade.



FONTE: FONSECA, 2009, p. 429.

Esse último tripé é para nós de grande valia, pois se volta para a discussão na esfera humana propriamente dita (por óbvio vinculada à sua filosofia da vida) o que nos permite discutir acerca de sua dimensão prática, ou seja, em sua dimensão ético-política. Nesse sentido, assume relevância a fala de G. Hottois (1993, p. 35) ainda que, contextualmente, seja aplicada em tom crítico:

Avaliar um discurso teórico ou especulativo do ponto de vista pragmático significa questioná-lo sobre as consequências e efeitos práticos [...] que ele implica, tão logo seja acreditado e aplicado por aqueles que o leem. [...] O PR não se furta a uma avaliação tão pragmática. Pelo contrário, aspira a importantes efeitos práticos, ético-políticos, e desenvolve uma teoria da fundação apenas para tornar esses efeitos mais certos. (Livre tradução nossa).<sup>255</sup>

De fato, G. Hottois afirma que o *Princípio Responsabilidade* (PR) de Jonas pode resultar em duas consequências de ordem prática: a) uma de ordem política, por encorajar uma espécie de desconfiança em relação à democracia e aos valores a ela associados, como: pluralismo,

<sup>255</sup> O texto em língua estrangeira é: “Evaluer d'un point de vue pragmatique un discours théorique ou spéculatif revient à l'interroger sur les conséquences et effets pratiques [...] qu'il entraîne, dès lors qu'il est cru et appliqué par ceux qui le lisent. [...] Le PR ne fuit pas devant une telle évaluation pragmatique. Au contraire, il ambitionne des effets pratiques, éthico-politiques importants, et il ne déroule la théorie de la fondation que pour rendre plus assurés ces effets-là”.



progresso, senso de tolerância e de relatividade, importância do diálogo, da discussão, do debate, do confronto dos pontos de vista, da importância da opinião pública e de sua formação;

b) referente à liberdade de pesquisa: afirma que a heurística do temor presente no PR culminaria numa interdição de duração indeterminada na autonomia da ciência e de seu dinamismo. Tais considerações serão melhor abordadas no tópico seguinte. Por enquanto, basta-nos ressaltar a peculiaridade atinente à liberdade humana em seu aspecto prático. Essa, segundo Fonseca (2009, p. 430), compreende quatro características fundamentais:

- a) É ambígua e potencialmente inconsequente;
- b) Pode negar ao mundo e, acrescentamos, seu apelo por manter-se;
- c) Por ser capaz de estabelecer a si mesma fins diferentes daquele da existência típico aos demais seres, ela pode negar o fim aos demais e, até desejar a própria destruição, o suicídio;
- d) Possui o dever de mobilizar-se para que exista um mundo no futuro capaz de preservar a humanidade.

Ou seja, segundo a autora, por ser ambígua e potencialmente inconsequente, a liberdade humana possui a capacidade de negar o apelo emitido pelo Ser, a partir de seu direito próprio, e rejeitar a existência de si e dos demais. Por isso, ela precisa ser acompanhada pela responsabilidade. Essa responsabilidade é, como o conceito de liberdade, rico e inacabado<sup>256</sup>. Apesar disso, é possível chegar a uma noção mais ou menos satisfatória acerca de tal conceito. Isso não se aplica ao conceito de dignidade em Jonas.

Para tentar apresentar um conceito de dignidade humana (substituto do valor inerente do ser e mediador entre a responsabilidade e a liberdade) que seja coerente com a proposta jonasiana, Fonseca se vale de três aportes teóricos: Nick Brostrom, Pico della Mirandola e, por fim, Immanuel Kant. Quanto ao primeiro, afirma ser ineficaz para sua pretensão, pois a definição apresentada por ele apresentada é deveras trivial por conta do generalismo ali presentes. De fato, Brostrom apresenta dois conceitos com sentidos diferentes para o termo: a) entende dignidade como um *status* moral, um direito particular inalienável de ser tratado com

---

<sup>256</sup> Dentre as muitas considerações características da responsabilidade em Jonas, Fonseca apresenta 10 que acredita representarem bem tal conceito e, ao mesmo tempo, demonstram sua riqueza e inacabamento. São elas: 1) o fato de ser complementar à liberdade; 2) é originalmente vinculada à vida; 3) possui uma dimensão temporal associada ao conceito de continuidade; 4) por ser o aspecto complementar do poder precisa ser proporcional a ele; 5) sobre o sentimento de responsabilidade repousa um dever ético; 6) constitui o traço distintivo característico do humano do mesmo modo que a liberdade constitui o traço distintivo de todo ser vivo; 7) tem o precívél como seu objeto; 8) transita nas esferas moral e jurídica; 9) refere-se a uma prestação de contas sobre os atos cometidos ou omitidos, mas; 10) um outro sentido alheio ao cálculo *ex post facto* consiste na ideia de responsabilidade pela coisa que reivindica meu agir. (FONSECA, 2009, p. 430-431).

um nível básico de respeito; b) afirma a dignidade corresponder à qualidade de ser respeitável ou honorável, vinculado à nobreza, ao valor, ao respeito e à excelência.

Já a noção de dignidade apresentada por Pico della Mirandola em seu *De hominis dignitate oratio* centra-se na concepção de homem enquanto *faber sui* (construtor de si mesmo), portanto, enquanto ser dotado de liberdade. Neste sentido, a dignidade humana consiste em sua liberdade para se autocompor. Ocorre que, seguindo o raciocínio de Fonseca, apesar dessa noção ser mais rica que a anterior ela também não atende ao interesse que se pleiteia, posto que exclui de si a responsabilidade enquanto complemento necessário da liberdade.

O terceiro aporte conceitual a que a autora recorre com vistas a apresentar um conceito de dignidade que compatibilize com a proposta jonasiana é o de Immanuel Kant. Esse filósofo assevera que no reino dos fins tudo tem um preço *ou* uma dignidade. Ora, aquilo que possui um preço pode ser substituído pelo valor equivalente ou *relativo* ao preço estabelecido. Por outro lado, quando algo está acima de qualquer preço não existirá algo equivalente que lhe substitua, por isso se diz que aí reside a dignidade. De modo mais contundente, Kant fundamenta o princípio da dignidade humana na segunda formulação de seu Imperativo Categórico, o qual preconiza: “Age ‘de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca // simplesmente como meio” (KANT, 2007, p. 69). Ou seja, todo homem por ser um fim em si mesmo possui um valor intrínseco e, portanto, não relativo a nenhum móvel. Como não existe nada que possa fazer frente em termos de equivalência à humanidade, esta seria então portadora de dignidade. Mas não só por isso. Pelo fato da humanidade ser dotada de racionalidade<sup>257</sup> e, pelo fato de os seres racionais serem capazes de uma *autonomia da vontade*, ou seja, de darem-se à própria lei, tornando a máxima subjetiva em lei objetiva, são por isso capazes de alcançarem o princípio supremo da moralidade que é a própria autonomia da vontade. Exatamente por isso, afirma: “*Autonomia* é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana de toda natureza racional” (KANT, 2007, p. 79). Ora, essa autonomia sedia-se *a priori* na razão, como todos os conceitos morais. E é na pureza de sua origem que reside sua dignidade<sup>258</sup>. Assim, nem a humanidade nem a moralidade são passíveis de serem precificadas e, por isso, não possuem valor relativo,

<sup>257</sup> Na verdade, ser racional e ser humano são correlatos em Kant. Acerca disso, conferir o artigo do professor Wendell E. S. Lopes. Kant e a questão antropológica. In: *Sofia*, Vitória, v.9, n.1, p. 20-45, jan./jul. 2020.

<sup>258</sup> Acerca disso, diz-nos Kant (2007, p. 46): “[...] todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exactamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos”.

mas absoluto. Ou seja, humanidade e moralidade são, segundo Kant, as únicas coisas dotadas de dignidade. De forma sintética, diz o filósofo:

Ora a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade. (KANT, 2007, p. 77-78).

Com isso, Fonseca afirma ter se aproximado do conceito de dignidade adequado à proposta jonasiana. Isso porque de tal conceito, em Kant, aduz-se a defesa do *dever* de *preservar* a dignidade da *humanidade*. É verdade que os conceitos grifados não traduzem plenamente a ideia de responsabilidade apresentada por Jonas, mas revelam a existência de traços comuns entre ambos.

A partir dessa formulação e remontando à última triangulação apresentada por Fonseca: dignidade, liberdade e responsabilidade, estamos aptos a vislumbrarmos o caráter ético-político decorrente da filosofia jonasiana: uma liberdade ontologicamente estabelecida a partir do organismo vivo que, por ser capaz de estabelecer fins (o vivente que quer permanecer como tal) é dotado de valor intrínseco; ora, se dotado de valor intrínseco, então dotado de dignidade; aquela liberdade, no humano, assume novas nuances, posto que pode desejar a não-existência de si e da biosfera ou modificar a imagem (natural e conceitual) de homem (já que, por meio da técnica moderna, ela conquistou o poder real de fazê-lo); por isso, essa liberdade precisa ser acompanhada por uma responsabilidade que lhe faça frente e que lhe seja proporcionalmente equivalente.

Vislumbrar as ressonâncias políticas do *Princípio Responsabilidade* requer que se leve em conta todas essas características, pois trata-se de uma reflexão ético-política centrada na vida em geral e na dignidade dos seres humanos em particular (como vivente e como sujeito de responsabilidade, razão pela qual o primeiro imperativo de Jonas volta-se para a existência da humanidade, posto que sem ela não existe sujeitos de responsabilidade, em termos de garantidores da imagem de homem a ser salvaguardada. (JONAS, 2006, p. 93-94)), e quando falamos em particular não nos referimos ao indivíduo em sua singularidade, mas ao sujeito coletivo. Exatamente por isso, Jonas (2006, p. 48) afirma que seu imperativo se volta muito mais à política pública do que à conduta privada. Segundo Jonas (2006, p. 86), “Pode-se até discutir a respeito do direito individual ao suicídio, mas não a respeito de suicídio por parte da humanidade”. Vislumbrar as ressonâncias ético-políticas da filosofia jonasiana corresponde a ordenar tais caracteres tendo em vista tanto a preservação do mundo físico das ameaças oriundas

do poder humano ora posto em marcha, quanto a imagem de homem enquanto sujeito de responsabilidade.

Por certo, isto requer que sigamos a reflexão jonasiana acerca dos sistemas político-econômicos vigentes em sua época, mesmo sabendo que muito do ali exposto não tem mais validade atualmente. Mas o relevante está em situar tal reflexão levando em conta os caracteres que já foram esboçados.

### 3.4 Os sistemas político-econômicos segundo Jonas

Antes de adentrarmos na exposição apontada pelo título do tópico, convém que recordemos alguns pontos relevantes:

1. A doutrina do agir envolve a reflexão acurada em dois sentidos complementares: a) um referido à fundamentação ética; b) outro de natureza política. Hans Jonas não ignora esse duplo aspecto do agir, quando propõe um princípio de ação que seja condizente com as necessidades da civilização tecnológica. (JONAS, 2006, p. 69).
2. Tal princípio tem como *télos* a salvaguarda da vida em toda sua completude, complexidade e fragilidade, seja ela presente ou futura<sup>259</sup>, bem como a imagem de sujeitos capazes de responsabilidade, tal como Jonas a delinea.
3. A salvaguarda acima exposta se dá por conta da situação de ameaça em que se encontra toda a biosfera em face do **poder** ora conquistado pelo avanço da técnica moderna.
4. Sobre esse poder incide, portanto, o dever-ser do objeto que reclama seu existir, e aqui a tomada de partido do agente se dá a partir do *sentimento de responsabilidade*<sup>260</sup> que encontra ancoradouro objetivo na ideia de valor e, portanto, do bem que o existente possui em si, já que é capaz de liberdade.

---

<sup>259</sup> Exatamente por isso Jonas afirma que o primeiro dever da ética do futuro consiste em visualizar os efeitos de longo prazo. (JONAS, 2006, p. 72).

<sup>260</sup> Mathias Rath e Sérgio Caruso denunciam, cada um a seu modo, que Jonas termina por cair em uma proposta ética de cunho subjetivo e psicológico. Rath (1993, p. 136-138) afirma que os aspectos subjetivos da Responsabilidade de Jonas terminam por lançar Jonas em um novo psicologismo ético. Caruso (1991, p.235-242), por sua vez, afirma que Jonas recorre a argumentos de natureza psicológica sempre que se defronta com dificuldades teóricas. Dessa maneira, todas as vezes que se depara com problemas filosóficos ele se vale de conceitos psicológicos genéricos e esse seria o maior problema, a seu ver, na filosofia de Jonas, qual seja: valer-

5. No âmbito do agir humano, aquele valor inerente ao ser teria como correlato substituto a dignidade, a qual é sustentada pela liberdade e pela responsabilidade.
6. Desta feita, poder, dignidade, liberdade e responsabilidade precisam estar no horizonte de toda reflexão de cunho jonasiano, seja ela voltada para o âmbito da ética, seja da política.

Tendo em vista o exposto, algumas considerações precisam ser feitas: apesar de alguns estudiosos considerarem que a discussão jonasiana em torno do embate entre socialismo e capitalismo é datada e “ruiu com o muro de Berlim” (FONSECA, 2009, p. 438), nós entendemos que as teses ali expostas, se vistas sob o prisma das considerações aqui elencadas assumem novas conotações e nuances que, a despeito da falência do regime comunista, ainda ecoam sob a forma de novas bandeiras políticas. Veja-se, por exemplo, os discursos até hoje vigentes seja por partidários políticos de direita ou de esquerda, conservadores ou progressistas, tais como: a assunção ou não de mecanismos republicanos no ato operacional da coisa pública; a defesa do meio ambiente em detrimento da sanha econômica das indústrias e empresas pelo lucro desenfreado; a defesa por uma proteção estatal de direitos fundamentais no campo civil e trabalhista em detrimento de uma postura falsamente liberal de um “Estado mínimo”, inclusive no que tange às proteções individuais. Além disso, e por conta da exposição desta dicotomia, é preciso levar em conta que o debate que se estabeleceu em torno da figura de Jonas acerca de suas falas a respeito tanto do totalitarismo quanto da democracia pode ser melhor esclarecido, caso seja levada em consideração as características supramencionadas. De qualquer modo, procederemos inicialmente, com uma descrição tal como Jonas as apresenta em seu *Princípio Responsabilidade* dos dois modelos político-econômicos e, concomitantemente, teceremos considerações extraídas a partir do conjunto da obra do filósofo.

---

se de uma noção ruim de psicologia (porque segmentada e descontextualizada) como válvula de escape. A crítica de Rath termina não sendo negativa, já que admite não ver problemas em Jonas defender elementos subjetivos na construção de sua ética. Afirma que a dimensão subjetiva não é em si uma falha argumentativa, mas uma necessidade diante da proposta de Jonas, já que a responsabilidade enseja tal assunção. E continua, afirmando que essa dimensão subjetiva é complementada ou ratificada por outra de ordem objetiva, a do valor em si presente no vivente que Jonas reconhece como sendo o Bem. Essas duas dimensões se relacionam, se fundam mutuamente e se complementam. Já a crítica de Caruso é extremamente depreciativa e, para contrapô-la, recorreremos ao argumento apresentado por Paolo Becchi. Esse afirma que os argumentos apresentados por Caruso intencionam apresentar uma crítica psicológica e não filosófica a Jonas. De fato, a psicologização genérica de argumentos filosóficos é uma falha que vem sendo combatida desde que Edmund Husserl publicou suas *Investigações lógicas*. Caruso se vale de conceitos (que, na verdade são mais antigos na reflexão filosófica do que na ciência da psicologia) sem se aprofundar na análise psicológica de tais conceitos. E, a despeito disso, a filosofia de Jonas não recorre a conceitos de natureza subjetiva para fugir da argumentação, mas para dar a ela plena significação filosófica. (BECCHI, 2001, p. 602-618).

### 3.4.1 Das vantagens e desvantagens do socialismo marxista segundo Jonas

Após lançar as bases para o fundamento de uma nova ética Jonas se questiona qual dentre os sistemas políticos dominantes de sua época seria mais apto para implementar, em termos práticos, o que ali se apresenta. Adentrando nesta celeuma, convém afirmar, de início, que concordamos com Virgínie Schoefs quando ela afirma que Jonas estabelece analogias precipitadas e simplistas entre marxismo e capitalismo. As razões apresentadas pela filósofa para sustentar sua tese nos parecem deveras satisfatória. Quais sejam: 1) apesar de Jonas apresentar marxismo e capitalismo como opções políticas de governança para implementação de seu princípio responsabilidade, esses não são formas de governo, mas teorias econômicas; 2) Jonas não examina a fundo a teoria capitalista e parte já para a conclusão de que é ela inapta para enfrentar os perigos que se avizinham; 3) Jonas identifica o sistema econômico capitalista liberal como sinônimo dos sistemas políticos democráticos, fato que não se comprova evidente, posto que existem nações não democráticas, mas de matriz econômica capitalista; 4) por fim, Jonas não estabelece diferença consistente entre a ideologia marxista, a teoria marxista e a implementação concreta do socialismo. Nesse sentido, ao nos depararmos com a análise comparativa feita por Jonas entre os dois sistemas, convém que fique claro que se está tratando de uma analogia entre um sistema democrático baseado em uma economia liberal e um sistema político que implementa um tipo de ideologia marxista (já que não existe apenas um tipo de ideologia de matriz marxista).

Mas, no que tange à abordagem marxista em si, Jonas a vê enquanto executora do programa baconiano, dado que intenciona dominar a natureza com vistas a transformar a sociedade, em favor do advento do que viria a ser o homem autêntico, conforme afirma:

Pode-se dizer que o marxismo pretende colocar os frutos da herança baconiana à disposição da humanidade, realizando a promessa original de um gênero humano superior, promessa que se encontrava em má situação nas mãos do capitalismo. Por isso, podemos dizer que o marxismo é uma escatologia ativa, da qual tanto a previsão são elementos equitativos, e cuja busca se impõe como um dever irrecusável, posta inteiramente sob o signo da esperança. (JONAS, 2006, p. 239).

A herança ali mencionada consiste exatamente no avanço do poder técnico. Ora, em Marx, a produção técnica mecanizada, alavancada pela Revolução Industrial, constitui um elemento central de sua análise sobre o modo de produção capitalista e sua superação. Sobretudo porque apenas a moderna tecnologia permitiria que o aumento do produto social

pudesse ocorrer sem uma repartição equitativa justa, resultando assim no aumento da pobreza e no conseqüente senso de injustiça fundado na concentração maciça de bens nas mãos de poucos. De qualquer modo, o ponto em questão, segundo Jonas, é que a aceleração da industrialização é *causa sine qua non* para o advento e desenvolvimento do socialismo. Nesse sentido, é válido afirmar que o marxismo é tão tributário do ideal baconiano quanto o capitalismo, que Jonas identifica como sua “contraparte”, já que a lógica sustentada pelo socialismo consiste em igualar e, por fim, ultrapassar o capitalismo na coleta dos frutos obtidos graças à técnica. Ou seja, na própria base do socialismo está a necessidade de multiplicar as riquezas mediante uma crescente industrialização, a partir da qual todos teriam acesso a um padrão de vida digno. Na fala de Virgínie Schoefs (2009, p. 52), “É, portanto, a superabundância material viabilizada pela moderna tecnologia que está no coração do projeto marxista”<sup>261</sup> (Tradução nossa).

Como ambos, socialismo e capitalismo, compartilham da mesma herança, qual dos dois estaria mais apto a propugnar o terceiro tipo de poder a que Jonas almeja? Segundo o filósofo, seria o socialismo e justifica sua predileção inicial apresentando cinco supostas vantagens que este modelo teria sobre o capitalismo: a) o socialismo oferece maior racionalidade na gestão dos recursos e das necessidades; b) pelo fato do poder não estar à disposição das massas, um regime socialista teria maiores condições de adotar medidas impopulares (fato que resultou a Jonas a pecha de totalitarista, o que discutiremos mais à frente); c) por fundar-se num credo moral pautado no bem-estar da coletividade, o socialismo defende o sacrifício pelo bem da comunidade, possibilitando a identificação entre governantes e governados; d) inspirado pela utopia, os apoiadores do socialismo cultivam um entusiasmo pela austeridade; e) a igualdade entre os sujeitos resultante de tais sacrifícios, reflexo de uma justiça distributiva menos concentrada. Passemos para uma breve análise de cada um destes pontos apresentando, a partir de Jonas, quais seriam suas vantagens e suas desvantagens.

No que tange à *primeira vantagem do socialismo sobre o capitalismo*, qual seja: a de que o primeiro oferece maior racionalidade na gestão dos recursos e das necessidades do que o segundo modelo, Jonas afirma que a economia dominada pelo lucro é simultaneamente racional e irracional. Racional porque teleologicamente pensada a partir de um viés instrumental, irracional porque movida pelo desejo. Ora, uma economia centralizada, pautada nas necessidades coletivas, não se volta para o fetiche ou para a sedução dos consumidores. Tendo isso como premissa e mediante um rigoroso planejamento, o socialismo seria capaz, num

---

<sup>261</sup> O texto em língua estrangeira é: “C'est donc la surabondance matérielle que rend possible la technique moderne qui est au coeur même du projet marxiste”.

primeiro momento, de garantir bem-estar social e controlar o uso dos recursos naturais, pelo menos se comparado com o capitalismo.

Contudo, a experiência prática mostra que esta centralização se transmutou em burocratização, condução política equivocada dos superiores sobre seus comandados o que resultou num servilismo exacerbado. Tais falhas resultaram em tomadas de decisões faltosas que culminaram em desabastecimento de bens e ausência de fornecimento de serviços à população. Nesse sentido, o capitalismo teria se mostrado mais eficiente. O problema está no custo que o desperdício exacerbado deste último modelo impõe, já que os produtos são destinados a quem tem condições econômicas de consumir, ainda que o excedente da produção não consumida seja descartado ou lançado no lixo<sup>262</sup>.

Porém, se por um lado o capitalismo promove desperdício na ponta do consumo, por outro lado, a necessidade do lucro exige a diminuição dos custos fornecendo-lhe um motivo interno para economizar. Mesmo numa dinâmica capitalista monopolista exige-se um uso econômico em vistas da rentabilidade no processo de produção, enquanto uma burocracia de funcionários que não prima pelo lucro não tem nada a perder. Desse modo, no princípio econômico, a busca pelo lucro funciona como um fator irracional que gera racionalidade no topo da cadeia produtiva, ao mesmo tempo em que produz irracionalidade no topo da cadeia de consumo. Mas, ainda assim, o critério da produção pautada na necessidade, segundo Jonas, constitui uma premissa mais racional do que o critério da produção pautada no lucro<sup>263</sup>.

De qualquer modo, neste primeiro caso, a real vantagem consistiria na consideração moral do critério da necessidade sobre o do lucro no processo de produção e distribuição dos bens. Contudo, como já exposto, o próprio Jonas afirma que tal critério é deveras subjetivo, pois o que se considerará enquanto necessidade? Tais necessidades seriam equitativamente estabelecidas? Por quem? Como tornar objetivo, a ponto de se transformar em política distributiva, algo subjetivo ou fundado psicologicamente? Como escalonar e estabelecer quais necessidades são prioritárias? Além disso, é preciso questionar se o lucro é de todo excluído da

---

<sup>262</sup> Segundo o Programa Mundial de Alimentos das Nações Unidas, em média 30% dos alimentos produzidos no mundo são descartados/lançados no lixo, enquanto nas nações mais desenvolvidas, este número se amplia para 56%, ou seja, naquelas nações, as pessoas mais descartam do que consomem. Enquanto isso, no ano de 2018 o número de pessoas atingidas pela fome foi de aproximadamente 820 milhões. Ou seja, uma em cada sete pessoas no mundo. Cf. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Desperdício de comida custa quase US\$ trilhão por ano em todo mundo*. Disponível em < <https://news.un.org/pt/story/2019/10/1689492>>. Acessado em 05 de janeiro de 2020.

<sup>263</sup> Jonas (2006, p. 243) reconhece que o critério da necessidade depende de fatores psicológicos, pois tudo depende do que se considera necessário (e isso pode ter alcances tanto objetivos quanto subjetivos) e, a depender disto, poder-se-á ter uma medida do impacto que a produção terá sobre a ecologia global.



lógica marxista. O lucro privado com certeza o é. Contudo, é menos óbvio afirmar que ele proponha a eliminação do lucro coletivo<sup>264</sup>.

A *segunda vantagem do socialismo sobre o capitalismo*, na visão de Jonas, refere-se ao fato de que um poder centralizado possui maiores condições de tomar decisões impopulares. E aqui, por conta deste ponto específico, Jonas recebeu a alcunha de totalitarista. Vejamos, inicialmente, do que trata objetivamente a suposta vantagem apresentada e, em seguida, se é possível salvar Jonas da pecha de totalitarista.

Jonas afirma que numa sociedade socialista sustentada por uma tecnocracia burocrata, tem-se como consequência uma maior concentração de poder. Desta feita, as decisões da cúpula não necessitam passar pela aprovação das bases e, por isso, não necessitam ser populares, mas racionalmente fundadas e adequadas aos ideais balizadores do sistema. É o que Jonas (2006, p. 244) chama de “*tirania bem intencionada, bem informada*” pautada numa visão correta da realidade”. A dúvida seria se tal tipo de tirania seria melhor composta se oriunda da direita ou da esquerda. Mas, uma vez que já existem tiranias comunistas, segundo Jonas, elas do ponto de vista da técnica do poder, parecem ser superiores ao sistema capitalista-liberal-democrático. Disso se depreende uma nova questão: sendo assim, a responsabilidade pelo futuro presumiria a formação de uma elite ética e intelectual que fosse capaz de assumir tal responsabilidade? Como surgiria tal elite? De quais poderes ela seria investida para realizar sua missão?

Tais perguntas levaram alguns entrevistadores (2017b, p. 86-87) a questionarem Jonas se ele estaria se referindo aos filósofos e se a tese daquela tirania altruísta a que ele se referia seria factível. Respondendo à primeira pergunta, e, em seguida às demais, Jonas afirma que o filósofo não deve governar e que, enquanto filósofo, seu papel consiste em ajudar a desenvolver através da educação iniciativas que auxiliem na interpretação conceitual que mobilizem e sensibilizem às pessoas a perceberem o valor e a importância da alteração da imagem/ideia de natureza que foi construída pela ciência moderna. Mas a tarefa de governar competiria aos chefes de empresas, aos políticos e que, neste cenário, os cientistas teriam muito mais a dizer do que os filósofos. Entretanto, a filosofia conservaria sempre sua tarefa de velar para que a desgraça não se abata sobre os seres humanos, assumindo o papel daquilo que Fonseca (2009, p. 446) chamou de optar pela “ave de Esculápio”, em vez da “ave de Minerva”.

---

<sup>264</sup>Acerca disso, Hans Jonas (2006, p. 251) realiza o seguinte questionamento: “Agora necessitamos perguntar se a motivação para o lucro *per se* foi de fato eliminada em uma sociedade comunista. A motivação para o lucro privado, naturalmente, já que o sistema não oferece oportunidade para tal. Mas por que estaria excluída a busca do lucro coletivo às custas de outras partes do mundo? Uma vez atingido um determinado poder, o que impediria tal busca por parte de um imperialismo econômico que não tem nada a invejar ao colonialismo capitalista no que tange à exploração desapiedada de matérias-primas e potencial econômico de povos estrangeiros (de preferência com a ajuda do ‘comunismo’ paroquial)?”

Por conta do formulado nesse segundo caso, Jonas recebeu as mais duras críticas. Jonas não nega que o modo socialista de governar possua uma dimensão sombria. Além disso, é preciso levar em conta que o filósofo levanta tal possibilidade não a partir de uma perspectiva prescritiva, mas de um viés realista. Ou seja, em face de uma situação apocalíptica em que as margens para a ação possam vir a ser mínimas, urgentes e imediatas, talvez não reste outra saída a não ser pensar numa forma de governo capaz de realizar tais ações ainda que sob o peso de ser acusado de tolher a liberdade. Por isso, quando Popper o acusa de ser um traidor da democracia, Jonas se defende afirmando que:

O padrão de vida excessivamente elevado nos países ocidentais está no fim de sua corrida [...]. No que agora tem se chamado de Terceiro Mundo, podemos esperar uma grande angústia oriunda de sua superpopulação. É de se esperar desastres graves e uma limitação estatal do crescimento populacional. Isso significará uma terrível perda da liberdade, porque não poderemos mais ter, pelo menos por algum tempo, o tipo de liberdade que o mundo ocidental tinha criado. É por isso que Karl Popper me acusou de trair a ideia de democracia e de ser um defensor da ditadura, uma acusação grotesca e injusta<sup>265</sup>. (JONAS, 2017b, 97-98. Tradução nossa).

Concordamos com Fonseca (2009, p. 439) quando ela afirma que a tese jonasiana pode chocar, mas “[...] lamentavelmente, ela tem por fundamento, uma apreciação realista quanto à predisposição humana de agir visando o ‘benefício’ imediato em detrimento do futuro”. Também concordamos com ela quando afirma que um filósofo que apresenta a liberdade como traço distintivo do ser e a responsabilidade como traço distintivo do ser humano, jamais poderia apresentar o autoritarismo como solução, ainda que maquiado sob o pretexto de ter uma “justa causa”, isto porque qualquer forma autoritária de governo suprime não apenas a liberdade, mas aquela que é seu complemento, a responsabilidade (posto que o poder ali se encontra centralizado e a responsabilidade, segundo o próprio Jonas (2017b, p. 177), é o aspecto complementar do poder) e, por conseguinte, tal supressão fere a dignidade humana (FONSECA, 2009, p. 439).

Contudo, a bem da verdade, convém que se note que Jonas ao longo de seus escritos reitera que aquela seria uma saída extrema e que continua a ser um defensor tanto do

<sup>265</sup> O texto em língua estrangeira é: “Le niveau de vie matériel excessivement élevé des pays occidentaux est au bout de sa lancée, [...]. Dans ce qui était jusqu'à présent le tiers-monde, on peut prévoir une grande détresse liée à la surpopulation. Il faut s'attendre à de graves catastrophes et à une limitation de la poussée démographique par l'Etat.

Cela signifie une perte terrifiante de liberté car on ne pourra plus se permettre, du moins pendant un certain temps, cette espèce de liberté que le monde occidental avait engendrée. C'est la raison pour laquelle Karl Popper m'a accusé de trahir l'idée de démocratie et d'être partisan de la dictature, une accusation grotesque et injuste”. (JONAS, 2017b, 97-98).

republicanismo quanto da democracia. Não, porém, a que temos atualmente. Em entrevista concedida ao *Dier Spiegel*, em 1992, quando questionado acerca daquela tirania bem intencionada, afirma que:

Pode-se esboçar em abstrato um projeto de ditadura para salvar a humanidade. Mas como podemos imaginar que uma elite efetivamente altruísta chegue ao poder, que permaneça altruísta e que sua abnegação também seja reconhecida? Pela minha parte isto está completamente além de mim. Esse é um tipo de utopia que não pode ser traduzido em realidade<sup>266</sup>. (JONAS, 2017b, p. 41. Tradução nossa).

Virgínie Schoefs (2009, p. 95), ao analisar a passagem do *Princípio Responsabilidade* que trata de uma tirania benevolente, a ladeia com o ideal de liberdade e de vida jonasianos e questiona: “o que significaria a liberdade sem os homens para serem livres?”<sup>267</sup> (Tradução nossa). Ou seja, de que adianta defender um ideário que não será passível de ser executado/experimentado caso algo não seja feito no presente? E que algo seria esse? Segundo Schoefs, trata-se de colocar em suspensão por tempo determinado a liberdade em sua atual configuração a fim de que não se coloque em risco a capacidade ontológica para a liberdade<sup>268</sup>. Ou seja, “Aceitar um governo tirânico para deter a devastação do meio ambiente seria, portanto, possível, mas somente se a própria liberdade sobreviver a tal regime” (SCHOEFS, 2009, p. 96. Tradução nossa)<sup>269</sup>. Tratar-se-ia de uma medida extrema para uma situação desesperada. No entanto, pode-se afirmar categoricamente que Jonas não é adepto nem defensor da tirania, pois ele reconhece que a liberdade é um valor que não pode ser posto em risco. Por isso é preciso “[...] apostar na liberdade, pois ela é um valor moral em si, digna de seu alto preço” (JONAS, 2006, p. 278). Além disso, segundo Jonas, os estados tirânicos encorajam os vícios e subtraem as virtudes, posto que recompensam práticas como a covardia, a delação, a calúnia, a crueldade,

<sup>266</sup> O texto em língua estrangeira é: “On peut esquisser dans l'abstrait un projet de dictature en vue de sauver l'humanité. Mais comment se représenter qu'une élite effectivement altruiste parvienne au pouvoir, qu'elle demeure altruiste et que son désintéressement soit également reconnu ? Pour ma part, cela me dépasse complètement. Il s'agit là d'une sorte d'utopie qui ne peut pas se traduire dans la réalité”. (JONAS, 2017b, p. 41).

<sup>267</sup> O texto em língua estrangeira é: “à quoi rimerait une liberté sans hommes pour être libres?”. (SCHOEFS, 2009, p. 95).

<sup>268</sup> Acerca disso, afirma Jonas (1998, p. 114): “Nous ne violons pas, en admettant la tyrannie comme alternative à l'annihilation physique, le principe établi par nous-mêmes; puisque l'existence n'en a pas besoin, nous pouvons cependant faire cette effrayante concession à la primauté de la survie physique, dans la conviction que la capacité ontologique de la liberté (qui est inséparable de l'essence de l'homme) n'est pas vraiment effacée, mais seulement temporairement bannie de l'espace public”. “Não violamos, admitindo a tirania como alternativa à aniquilação física, o princípio estabelecido por nós mesmos; como a existência não precisa seu porquê nós podemos, no entanto, fazer esta concessão assustadora ao primado da sobrevivência física, na crença que a capacidade ontológica da liberdade (que é inseparável da essência do homem) não é realmente apagada, mas apenas temporariamente banida do espaço público”. (Tradução nossa).

<sup>269</sup> O texto em língua estrangeira é: “Accepter un gouvernement tyrannique pour mettre un terme à la dévastation de l'environnement serait donc envisageable mais seulement si la possibilité même de la liberté survit à un tel régime”. (SCHOEFS, 2009, p. 96).

enquanto solapam a coragem, a iniciativa pessoal e a compaixão. A eloquência negativa com que Jonas (2006, p. 274) se refere a tais regimes salta aos olhos:

Mas, sobretudo, não se deveria encorajar o vício, embora seja isso o que ocorre nos despotismos, de forma mais absoluta nos despotismos totalitários: o arbítrio e a crueldade nos dominantes, a covardia, a hipocrisia, a difamação, a traição dos amigos, a insensibilidade e, no mínimo, a indiferença fatalista – enfim, vícios do medo e da sobrevivência a qualquer preço. Embora nem todas essas coisas devam ser classificadas como vícios, mas, dadas as circunstâncias, apenas como fraquezas – julgamento difícil para quem não se encontra naquela situação –, são de qualquer forma as facetas piores e mais vergonhosas da natureza humana que são aí premiadas, enquanto as melhores são severamente castigadas.

No que se refere à *terceira vantagem do socialismo sobre o capitalismo*, segundo Jonas, essa consistiria no fato de o primeiro estar radicado num credo moral fundado no bem-estar da comunidade, ainda que se pague o preço de sacrifícios individuais. Estes sacrifícios incluem, primariamente, a defesa da frugalidade pautada num ascetismo em vistas da emergência do *homem novo* (tema que será abordado em nossa discussão acerca da utopia) feito que identifica governantes e governados. Contudo, tal ascetismo frugal também se fizera presente no início do capitalismo. Ora, se capitalismo e socialismo buscam a prosperidade material, seria o socialismo capaz de resistir à tentação do êxito? Seria o comunismo capaz de levar adiante seu ascetismo caso viesse a triunfar sobre um número maior de nações no globo, enquanto veria o capital esbanjar recursos (ao menos entre os abastados)? Haveria razões para acreditarmos que o ascetismo socialista seja capaz de triunfar onde o capitalista falhou? Essas perguntas que Jonas faz em seu *Princípio Responsabilidade* ele as responde em uma série de entrevistas posteriores e a resposta a este respeito é taxativa: “Não”<sup>270</sup>, posto que as experiências socialistas demonstraram que governantes e governados falharam miseravelmente, cada um a seu modo, se deixaram conduzir pela tentação proveniente do capital. Além disso, a realização do ideal utópico necessita fundamentalmente da ampliação da produção de bens e produtos para que a sociedade do lazer (no sentido blochiano) possa ser estabelecida.

De qualquer modo, a suposta vantagem acima apontada padece de um mal mortal, segundo Jonas: fundamentar-se numa utopia de matriz escatológica que prega tanto o advento de uma nova realidade social plasmada numa sociedade sem classe para, desse modo, “libertar” o ser humano das amarras da necessidade do trabalho; quanto a emergência do novo homem, feito inaudito na história da humanidade que, por conta disso, até o momento, só pode ser tida como pré-história. Pelo fato de centrar críticas ferrenhas ao marxismo, por conta do ideal

---

<sup>270</sup> A este respeito manifesta-se por diversas vezes, nas várias entrevistas reunidas em um volume traduzido para o francês com o título: *Une éthique pour la nature*.

utópico ali presente, acreditamos ser necessário nos determos um pouco nesse aspecto, antes de passarmos para a exposição da “quarta vantagem”.

Não pretendemos aqui fazer uma análise extensa e pormenorizada acerca da utopia, ou dos estudos acerca da mesma, posto que isso nos desviaria muito de nosso objetivo central. Nossa intenção consiste apenas em dois aspectos: a) expor, grosso modo, a compreensão de Jonas acerca de um tipo específico de utopia, a de natureza marxista; b) apresentar os argumentos jonasianos que visam invalidar a mesma.

Mas, por que Jonas se volta em específico para a crítica à utopia marxista e não àquelas propugnadas por pensadores como Thomas Morus, Saint-Simon, Charles Fourier e Pierre-Joseph Proudhon? Por que a utopia marxiana se tornou alvo da crítica jonasiana, já que Engels procurou, inclusive, demarcar a diferença entre o socialismo científico de Marx, daquele dito utópico? Simples, porque, segundo Jonas, e a despeito de Engels, o marxismo depende da utopia para conseguir se manter. Que o diga a defesa calorosa à mesma feita por Ernst Bloch tal como Jonas a esboça em seu *Princípio Responsabilidade*.

Além disso, é preciso lembrar que Jonas propõe um mecanismo de ação que tem como fito a salvaguarda das gerações futuras, portanto, uma ética que se plasma numa ação política que age no presente em vistas do futuro. Ora, a ética da escatologia revolucionária de matriz marxiana possui essa mesma conotação. Convém, portanto, que Jonas se detenha sobre a mesma, demonstrando suas contradições.

A primeira contradição consiste no fato de que tal consideração escatológica parte da premissa de que toda ação do presente tem em vista a emergência de uma nova realidade socio-político-econômica e de um novo tipo de humanidade. Nesse sentido, seus defensores advogam que toda a história pretérita não passou de preparação para o advento deste novo tempo e desta nova humanidade. Ou seja, tal linha de pensamento

[...] condena todo o passado como provisório, despidido de valor próprio ou, no melhor dos casos, transforma-o em veículo para alcançar o fim prometido que se aproxima, em meio para atingir o único objetivo futuro que realmente vale a pena perseguir. (JONAS, 2006, p. 55-56).

O problema, segundo Jonas, é a confiança desmesurada no poder da técnica depositada nesta corrente utópica. E, por conta disso, “[...] os poderes da técnica sobre o destino humano ultrapassaram o poder do próprio comunismo, que, como todos, pensava apenas servir-se dele” (JONAS, 2006, p. 56).

Tendo em vista o acima exposto, adentremos na segunda contradição inerente à utopia marxiana. Essa consiste em sua defesa explícita do progresso técnico-científico sem o qual não é possível a emergência da nova sociedade, tampouco a libertação do humano das amarras da necessidade do trabalho. Ocorre que tal progressismo, segundo Jonas, desconsidera o preço a ser pago podendo, inclusive, inviabilizar que aquela sociedade do futuro se efetive ou que aquele *novo homem* de fato floresça. Neste sentido, tendo em vista a implementação de tal ideário de suposto progresso, sacrifica-se tanto o presente quanto o futuro. Até porque já possuímos o poder necessário para a destruição da biosfera, caso se decida apostar em prol da realização daquela sociedade vindoura.

A terceira contradição presente no ideário utópico vincula-se ao progressismo supramencionado. Trata-se da exaltação do Estado de Bem-Estar Social. A tese é a de que o progressismo técnico, desde que politicamente gerido em favor da saciação das necessidades da coletividade, nos conduz ao Estado de Bem-Estar Social, maximizando o grau de felicidade. Antonio Valverde (2019, p. 247) afirma que a realização de tal estado nas sociedades industriais ocidentais, após a Segunda Guerra Mundial, vem acompanhado do Estado Beligerante e o exemplo máximo disto é o praticado pelos Estados Unidos da América. Esse estado beligerante para se efetivar necessita do máximo de controle social possível. Ora, mediante a técnica moderna, especialmente após a popularização da internet, além do controle ou da manipulação comportamental, a tecnologia conseguiu por meio de seus *bots*, que atuam a partir de algoritmos programados e de formas distintas de inteligência artificial, alterar resultados políticos a partir da manipulação de informações, outorgando a seus detentores o poder político pretendido, ainda que sob a égide da manipulação da opinião pública.

Jonas, no término do capítulo V de seu *Princípio Responsabilidade*, apresenta o Bem-estar material como meta da utopia marxista. Afirma que o seu perigo particular consiste na busca senão da abundância, pelo menos na produção material de bens que satisfaça a existência física. A questão, segundo Jonas é que o materialismo assume ali uma conotação ontológica que torna o bem-estar material uma condição imperiosa para busca da liberação do verdadeiro potencial humano. Ademais, a realização do verdadeiro ideário não se efetiva sem a ajuda da técnica, já que sem ela, aquela produção material necessária para a efetivação do estado de bem-estar também não se concretizaria. Por isso, proteger a técnica e seu progressismo torna-se condição necessária para a efetivação do estado de bem-estar e, por conseguinte, do ideário utópico. Destarte afirma Jonas (2006, p. 263): “Temos a dizer sobre isso duas coisas que ninguém gostaria de dizer: primeiro, não podemos nos dar ao luxo de uma utopia que exige tal tipo de condição; segundo, como ideal, essa utopia é um falso ideal”.

Estas contradições se vinculam às três grandes críticas empreendidas por Jonas contra a utopia marxista, presentes no Capítulo VI de seu *Princípio Responsabilidade*. A primeira, refere-se à impossibilidade de realização material da mesma, posto que a natureza não suportaria o fardo a ela imposto. A segunda, refere-se à impossibilidade de concretização social da mesma, posto que a supressão da necessidade das amarras do trabalho em defesa de uma sociedade pautada no *hobby*, incorreria na formação de uma sociedade distópica marcada pela perda da espontaneidade (já que aquela sociedade se pautaria no *hobby*, algo de trivial – sem apresentar o seu contraponto, a partir do qual os sujeitos se realizariam profissionalmente ou como contribuintes efetivos do processo de manutenção da sociedade); pela perda da liberdade (já que naquela sociedade o Estado controlaria o que deveria ser feito e por quem); e, por fim, a perda da realidade e da dignidade humana (posto que não existe liberdade sem necessidade e essa última convoca os sujeitos para a concretude da vida e, já que a liberdade está comprometida, compromete-se também a dignidade dos sujeitos). A terceira crítica refere-se à concepção, por parte dos utopistas marxistas, de toda história como propedêutica à da instauração da nova sociedade em vistas da emergência do homem novo<sup>271</sup>, sem as amarras da necessidade e do trabalho, senhor de si e da natureza e, por isso, perfeito cumpridor do ideal baconiano.

Após essa breve incursão, podemos retomar nossa reflexão tratando da *quarta vantagem do socialismo sobre o capitalismo*, que se refere ao culto à austeridade implementado no regime socialista, inspirado na utopia da emergência do homem novo. Jonas afirma que esse ideal utópico não encontra um contraponto na sociedade capitalista e questiona: e, se nos valêssemos

---

<sup>271</sup> Este ponto é crucial na crítica jonasiana à utopia marxista, posto que nessa forma de utopia encontramos um antropocentrismo extremado, visto que todas as energias são postas em marcha em vistas da emergência do homem novo, conforme percebemos na seguinte passagem: “[...] o *pathos* da utopia marxista não está na intenção de uma mera correção de circunstâncias lamentáveis, a superação da injustiça e da miséria (objetivo a que se destinam vários programas reformistas), mas na promessa de uma transformação radical do homem, graças a circunstâncias até então desconhecidas”. (JONAS, 2006, p. 288). Essa crítica encontra seu complemento no início do capítulo V de seu *Princípio responsabilidade*. Lá Jonas afirma que o grande *pathos* da utopia marxista consiste, a partir de seu viés antropocêntrico extremado, em desconsiderar o valor em si concernente à natureza, conforme se nota na passagem: “O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano. [...] Esse futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*. [...] Em uma perspectiva verdadeiramente humana, a natureza conserva a sua dignidade, que se contrapõe ao arbítrio de nosso poder. Na medida em que ela nos gerou, devemos fidelidade à totalidade de sua criação. A fidelidade ao nosso Ser é apenas o ápice. Entendido corretamente, esse ápice abrange todo o restante”. (JONAS, 2006, p. 229). E culmina no que expõe em *Reflections on technology, progress and utopia* ao afirmar que o futuro não é mais e nem menos ele mesmo do que qualquer parte do passado. Nesse sentido, o humano tal como existe sempre esteve presente e não há um programa pré-projetado que o guie do inacabamento à perfeição. Por isso, afirma: “Of mankind it can never be said (except in idle speculation) what it is ‘not yet’ [...]. But the being human, though different each time, was not therefore more provisional and ‘unfinished’ at any time than it is today”. - “Da humanidade nunca se pode dizer (exceto em especulações ociosas) o que ‘ainda não’ é [...]. Mas o ser humano, embora diferente a cada momento, não era, portanto, mais provisório e ‘inacabado’ quanto é hoje”. (JONAS, 1981, p. 417. Tradução nossa).

dessa pressuposição para a austeridade sob o falso pretexto da realização do ideal utópico quando, na verdade, se estaria utilizando disso para salvar a humanidade de sua derrocada provocada por seu consumismo exacerbado? Por certo, responde Jonas, estaríamos fazendo um uso impróprio daquele entusiasmo das massas, apesar de se enquadrar no que Platão nomeou de a “mentira nobre” (PLATÃO, apud, JONAS, 2006, p. 247). Mas isso exigiria a existência de uma elite leal ao princípio que agiria secretamente para a realização desse fim. Nesse caso, estaríamos adentrando numa “zona de penumbra política” (JONAS, 2006, p. 247) que exigiria uma leitura da mesma aos moldes do realismo maquiavélico. Contudo, retruca Jonas, do ponto de vista moral e pragmático seria melhor que a humanidade fosse capaz de realizar tal austeridade em favor das gerações futuras e de seus descendentes, bem como em favor de seus contemporâneos sofredores de outros povos, de forma voluntária. Uma “verdadeira consciência” (JONAS, 2006, p. 247) em expansão correspondente a um idealismo assumido publicamente.

O problema para a execução de tal feito é que, além de exigir que exista uma elite aristocrata (no melhor sentido da palavra) capaz de executar o feito necessário, com vistas ao bem do povo, também seria necessário pensar que a prática em questão precisaria assumir caracteres transnacionais. Ora, dada a magnitude do feito que se pleiteia, de nada adiantaria que uma nação ou outra aplicassem para si a austeridade aventada quando o restante do globo nada fizesse. Mais ainda, estariam aquelas nações que aderiram à austeridade de fato dispostas a levar adiante tais sacrifícios em favor de seus povos e dos povos que não aderiram a tal prática de vida, sacrificando possíveis bonanças do presente em favor de quem nada faz por merecer (e aqui se enquadram os contemporâneos que rejeitam tal proposta, bem como as gerações futuras)? Ademais, é preciso considerar que, ainda que pautado sobre uma nobre mentira (aquela do ideal sustentado pela utopia), é pouco provável que essa sobreviva ao escrutínio quando lançada à imensa comunidade de *experts* seja no campo científico, político, econômico, filosófico, dentre outros.

A *quinta vantagem do socialismo sobre o capitalismo* consiste no seguinte: supondo que a sociedade sem classes tenha sido alcançada, a imposição da igualdade de sacrifícios impediria que se levantassem suspeitas de que tais sacrifícios estariam sendo impostos em benefício das classes de comando. Ora, a crença na distribuição equitativa torna-se condição necessária em face das exigências próprias de uma política de contenção e de conservação. Diante das queixas que viriam, essa resposta moral é necessária e, como no Estado comunista também existem relações de dominação, é vital acreditar na integridade de seus dirigentes.



Infelizmente, quando da aplicação do sistema socialista, segundo Jonas, o que se viu foi a manutenção de uma casta abastada reguladora da burocracia do sistema sendo sustentada pela massa proletária. E, após assistir à derrocada do regime comunista, e o espólio negativo que deixara, o filósofo afirmou: “[...] devo admitir que eu também fiquei muito desapontado. Eu pensava que os comunistas eram os mais capazes de lidar com a natureza[...].” (JONAS, 2017b, p. 51. Tradução nossa)<sup>272</sup>.

#### 3.4.1.1 A crítica jonasiana à utopia marxista

Além do que já foi exposto acerca do posicionamento jonasiano sobre a utopia de matriz marxista faz-se mister nos determos um pouco mais no que Jonas aponta no último capítulo de seu *Princípio Responsabilidade*. Nesse, o filósofo empreende uma crítica mais acurada ao marxismo. O cerne de toda a sua crítica situa-se naquilo que Jonas considera ser seu âmago: seu ideário utópico, uma vez que todos os passos dados pelos adeptos de tal corrente doutrinária parecem visar à consecução desse fim. E, como não poderia deixar de ser, intentamos encerrar esta parte da exposição trazendo à baila os argumentos jonasianos acerca de tal crítica.

Jonas apresenta sua crítica mais acurada à utopia marxista no capítulo VI de seu *Princípio responsabilidade*, a partir de três grandes momentos: i) uma abordagem acerca das condições materiais de efetivação da utopia; ii) uma análise das premissas que a condicionam a fim de demonstrar se a utopia é desejável ou não; iii) por fim, o exame negativo da utopia.

No que se refere ao primeiro momento da crítica, Jonas afirma que, em primeiro lugar, para que o ideal utópico marxista se efetive ele precisa possuir as condições materiais que possibilitem tal efetivação. Ou seja, precisa da abundância material para satisfazer às necessidades de todos e precisa possuir as condições necessárias para adquirir tal abundância. Isso porque a essência da utopia é o lazer, o qual só pode vir com o conforto que só pode ser adquirido por meio do usufruto de bens e serviços.

De qualquer modo, tanto o fomento da abundância quanto a facilidade em sua obtenção seriam alcançados por meio da radicalização da técnica avançada, a qual é almejada tanto por socialistas quanto por capitalistas. Nesse sentido, ambos se assemelham. O ponto em questão

---

<sup>272</sup> O texto em língua estrangeira é: “Oui, c'est là l'une des plus grosses déceptions et je dois admettre que, pour ma part, j'ai également été très déçu. Je pensais que les communistes étaient les plus à même de savoir s'yprendre avec la nature [...]”. (2017b, p. 51.).

seria saber se uma sociedade marxista poderia gerir, seleccionar e distribuir de modo mais igualitário os frutos oriundos de tais atividades. E, ainda que ela se demonstre capaz de fazê-lo, nos diz Jonas, é preciso ter em mente que para se efetivar uma economia global fundada na abundância e no lazer seria necessário elevar de modo extraordinário a potência de produção técnica e é aí que se impõe a verdadeira questão: os bens naturais são limitados.

Nessa limitação se centra o segundo argumento crítico apresentado por Jonas contra a viabilidade material da utopia marxista. Ou seja, a utopia desconsidera os limites físicos da natureza. Na verdade, acerca disso, nos diz Jonas (2006, p. 300-301):

A questão é saber como a natureza reagirá a essa agressão intensificada. Pouco importa que tal agressão venha da “direita” ou da “esquerda”, que o agressor seja marxista ou burguês liberal [...]. Em última instância, não se trata de saber precisamente o que o homem ainda é capaz de fazer – nesse aspecto se pode ser prometeico e sanguíneo –, mas o quanto a natureza é capaz de suportar. Ninguém duvida que haja tais limites. Nesse contexto específico, a questão é saber se a “utopia” se situa dentro ou fora deles. (Aspas do autor).

Obviamente, tais limites dependerão do número dos membros que comporão esta nova sociedade e se tornarão perceptíveis à medida que os efeitos nocivos de nossa ação começarem a afetar nossos ganhos, ou seja, quando começarmos a colher mais males do que benesses. Acerca desses limites, nos diz Jonas (2006, p. 301):

É uma descoberta relativamente recente não só a de que tal coisa pode acontecer em princípio, do ponto de vista das leis físicas, mas que, para esta nave Terra estritamente limitada, tal catástrofe possa ser o resultado direto das agressões que o homem lhe venha a fazer, ou já esteja fazendo.

Em face disso, a pergunta que resta é: onde estão tais limites, e o quão próximos deles nos encontramos atualmente? Jonas afirma que tais limites são de quatro tipos. Primeiro, existem os limites impostos pela natureza em termos de alimentos: o aumento da curvatura populacional exige a produção cada vez maior de produtos consumíveis, restando que se explorem os recursos naturais até que o planeta forneça a última gota de alimento. O segundo limite concerne à falta de matérias-primas de fácil acesso para o homem, o que exige que ele tenha que cavar cada vez mais fundo na crosta terrestre e descer cada vez mais fundo para sondar os oceanos, o que exigirá um dispêndio cada vez maior de energia. E este é o terceiro limite. Jonas reconhece a distinção entre as fontes de energia renováveis e as não renováveis. E, quanto às primeiras, ou as ditas fontes de “energia limpa” sua utilização ainda é muito incipiente em face daquelas mais danosas ao planeta e não-renováveis. Além disso, a voracidade para a implementação do ideal utópico exige a utilização do máximo de energia

possível, de modo que o uso das “fontes sujas” seria perfeitamente aceitável e encorajado, o que nos levaria à elevação da temperatura global. O que, na verdade, é o quarto limite apresentado por Jonas, como se vê abaixo:

Supondo-se que venham a existir fontes de energia inesgotáveis (o que poderia ser o caso, com a fusão nuclear), o resultado térmico do seu emprego poderia alcançar dimensões potencialmente críticas sobre o globo terrestre. (JONAS, 2006, p. 306).

O resultado de tudo isso seria a ampliação da liberação de calor: pois com um maior número de pessoas, de animais e de máquinas atuando e liberando calor mecânico e orgânico a ser absorvido apenas pelo ambiente terrestre o resultado seria um tipo de efeito estufa nunca dantes visto.

De tudo isso se depreende que a utopia marxista não pode ser alcançada uma vez que a realização de seu ideal exige o emprego de recursos que, em muito, superam as raias do tolerável pelo planeta. A única possibilidade de concretização de tal ideário, segundo Jonas (2006, p. 308), seria a manutenção de um número suficientemente reduzido de seres humanos.

Mas, além de fazer essa crítica acerca da inviabilidade da utopia marxista a partir de características exteriores a ela, Jonas também apresenta críticas sobre a mesma a partir de suas premissas internas, o que nos permite chegar ao segundo momento da crítica jonasiana à utopia marxista. O ponto central de tal crítica refere-se a uma análise do conteúdo daquele tipo de utopia. Jonas afirma que essa utopia seria o cume da construção das condições que possibilitariam o advento de uma sociedade de lazer. Esse tema, segundo Jonas, teria sido desenvolvido pelos dois grandes expoentes do marxismo: Karl Marx e Ernst Bloch. O primeiro, advogando a emergência de um reino da liberdade, a partir da supressão do trabalho por necessidade; o segundo, defendendo o advento do paraíso terrestre plasmado na forma de lazer ativo.

Nesse sentido, Jonas inicia sua crítica direta a Marx relendo um trecho central de *O capital*:

O reino da liberdade começa efetivamente ali onde cessar o trabalho determinado pela miséria e pela finalidade externa; ou seja, onde o trabalho esteja, por natureza, além da esfera da produção material propriamente dita. (MARX, apud, JONAS, 2006, p. 311).

Segundo Jonas, liberdade aqui significa liberar-se da necessidade de trabalhar para fins de própria manutenção. Essa é a primeira de todas as liberdades, cuja finalidade seria o desenvolvimento do reino da natureza humana. Tal desenvolvimento só ocorreria quando o

lazer assumisse a condição permanente e preponderante como forma de vida dos sujeitos. Desse modo, uma vez que as novas formas de vida seriam norteadas pelo lazer, o trabalho assumiria outra função social dentro desse ideal.

Trata-se, portanto, de uma nova configuração do trabalho. Primeiro, porque aquele voltado para a saciação das necessidades não estaria, conforme a visão de Marx, de acordo com a dignidade humana; segundo, porque a máquina já haveria libertado a humanidade de tal tipo de trabalho; terceiro, porque aquele tipo de trabalho não possuía alma e, por isso, não deveria ser executado pelos humanos. Por isso, o reino da liberdade pressupõe necessariamente o fim de tal tipo de trabalho. Mas não do trabalho em si.

O novo tipo de trabalho necessário ao humano deveria ser livre de finalidades. Jonas imagina que um tal tipo de trabalho se tornaria a primeira das necessidades para salvar as pessoas do vazio mortal de não fazer nada, do ócio improdutivo. E esse seria o grande paradoxo: a demanda por trabalho, quando todo o ideal se sustenta exatamente na premissa da libertação do homem daquilo que satisfaça suas necessidades externas. O problema estaria em assegurar aquele trabalho necessário para a constituição do sujeito de modo tal que todos sejam contemplados.

Tendo isso em vista, Jonas (2006, p. 313) elabora uma adaptação da fórmula marxista nos seguintes termos: “De cada um segundo sua capacidade para experimentar necessidades, para cada um de acordo com a necessidade das suas capacidades”. Ou seja, o programa precisaria construir um sistema de empregos (inúteis) voltados para cada indivíduo sem o que suas capacidades criativas (e, desse modo, uma dimensão fundamental do ser humano) tenderiam a desaparecer. É verdade que ainda haveria um número pequeno de pessoas que desempenharia o trabalho produtivo sob a forma de comandos do aparato tecnológico. Tudo isso seria composto sob a forma de uma hierarquia estatal escalonada a partir de responsabilidades e competências. Essa estrutura reuniria de mecânicos a engenheiros, de matemáticos a inventores e acima de todos estariam os que se dedicariam à pesquisa pura que seria posta a serviço da teoria.

Excetuando esses últimos, todos os demais trabalhos executados pelos membros dessa estrutura permaneceriam presos ao reino da produção material, um “ônus” que teriam que pagar<sup>273</sup>. Além desses, existiriam outros tipos de trabalho que também precisariam ser executados por pessoas: médicos, professores, assistentes sociais... e, finalmente, as “belas artes” do entretenimento (extremamente necessárias para uma sociedade centrada no lazer).

---

<sup>273</sup> O termo ônus foi colocado entre aspas dado o caráter irônico assumido pois, ao que tudo indica, nesta sociedade do ócio os que viessem a possuir um “trabalho de verdade” seriam tidos como aristocratas.

Todo o restante da população estaria libertado do trabalho “útil”. Mas é preciso encontrar um tipo de trabalho que o substitua. É aqui que entra o que fora encarado não por Marx, mas por Bloch: o problema do lazer. Segundo Jonas (2006, p. 314-315), quanto a Ernst Bloch:

Durante toda a vida ele defendeu o sonho infantil de uma Idade de Ouro como um paraíso do lazer. A partir do fato inevitável de que a força humana de trabalho se tornaria tecnologicamente obsoleta, desabrocha nele o ideal da força de trabalho libertada de realizar um serviço “mesquinho”, voltado para necessidades externas, e dedicada inteiramente às necessidades “autênticas”, “enfim, essencialmente humanas”, “as únicas verdadeiras” [...] o ideal do desejo do lazer ativo. (aspas do autor).

O paraíso terrestre do lazer ativo é ainda, segundo Jonas, nomeado por Bloch como: o sonho despertado da vida perfeita, *regnum humanum*, a intenção original da Idade de Ouro, o conceito final absoluto, algo que aparece na infância de todos e onde ninguém nunca esteve: a “pátria”. A partir de todos estes epítetos, é possível dizer que esse Estado representa o ideal propulsor da utopia marxista, em que o lazer é apresentado como *télos* universal.

Ao interpretar a categorização marxiana entre o velho e o novo tipo de trabalho, Bloch prenuncia o desaparecimento da oposição entre trabalho manual e trabalho intelectual. Nesse processo, a técnica assumiria papel central. Graças a ela, o que corresponderia ao “puro” trabalho manual seria transmutado em toda a cadeia de trabalhos remanescentes, tendo, por consequência, uma ampliação do trabalho intelectual. Ou seja, o trabalho manual tenderia, por meio da técnica, a ser reduzido a uma grandeza desprezível e aquela oposição entre trabalho manual e trabalho intelectual desapareceria por conta da eliminação do primeiro polo.

Contudo, nos diz Jonas, caso tenha sido essa a intenção de Bloch, esse fenômeno se liga mais ao desenvolvimento da técnica do que ao fim da sociedade de classes em si. Além disso, não seria possível afirmar que haveria mais intelectualidade no novo tipo de trabalho do que no antigo. Por isso, Jonas questiona: o trabalho de quem supervisiona uma máquina seria mais intelectual do que o de um relojoeiro artesanal? E responde: Ao contrário! Isso só demonstraria que, com a perda do trabalho manual, também se empobreceria o trabalho espiritual. Ou seja, o afastamento da dimensão material do trabalho nos afasta, também, de sua dimensão espiritual. Por isso, o desaparecimento daquela oposição entre trabalho manual e trabalho intelectual não se daria por conta da eliminação de um de seus polos, mas por conta do definhamento de ambos os tipos de trabalho. A oposição que desaparece, por atrofia, é aquela entre trabalho e não-trabalho.

A oposição que restaria seria aquela entre trabalho útil (e alterado) remanescente e executado por uns poucos, e o trabalho realmente intelectual. Esse último, pode-se dizer, seria o verdadeiro lugar do trabalho e a tendência de tal oposição é o agravamento da mesma:

A oposição entre esse trabalho, que continuará a ser ocupação de poucos, e todos os outros trabalhos, que continuarão existindo, se agravará, não em virtude do componente físico neste último, mas, ao revés, por causa da atrofia de ambos os aspectos, físico e intelectual, sua nulidade psicofísica sob o regime da técnica – em suma, sua atrofia como trabalho. (JONAS, 2006, p. 318).

Exatamente por conta disso, seria preciso encontrar atividades que suplantassem as faculdades anêmicas ameaçadas de atrofia pelo trabalho alterado. Apenas o trabalhador intelectual não necessitaria executar tais atividades, e Bloch encontra no *hobby* a saída para tal problemática.

Ao contrário de Marx, Bloch reconhece que o lazer se configura como um problema, sobretudo caso o ideal utópico de fato viesse a se concretizar. Para tanto, seria preciso buscar uma saída, o que ele faz nos seguintes termos:

- a) A felicidade do ser utópico não é passiva, mas ativa. Ou seja, não consiste na fruição do consumo de bens, mas no ser ativo. Por isso, trata-se de um lazer ativo;
- b) Tal forma de lazer já era executado pela sociedade burguesa por meio do *hobby*;
- c) Para tanto, o *hobby* precisaria ser convertido em vocação. Isso se daria a partir do momento em que seus executores o assumissem como atividade em tempo integral;
- d) Isso pressupõe que a velha noção de vocação (compreendida em termos de utilidade no que tange à satisfação das necessidades públicas) precisaria ser alterada, já que haveria um aparato técnico estatal responsável pela produção dos bens que saciariam tais necessidades.

O problema dessa concepção reside no fato de que uma atividade só é um *hobby* porque o sujeito que o realiza se satisfaz em sua mera execução. Os sujeitos o buscam por prazer e não por dever ou por um objetivo externo, apesar de ser verdade que a relação entre prazer e dever ou entre prazer e utilidade não se excluem forçosamente. Contudo, visto que na utopia o trabalho útil seria tarefa de poucos, visto que o trabalho é uma necessidade primeira, e que esse assumiria a forma de *hobby*, o qual (dentro do ideal) deveria ser executado por todas as demais pessoas e, ainda, como o *hobby* só pode desenvolver atividades supérfluas (no sentido de não

vitais) ele, por isso, não pode reivindicar para si qualquer importância social, salvo uma de ordem psicológica.

Além disso, o fato de ter restado apenas o *hobby* como atividade a ser executada e, mais ainda, o fato de tal execução ser exigida a todos (excetuando aos poucos responsáveis para a manutenção do sistema), isso, pode-se dizer, desvaloriza aquilo que constituía o valor do *hobby*: a sua natureza supérflua. Para justificar tal desvalorização, Jonas percorre três estágios.

O primeiro trata da perda da espontaneidade do *hobby*: escolhemos executá-lo por nossa vontade, de modo que não precisamos justificar a sua execução ou não a ninguém. Exatamente por isso, ele é um contraponto ao “trabalho sério”, que é executado pelo mesmo sujeito em outra instância, sem o que ele perde seu valor lúdico. A partir do momento em que o *hobby* venha a substituir o lugar das profissões, ele passaria a ter uma rotina imposta, uma obrigação constante. Ora, toda ocupação permanente, mesmo aquelas livremente escolhidas, perdem a espontaneidade de seu exercício em face de tais exigências. Isso não quer dizer que o executor do *hobby* o faça por odiar sua profissão e que, por isso, todas elas precisam ser suprimidas. Mas, posto que tais exercícios produtivos possibilitam uma relação singular do humano com o espiritual, tal relação se rompe com a consideração de que o exercício profissional seria mera atividade laboral, similar ao que Hannah Arendt considerava ser atributos do *animal laborans*<sup>274</sup>.

O segundo refere-se à perda da liberdade, devido à necessidade de uma supervisão pública. Visto que, por conta das expensas oriundas dos vários tipos de *hobby*, o Estado, em razão da otimização dos recursos públicos, precisaria definir a quem competiria realizar cada tipo de *hobby*, desviando-se sempre dos mais frequentados ou mais caros. Isso exigiria que o Estado realizasse exames de aptidões, avaliações psicológicas, cadastramentos... Ocorre que muitos não perceberão em si nenhuma aptidão ou não sentirão necessidade de trabalhar e precisarão ser ajudados em seu processo de tomada de decisão podendo, inclusive, serem forçados. Sobre esse tipo de atuação forçada do Estado sobre o que deveria ser espontâneo,

---

<sup>274</sup> É bem verdade que, com o advento da modernidade e da perda da noção de imortalidade da vida, o homem foi lançado para dentro de si mesmo. Dessa feita, o homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro e muito menos ganhou a vida. A única coisa que lhe sobrara teriam sido os apetites e os desejos de seu corpo que ele considerava não razoáveis, por não serem passíveis de quantificação. Assim, a única coisa potencialmente imortal restante seria o próprio processo vital da espécie humana. Para que tal processo pudesse lograr êxito, tudo o que não fosse exigido pelo metabolismo com o fito de manutenção da vida seria considerado supérfluo ou, no máximo, seria tido como uma peculiaridade da espécie. Destarte, a contemplação tornou-se algo destituído de significado e a ação passou a ser concebida em termos do produzir e do fabricar, sendo esses concebidos apenas como mais uma forma de trabalho vinculada à manutenção vital, portanto, inerente à prática do *animal laborans*.

afirma Jonas: “Experimentemos imaginar uma burocracia de mil braços e mil olhos intrometendo-se na esfera da vida privada”. (JONAS, 2006, p. 327).

O terceiro refere-se à perda da realidade por seu caráter ficcional, uma vez que se trataria de um “trabalho” que apenas aparentemente possuiria alguma relevância pública. Acerca disso, nos diz Jonas (2006, p. 327): “O pior é que tudo isso não serve de nada. Funciona apenas como disfarce. Pois não há ideologia capaz de esconder dos indivíduos assim ocupados o fato de que não estão fazendo nada realmente importante”. Ou seja, todo esse teatro traz consigo um *taedium vitae* inimaginável, pois nenhuma pessoa séria se conformaria em viver sob a égide de tal fingimento. A natureza fictícia imposta a uma existência de tal modo vivida, provocaria um profundo efeito desmoralizante sobre os sujeitos.

[...] pois junto com a realidade também se confisca ao homem a dignidade humana, de modo que aquela satisfação [defendida por Bloch] corresponderia à falta de dignidade. Aqueles que valorizam a dignidade humana não deveriam desejar tal tipo de satisfação para as futuras gerações. Deveriam temê-la. (JONAS, 2006, p. 327)

Isso porque, segundo Jonas, sem necessidade não é possível haver liberdade e sem essa é impossível que haja dignidade e muitos menos responsabilidade. Ou seja, “[...] a liberdade consiste e alimenta-se do medir-se com a necessidade. [...] Sem a necessidade, a liberdade se torna vã, como a força sem resistência” (JONAS, 2006, p. 328). Mais ainda, Jonas afirma que, pela utopia marx-blochiana, perdemos de uma só vez a liberdade e a dignidade.

A partir do proposto (da sociedade do lazer), Jonas afirma que Bloch apresenta as relações inter-humanas como que depuradas, posto que a sociedade marxista estaria apta a aproveitar ao máximo as relações sociais evitando cuidadosamente a discórdia e os mal entendidos que podem resultar de tais relações. Para tanto, o que se está a dizer nas entrelinhas é que o Estado interferirá na vida privada dos sujeitos mais do que para definir qual seria a vocação e qual o papel que os sujeitos deverão desempenhar, acarretando em clara perda da liberdade e da autonomia dos indivíduos. O mais grave nesse contexto, segundo Schoefs (2009, p. 73) “[...] é que as relações inter-humanas, tal como concebidas pela teoria marxista, não conseguem devolver à sociedade a seriedade que o estabelecimento de um Estado universal de passatempo fez com que ela perdesse”<sup>275</sup> (Tradução nossa). Isso porque qualquer relação intersubjetiva pressupõe o compartilhamento de um mundo no qual se está ativo e como na

---

<sup>275</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] que les relations interhumaines telles qu'elles sont pensées par la théorie marxiste échouent à rendre à la société le sérieux que l'établissement d'un état de passe-temps universel les lui a fait perdre”. (SCHOEFS, 2009, p. 73).



sociedade marxista toda ação humana perderia sua consistência e realidade, as relações inter-humanas também seriam notadamente irreais. Seriam claramente fantasmagóricas.

Em suma, Jonas identifica quatro determinações que, em Bloch, nos permitiria vislumbrar uma sociedade de lazer universal: 1) ela deve permitir ao humano encontrar uma feliz união com o espírito; 2) deve se basear em passatempos que seriam convertidos em atividades de tempo integral; 3) as relações subjetivas nascidas em um tal tipo de sociedade deveriam devolver ao homem seriedade e consistência à sua vida; 4) tal sociedade tanto condiciona como é condicionada pela reconstrução da natureza. Dessas, ao longo de nossa discussão, vimos como Jonas desconstrói as três primeiras, resta-nos tratar da quarta.

Acerca daquele último tópico a crítica de Jonas se centra na tese marxiana relativa à humanização da natureza. Assim, o filósofo nos diz que:

[...] humanizar significa aqui o contrário para seu objeto respectivo: para o homem, uma vez que ele não está mais submetido à natureza, significa que pela primeira vez ele pode ser ele próprio; para a natureza, na medida em que ela está inteiramente subjugada ao homem, que ela não será mais ela própria. Assim, a natureza seria “humanizada” no mesmo sentido em que a nobreza feudal “nobilitava” os seus servos, ou que as raças inferiores teriam sido “arianizadas” pelas raças superiores, caso tal empreitada tivesse sido levada até o fim. (JONAS, 2006, p. 333-334).

Essa “humanização da natureza”, como se percebe, intenciona apenas a subjugação da natureza ao humano, tendo em vista sua total exploração, para satisfazer as necessidades humanas. Ou seja, “[...] a natureza humanizada é a natureza alienada de si mesma” (JONAS, 2006, p. 334). Para Bloch, a natureza humanizada não é apenas aquela subjugada pelo humano, mas aquela por ele apropriada de modo a favorecer sua liberdade e, por conseguinte, a instauração do lazer ativo. Nesse sentido, segundo a leitura de Bloch feita por Jonas, a natureza que emerge deste contato com a liberdade humana seria a mais verdadeira, se comparada com a que precede a utopia. Ambas, porém, são alienadas pelo humano uma vez que ao se “humanizar” a si próprio, o humano “naturaliza” a natureza.

Contudo, afirma Jonas, a modificação da natureza, na prática, consistiria na realização da satisfação das necessidades humanas por meio da modificação do espaço natural, fustigando-o por meio da técnica para que esse espaço produza sempre mais. Exatamente por isso Jonas (2006, p. 335. Aspas do autor) afirma: “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 homens”. Não se trata, portanto, de uma abertura da natureza em proximidade com o humano. Isso porque não há nenhum tipo de admiração, respeito, curiosidade ou amor dirigidos à natureza. Ao contrário: a natureza como tal (bruta, selvagem)

só sobreviveria se não fosse alcançada pela utopia. O ideal utópico não dignifica ou autentifica a natureza. Antes, a tem como objeto, pois se trata de uma natureza domesticada que em nada corresponde àquela que, rompendo com a mesmidade do material, se aventurou na senda do orgânico, dotando-o de liberdade e se complexificando à medida que as necessidades assim o exigissem. Ou seja, ter-se-ia uma natureza completamente alienada de si mesma em prol dos interesses humanos.

Pode-se, enfim, afirmar que após analisar se a utopia seria algo desejável ou não, Jonas conclui que, além de não desejável, ela é também irrealizável e seu fracasso se apresenta, paradoxalmente, no sucesso de suas premissas. E isso nos permite partir para o terceiro grande momento de crítica de Jonas à utopia marxista, a qual se dá a partir da análise do que Jonas considera ser duas falhas ou erros capitais da utopia marxista: o primeiro consiste em um erro ontológico; o segundo, em um erro de natureza antropológica.

O primeiro erro se plasma na discussão acerca da ontologia do “não ser ainda” de Ernst Bloch. Jonas (2006, p. 337) parte do seguinte questionamento: “como se pode conceber a ideia de que tudo o que o homem pode e ‘deve’ ser não aconteceu até agora, podendo apenas acontecer no futuro?” E afirma que isso claramente não se refere a um progresso na “natureza” do ser humano, mas na instrumentalidade e na organização coletiva de sua existência.

Por isso, Jonas questiona se aquele “homem verdadeiro” proposto pelo ideal já existiu. E afirma que a utopia radical responde que não. Mas Bloch responderia que sim, em sonho. Há, portanto, nesse último uma ontologia integral que se estende para além do humano e alcança o Ser como um todo, especificamente posto pela ontologia blochiana do “não ser ainda”.

Essa ontologia se estrutura, segundo Jonas, a partir da fórmula: “S ainda não é P”. Ou, o Sujeito ainda não é o Predicado. Onde: ser P é o que S pode e deve chegar a ser; e, enquanto S não for P, ele também não será realmente S. Essa estrutura se sustentaria no conceito de “tendência-latência”, segundo o qual pulsa em S um desejo de se realizar (chegar a ser) P, existindo aí uma teleologia secreta: o fim de S é ser P (daí a validade do sonho para a teoria). Esse “ainda não”, comparado a outras doutrinas que tratam do inacabamento do Ser, pode ser assim vislumbrado:

a) Em termos aristotélicos, o “ainda não” blochiano não significa que as coisas mutáveis guardem em suas atualizações uma dimensão de potencialidade de suas mudanças, nem que o automovimento do Ser tenha um fim imanente em si mesmo de acordo com sua natureza, ou seja, que a autorrealização da coisa se dê no horizonte das possibilidades daquela coisa, desde que as circunstâncias não a impeçam.

b) Não se assemelha ao inacabamento, tal como posto por Whitehead, em que no universo vigora uma constante abertura para o novo de tal modo que sua constante atualização prefigura seu fim.

c) Não se assemelha à enteléquia das mônadas de Leibniz, em que a sequência de autorrepresentações necessárias de uma essência se realiza efetivamente em cada fase de seu percurso.

d) Não se refere àquela propriedade expressa por Hannah Arendt de trazer ao mundo algo sempre novo, que nunca existiu, inesperado, surpreendente e, por princípio, imprevisível.

e) Por fim, não se relaciona com a ideia de futurabilidade heideggeriana, compreendida enquanto propriedade ontológica do homem, o qual se lança para o futuro sem entender que isso implique necessariamente uma superação do passado. Aliás, esse mesmo passado é encarado enquanto futuro que já aconteceu e, por isso, uma etapa preparatória que também é presente.

Na verdade, em Bloch, este apontamento para o futuro presente em sua tese do “ainda não” se mostra como uma espécie de prefiguração do justo, uma antevisão permitida pelo sonho e alcançada pela arte. Esses ganham corpo na utopia que, desse modo, assume uma função transcendente balizadora das ações. Essa função se plasma na ideologia, a qual servirá de substrato da herança cultural.

Em suma, o erro fundamental de toda ontologia do “ainda não ser”, segundo Jonas, está no fato de que o homem verdadeiro existiu desde sempre, com sua grandeza e sua pequenez, nos seus acertos e nos seus erros, no seu melhor e no seu pior, ou seja, em toda sua ambivalência. Tentar eliminar isso é o mesmo que tentar suprimir o caráter insondável de sua liberdade. É esta singularidade do humano que o torna sempre novo e diferente em cada situação, mas nunca “mais verdadeiro”. Muito menos é possível impedir que ele seja protegido dos perigos que fazem parte do seu eu. Ou seja, o “homem verdadeiro” seria aquele “vergonhosamente condicionado para se comportar e se sentir bem, adestrado para se submeter às regras” (JONAS, 2006, p. 343). Exatamente por isso Jonas afirma que, ao contrário do que propõe Bloch em seu *Princípio esperança*, o que se deveria desejar para o futuro é que toda satisfação gere uma insatisfação; toda posse, um desejo; toda paz, uma inquietude; toda liberdade, uma tentação. Esse deveria ser o sonho do “verdadeiro homem”: nutrido pelo passado, que é capaz de apresentá-lo em ato, em vez da previsão do futuro. Jonas arremata afirmando que o futuro não poderia nos dar tal homem, mas, no máximo, preservá-lo com o objetivo de uma repetição não distorcida dos humanos para garantir que continue havendo humanos e um futuro.

Quanto ao segundo erro da utopia blochiana, aquele de natureza antropológica, afirma Jonas que este consiste no fato de que o presente do homem não é “ser larva” para que venha “se tornar borboleta” apenas no futuro. Ora, o homem é plenamente habitado pela transcendência, é plena abertura e é essa característica que o fundamenta enquanto tal. Além disso, o homem não pode abrir mão de seu passado. É mediante esse que ele pode avaliar suas potencialidades (sejam elas positivas ou negativas). Trata-se de aprender com a história a fim de planejar o futuro mediante o aprendizado obtido. Nesta viagem, todos os “ainda não” que estiverem ocultos surgirão no momento em que se estiver projetando o futuro e nada garante que esse será melhor ou pior ou que aproximará mais ou menos o sujeito de seu predicado, já que o que vier proveio desse sujeito. Ou seja, a natureza do humano é ser abertura. Ele pode ser bom ou mau, ou as duas coisas ao mesmo tempo e a única condição exigida para isso reside no fato de ele ser humano.

Existe apenas o equipamento biológico-espiritual dessa “natureza” para a riqueza e a pobreza do poder ser, ambas igualmente “naturais”, com uma vantagem para a última, pois a pobreza da humanidade pode decorrer tanto de circunstâncias desfavoráveis quanto de ter sido escolhida em circunstâncias as mais favoráveis, por causa da indolência ou da corruptibilidade (pulsões verdadeiramente humanas), enquanto a riqueza exige, junto com o favor das circunstâncias, também um esforço (no mínimo, combater a indolência). (JONAS, 2006, p. 345).

Nesse sentido, é preciso abandonar a ideia de uma pré-história cujo fim seríamos nós (o presente como futuro do ontem) e que nós sejamos os meios para se chegar a um futuro definitivo (não há futuro definitivo). Por isso, afirma Jonas (2006, p. 347): “Cada ser verdadeiro diferente deverá se afirmar ou se negar por meio de sua própria evidência”.

Por fim, Jonas assume que sua crítica à utopia marxista, dada sua relação intrínseca com a tecnologia, representa uma crítica a essa última com vistas a uma antecipação de suas possibilidades extremas. Ou seja, a crítica tem como fito apresentar a ética da responsabilidade como caminho alternativo capaz de controlar o ideal do progressismo veiculado pela técnica da qual a utopia é subsidiária. Exatamente por conta disso, Jonas apresenta o *Princípio responsabilidade* como contraponto ao *Princípio esperança*. Afirma ele: “Ao princípio esperança, contrapomos o princípio responsabilidade, e não o princípio medo. Mas, certamente, o medo pertence à responsabilidade, tanto quanto a esperança”. (JONAS, 2006, p. 351).

E afirma que a esperança é condição de toda ação. É ela quem justifica o valer a pena fazer algo, ainda que se tenha receio das incertezas. Não se pode deixar-se deter por esse tipo de incerteza, mas é preciso ter coragem para assumir a responsabilidade pelo desconhecido. É certo que tal processo é permeado de temor. Uma espécie de receio e, ao mesmo tempo, de

reverência para com o que se faz, posto que a ação em questão afeta aos outros. Não se trata do medo. Esse impede o sujeito de agir e, por isso, não faz parte da responsabilidade. A qual é entendida aqui como “[...] o cuidado reconhecido como obrigação em relação a um outro ser, que se torna ‘preocupação’ quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade”. (JONAS, 2006, p. 352. Aspas do autor).

### 3.4.2 A crítica jonasiana acerca das vantagens e desvantagens do sistema liberal

De início, convém reiterar o que dissemos anteriormente: Jonas não estabelece uma distinção entre o sistema econômico capitalista liberal e as formas de governo democráticas. Ao contrário, os entende enquanto correlatos. Nesse sentido, concordamos com a crítica realizada por Virgínie Schoefs (2009, p. 91):

Jonas identifica a democracia com o capitalismo e às vezes chega a reduzi-la ao capitalismo desenfreado, movido apenas pela vontade de lucro, e infere dessa identificação que os governos democráticos são incapazes de enfrentar o perigo do progresso tecnológico<sup>276</sup>. (Tradução nossa)

Dito isso, procederemos com as considerações críticas apresentadas por Jonas contra o capital (o que não é tão extenso, nem tão sistemático quanto sua crítica feita ao marxismo) e, por derivação, observaremos as críticas direcionadas à democracia. Por fim, esboçaremos um breve quadro comparativo em termos de vantagens e desvantagens entre o sistema socialista-marxista e o sistema capitalista-liberal-democrático.

Como já foi dito, Jonas tece uma série de críticas ao modelo liberal-capitalista-democrático, a começar pelo fato desse modelo valorizar o lucro e propor um ideário progressista no âmbito da técnica a fim de satisfazer a avidez econômica e de poder das corporações financeiras, industriais e tecnológicas. Contudo, é inegável a vitória desse modelo sobre o socialismo marxista. Essa, por sua vez, não implica em dizer que o modelo liberal-democrático esteja mais apto para lidar com o perigo tecnológico do que seu adversário. Jonas apresenta um certo grau de ceticismo acerca da capacidade dos governos democráticos e

---

<sup>276</sup> O texto em língua estrangeira é: “Jonas identifie la démocratie au capitalisme et va parfois jusqu'à la réduire à un capitalisme débridé, mû seulement par la volonté de profit et il déduit, de cette identification, que les gouvernements démocratiques sont inaptes à faire face au danger de l'avancée technologique”. (SCHOEFS, 2009, p. 91)

representativos de assumirem a responsabilidade pelas gerações futuras, e apresenta quatro características dessas formas de governo que justificariam tal ceticismo.

A primeira, refere-se ao fato de que tais governos são orientados para a satisfação de interesses próximos e imediatos, em detrimento de outros distantes e futuros, conforme se nota na seguinte passagem:

Não se segue, porém, que nossa democracia atual, com seu sistema eleitoral a cada quatro anos, se mostrará melhor a longo prazo, quero dizer, no sentido de que realmente teria os meios para evitar a ameaça de uma crise mundial. Não está realmente caminhando para essa direção, mas sim em direção à satisfação de interesses cotidianos e próximos. Isso significa simplesmente que o eleitor sente que suas ocupações e a manutenção de seu padrão de vida no futuro próximo são mais importantes do que o futuro do planeta. Portanto, é bastante claro que os interesses de curto prazo se sobrepõem às obrigações de longo prazo no momento. (JONAS, 2017b, p. 78. Tradução nossa)<sup>277</sup>.

Na passagem acima já encontramos também a segunda característica inerente às democracias que Jonas utiliza para justificar o seu ceticismo acerca das mesmas: são constituídas por governos eleitos para períodos muito curtos de tempo, o que não incentiva a formulação de políticas de longo prazo ou mesmo uma reflexão mais acurada e profunda acerca do futuro da humanidade. E, infelizmente, segundo Jonas (2017b, p. 90), a máxima que impera nessa seara é a de que “depois de nós o dilúvio”<sup>278</sup>. Ou seja, nossos interesses vêm primeiro e, se os espaços de tempo de mandatos governamentais são curtos, então que sejam utilizados para atender aos nossos interesses.

A terceira característica consiste no fato de tais formas de governo serem movidas pela lógica do mercado e da livre iniciativa. Jonas nos diz que “Em uma sociedade de livre iniciativa e de livre mercado, ou seja, em sociedades democráticas e liberais, é extraordinariamente difícil imaginar que possamos parar” (JONAS, 2017b, p. 118. Tradução nossa)<sup>279</sup>. De fato, é deveras difícil vislumbrar como uma sociedade movida por tal lógica e valores possa decidir parar por si só esta corrida desenfreada e dedicar tempo para refletir sobre o uso das inovações tecnológicas e o futuro das gerações vindouras.

---

<sup>277</sup> O texto em língua estrangeira é: “Il ne s'ensuit pas pour autant que notre démocratie actuelle, avec son système d'élection tous les quatre ans, que cette démocratie plébiscitaire se révéle meilleure à long terme je veux dire au sens où celle aurait effectivement les moyens d'éviter la menace d' une crise mondiale. Elle ne s' Oriente pas véritablement dans cette direction. mais bien plutôt vers la satisfaction des intérêts quotidiens et proches. Il en résulte tout simplement que l'électeur estime que ses occupations et le maintien de son niveau de vie dans les proches années sont plus importants que avenir de la planète. Il est donc tout à fait clair que les intérêts à court terme l'emportent pour l'instant toujours sur les obligations lointaines”. (JONAS, 2017b, p. 78).

<sup>278</sup> O texto em língua estrangeira é: “Après nous le déluge”. (JONAS, 2017b, p. 90).

<sup>279</sup> O texto em língua estrangeira é: “Dans une société de libre entreprise et de marché libre, c'est-à-dire dans des sociétés démocratiques et libérales, il est extraordinairement difficile d'imaginer qu'on puisse s'arrêter”.

No entanto, Jonas observa algum progresso na evolução das democracias liberais: há segundo ele uma espécie de socialização do capitalismo<sup>280</sup>. Por isso, afirma que:

Ainda assim, o Estado moderno já alcançou uma espécie de prosperidade, que é acompanhada por um pesado aparato social. Depois de um período extremamente selvagem de expansão e pura competição individualista, as coisas evoluíram para um certo socialismo. Já entraram em jogo forças políticas que de certa forma limitam o que é chamado de livre empreendimento<sup>281</sup>. (JONAS, 2017b, p. 156. Tradução nossa)

A última consideração crítica centra-se no fato de que nas democracias, como não poderia deixar de ser, o poder emana do povo, o que implica em dizer que em última instância são as multidões que decidem através de seus representantes eleitos. Isso em si não se configura enquanto problema, posto que o que está em jogo neste caso não é a verdade e, ainda que o fosse, é preciso ter clareza que essa também se erige a partir do consenso coletivo. O problema está no fato de que, nesta situação, apenas os interesses dos que participam do processo são levados em conta, não há *lobby's* a favor dos ausentes, neste caso, das gerações futuras, dos herdeiros das consequências (positivas ou negativas) de nossas ações presentes. Ou, como diz Jonas (2006, p. 64):

Mas o “futuro” não está representado em nenhuma instância; ele não é uma força que possa pesar na balança. Aquilo que não existe não faz nenhum *lobby*, e os não nascidos são impotentes. Com isso, os que lhes devem prestar contas não têm por ora nenhuma realidade política diante de si no processo de tomada de decisão; quando aqueles puderem reivindicá-la, nós, os responsáveis, não existiremos mais.

Conforme se dá a notar, ambos os sistemas político-econômicos padecem de falhas estruturais poderosas. Jonas afirma que ambos, da forma como estão, seriam incompatíveis com a implementação de uma política pautada no princípio da responsabilidade tal como ele formulou.

---

<sup>280</sup> Tal consideração é, certamente, aberta a críticas, posto que este mesmo modelo econômico gerou e continua a gerar bolsões de pobreza em torno do planeta, de modo que parece indicar que os menos abastados dele participam apenas como subsidiários ou como consumidores (na maioria das vezes do refugo) daquilo que o fetiche produzido veicula. De qualquer modo, parece-nos que a mesma lógica marxiana de que os senhores detentores dos meios de produção (hodiernamente os senhores do capital financeiro especulativo) são os verdadeiros agentes do capital – e isso se limita a um clube seletivo – parece-nos em voga. Entendemos que a fala de Jonas, no contexto em questão, refere-se tão-somente a uma certa analogia estabelecida entre o capital nascente e a forma como o mesmo hoje se apresenta.

<sup>281</sup> O texto em língua estrangeira é: “Toujours est-il que l'Etat moderne est d'ores et déjà parvenu à une sorte de niveau de prospérité qui s'accompagne d'un lourd appareil social. Au terme d'une époque extrêmement sauvage d'expansion et de pure concurrence individualiste, les choses ont évolué vers un certain socialisme. Des forces politiques sont déjà entrées en jeu qui limitent quelque peu ce qu'on appelle la libre entreprise”. (JONAS, 2017b, p. 156).

Mas haveria alguma saída para a situação? Uma vez que Jonas se dispõe a refletir apenas sobre os regimes socialistas e as democracias-liberais-capitalistas e, ao que tudo indica, ambas falham miseravelmente em sua análise, qual seria a solução? Jonas de fato afirma não possuir uma bala de prata que viesse a resolver ou dirimir tal problema. Contudo, cremos que se levarmos em conta o que o filósofo apresentara em termos de caminhos de ação para a civilização tecnológica e a partir de um contraponto entre os dois sistemas político-econômicos, seja possível encontrarmos um norte, um ponto para onde rumar. Procederemos com a segunda proposição e deixaremos a primeira para o tópico seguinte.

Quanto a uma possível compossibilidade<sup>282</sup> entre os dois sistemas político-econômicos, de início, convém apresentarmos sinteticamente um esboço do que fora traçado por Jonas. Para tanto, apresentaremos dois quadros em que, sinteticamente, Jonas apresenta as vantagens e desvantagens de cada um dos sistemas para, por fim, apresentar suas conclusões a respeito dos mesmos.

Quadro 3 – Estado Democrático-liberal-capitalista X Contrário de um Estado Democrático-liberal-capitalista.

ESTADO DEMOCRÁTICO-LIBERAL-CAPITALISTA	CONTRÁRIO DE UM ESTADO DEMOCRÁTICO-LIBERAL-CAPITALISTA
Estado de Direito	Estado arbitrário
Igualdade perante a lei	Defesa da desigualdade (seja por nobreza hereditária ou por posição de comando)
Direito por mérito	Direito por herança
Livre acesso ao direito por todos	Acesso ao direito para privilegiados
Direito de participar das decisões da coisa pública	Transferência de tal direito para gestores oficiais
Diversidade individual	Homogeneidade coletiva
Tolerância mútua	Conformidade forçada

Fonte: JONAS, 2006, p. 279

Este quadro apresenta as aparentes vantagens de um sistema liberal sobre as demais formas de organização político-econômicas. De fato, Jonas (2006, p. 278-279) assim o afirma quando diz:

Seria necessário reconhecermos (certamente com o preconceito ocidental ao nosso lado) que, em todos os terrenos das atividades humanas, um sistema liberal, desde que possa se defender de seus excessos, é preferível por motivos morais a um sistema não-libre, mesmo quando este último possa atender melhor, ou de forma mais segura, a muitos interesses importantes dos homens.

<sup>282</sup> Quando duas realidades não são mutuamente exclusivas e, portanto, passíveis de coexistirem na concretude.



Contudo, Jonas apresenta um outro quadro sintético a fim de nos chamar a atenção para aquela compossibilidade acima sugerida.

Quadro 4 – Estado de bem-estar social X Estado individualista.

ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL	ESTADO INDIVIDUALISTA
Segurança pessoal e pública	Estado de insegurança
Solidez da ordem	Frouxidão
Obediência à lei	Convite à infração
Polícia e justiça boas	Polícia e justiça ineficazes
Satisfação das necessidades físicas para todos	Permite a miséria e a privação por caprichos do jogo econômica
Repartição do produto social regulada de forma pública	Repartição resultante da competição empresarial desenfreada.

Fonte: JONAS, 2006, p. 280.

Nesse quadro, percebemos que Jonas aponta para uma narrativa em que o Estado de bem-estar social (portanto, de natureza socialista) seja melhor do que aquele de cunho individualista (portanto, liberal). Porém, muitos dos bens positivos deste quadro só são possíveis de serem alcançados às custas dos bens positivos presentes no quadro anterior e vice-versa. Ou seja, faz-se necessária uma compensação mútua oriunda das concessões entre estes extremos aparentemente irreconciliáveis. Especialmente porque, segundo Jonas (1981, p. 429. Tradução nossa) “Não precisamos escolher entre estas abstrações. Pois nossa preocupação aqui não é o que os sistemas públicos pensam de si mesmos ou como são pensados, mas que efeitos produzem”<sup>283</sup>. Essa fala se opõe claramente ao que Virgínie Schoefs (2009, p. 89)<sup>284</sup> aponta quando afirma que Jonas não nos deixa escolhas ao limitar sua análise aos dois regimes. Ao que nos parece, Jonas apresenta sim uma espécie de saída, ainda que não esteja clara e bem desenvolvida. Trata-se de uma via alternativa pautada naquilo que os dois modelos possuem de melhor e que seja capaz de compatibilização.

<sup>283</sup> O texto em língua estrangeira é: “We need not choose between these abstractions. For our concern here is not what public systems think of themselves or how they are thought of, but what effects they produce”. (JONAS, 1981, p. 429).

<sup>284</sup> A pensadora afirma que “Jonas desacreditou o capitalismo e o marxismo”. Ou seja, condenou as duas formas de governo entre os quais era preciso decidir. Mais adiante, afirma: “Jonas s'est lui-même condamné à une impasse en affirmant que c'est uniquement entre le marxisme et le capitalisme que l'on avait à se décider”. “Jonas se condenou a um beco sem saída, dizendo que só entre o marxismo e o capitalismo é que se tem de decidir” (SCHOEFS, 2009, p. 89. Tradução nossa). É bem verdade que na obra em questão ela escapa de um suposto pessimismo que poderia resultar a partir de tais considerações. Na verdade, ela busca apresentar como a obra de Jonas nos aponta para caminhos capazes de orientar nossa ação (ético-política) de modo a nos ajudar a construirmos um norte para onde rumar, suplantando o fantasma da tirania e dando vasão a um viés democrático.

### 3.5 Uma via alternativa? Sobre uma possível compossibilidade norteada pelo *Princípio Responsabilidade* a partir do *Municipalismo Libertário* de Murray Bookchin

O pensamento de Jonas, conforme entendemos, parece nos conduzir, paradoxalmente, a uma forma de utopia em que a democracia liberal seja compatível com parte dos ideais socialistas. Isso atentaria contra a crítica jonasiana à utopia marxista? Cremos que não. Ao que nos parece o cerne da crítica jonasiana à utopia marxista concentra-se na sua rejeição à historicidade, negando a validade do passado e do presente em favor do futuro; ao seu caráter antropocêntrico, subjugando toda a natureza em favor daquele estado idílico do lazer perpétuo, e, por fim, à defesa de uma ontologia humana radicada numa imagem ideal de ser humano que só se efetivará no porvir, o que torna descartável (porque inferior àquele ideal) todo o humano do passado e do presente.

A democracia liberal, como vimos, prima por um estado de bem-estar social, pautado no Estado de direito, na valoração da isonomia em âmbito jurídico, o que implica na aplicação do direito por mérito e no livre do direito a todos que, igualmente, podem participar das decisões da coisa pública. Além disso, preza pela diversidade individual e pela tolerância mútua. É certo que todas essas características enfrentam, também, adversidades. É a democracia liberal profundamente imediatista, pouco se interessando com as gerações futuras, desde que saciados os interesses dos eleitores do presente. É marcada pela concorrência o que quase sempre resulta não na escolha dos melhores, mas nos mais bem cotados pelo capital (que, ao fim e ao cabo, em termos práticos, termina ditando as regras e escolhendo seus prediletos, salvo raras exceções). Além de fomentar aquela ideia de progresso no âmbito da técnica, ainda que, no âmbito político, tende a conservar os poderes políticos das elites dominantes.

De qualquer modo, a compossibilidade entre os dois sistemas se daria a partir da construção de uma espécie de marxismo sem utopia aliado a um estado que defenda a liberdade dos sujeitos visto ser ela condição necessária tanto para a responsabilidade quanto para a dignidade humana propriamente dita. Apesar de, em situações extremadas, defender a possibilidade de renúncia temporária de parte das liberdades individuais em favor da sobrevivência da coletividade, em *Pour Une Éthique du Futur*, Jonas (1998b, p.114. Tradução nossa) afirma:

Não violamos, ao admitir a tirania como alternativa à aniquilação física, o princípio estabelecido por nós mesmos, a saber: que o como da existência não precisa suprimir o seu porquê? Nós podemos, no entanto, fazer esta concessão assustadora ao primado

da sobrevivência física, na convicção de que a *capacidade ontológica* da liberdade (que é inseparável da essência do homem) não se deixa realmente apagar [ou extinguir], mas apenas temporariamente se retirar do espaço público<sup>285</sup>.

Trata-se de uma medida desesperada em uma situação extrema. E é exatamente para que não se chegue ao ponto de exigir da liberdade tamanho sacrifício que Jonas apresenta seu diagnóstico e aponta a necessidade de inserção da responsabilidade como princípio norteador das ações políticas. Assim nos diz o filósofo:

Uma vez me referi neste contexto ao “princípio ameaçador da tirania”, que, ao invés de ser interpretado como um alerta de minha parte, foi interpretado em termos de uma recomendação, ou seja, na verdade como se eu estivesse defendendo a ideia de uma ditadura necessária para controlar nossos problemas. Na verdade, eu quis dizer que, em situações extremas, não há espaço para os processos decisórios complexos da democracia, e essa é a razão pela qual precisamos ter certeza de que tal situação não pode acontecer<sup>286</sup>. (JONAS, 2017b, p. 186. Aspas do autor. Tradução nossa).

Nesse sentido, Jonas é taxativo ao afirmar que a liberdade biológica do homem, que ele partilha com os demais seres vivos não pode desaparecer com ele, mas sua liberdade política que é sua especificidade e, portanto, uma expressão rara de sua manifestação na história pode, sim, desaparecer por sua culpa.

Entretanto, o cerne de uma possibilidade entre liberalismo e um suposto socialismo sem utopia não se centraria na discussão acerca da forma tirânica a ser assumida ou não, posto que esta, como dito, seria a saída extrema e posto que a liberdade é, segundo Jonas, um dado ontológico. Tampouco se situaria no liberalismo tal como assumido pelo capital. O conceito de “liberal” aqui assumido é aquele oriundo do iluminismo em defesa das liberdades individuais. Trata-se de ter tal liberdade como princípio central. E, como vimos que a liberdade sem responsabilidade se anula, assim como o poder sem algo que lhe resista, essa liberdade por nós defendida, precisa ser ladeada pela responsabilidade (aqui assumida tal como Jonas a delinea). Reiteramos que o termo, aqui, não se coaduna com aquele assumido pelo capital em que a noção

---

<sup>285</sup> O texto em língua estrangeira é: “Ne violons-nous pas, en admettant la tyrannie comme une alternative à l’anéantissement physique, le principe établi par nous-mêmes : à savoir que le comment de l’existence n’a pas à supprimer son pourquoi ? Nous pouvons faire néanmoins cette effrayante concession au primat de la survie physique, dans la conviction que la *capacité ontologique* de la liberté (elle qui est inséparable de l’essence de l’homme) ne se laisse pas vraiment effacer, mais seulement bannir temporairement de l’espace public”. (JONAS, 1998b, p.114).

<sup>286</sup> O texto em língua estrangeira é: “J’ai évoqué un jour dans ce contexte le ‘spectre menaçant de la tyrannie’, propos qui, au lieu d’être interprété comme un avertissement de ma part, l’a été en termes de recommandation, c’est-à-dire en fait comme si je défendais l’idée d’une dictature nécessaire pour maîtriser nos problèmes. En réalité, je voulais dire que, dans des situations extrêmes, il n’y a pas de place pour les processus de décision complexes de la démocratie, et telle est la raison pour laquelle nous devons faire en sorte qu’une telle situation ne puisse pas se produire”. (JONAS, 2017b, p. 186).

de liberal assumiu uma conotação eminentemente econômica, subtraindo o real sentido do termo. Trata-se de reaver o sentido original do termo e, uma vez ressignificado, aplicá-lo como princípio vinculado à ideia de valoração das liberdades individuais e coletivas no âmbito da esfera pública, emancipando os sujeitos das amarras do Estado e do capital, outorgando-lhe poder e responsabilidades correlatas para tomadas de decisões políticas.

Por isso, o tom de tal possibilidade residiria, a nosso ver, naquilo que Murray Bookchin nomeou de *Municipalismo Libertário*. Ao nosso ver, esse modelo de governança permitiria alcançar aquele tipo de *poder responsável* que nomeamos como terceira forma de poder, além de viabilizar que a proposta da responsabilidade se espraie e alcance, além de círculos herméticos de poder (político e técnico), a todo o povo; por fim, tendo a responsabilidade alcançada a todo o povo (especialmente as comunidades diretamente afetadas) e, como que atravessando como um fio de Ariadne a todas as instituições e organismos de governança, a formulação de políticas públicas centradas em tal princípio se tornaria mais viável.

O *municipalismo libertário* é uma corrente teórica vinculada ao espectro anarquista e foi formulada pelo estadunidense, Murray Bookchin. O municipalismo libertário é o nome do processo que visa recriar e expandir a esfera política democrática como esfera de auto-governo comunitário. Por este motivo, o ponto de partida para este processo deve ser a própria comunidade. Bookchin entende que é a partir do município que os indivíduos podem se transformar de mônadas isoladas em cidadãos que se reconhecem entre si. Um espaço onde podem criar instituições políticas que conduzam uma ampla participação comunitária e a mantenham de forma continuada e, assim, recuperar e estender o poder que o Estado usurpou tanto dos cidadãos quanto do município. Nas palavras de Janet Biehl e Murray Bookchin (2009, p. 6-7):

Em suma, o municipalismo libertário visa reavivar as possibilidades latentes nos governos locais existentes e transformá-los em democracias diretas. O seu objetivo é descentralizar estas comunidades políticas para que se situem à escala humana e se adaptem ao seu ambiente natural. Visa recuperar as práticas e qualidades de cidadania para que homens e mulheres possam coletivamente assumir a responsabilidade de governar as suas próprias comunidades, de acordo com uma ética de partilha e cooperação, em vez de dependerem de uma “elite”. Uma vez criadas as democracias diretas, os municípios democráticos podem juntar-se em confederações que podem desafiar o capitalismo do Estado-nação e conduzir-nos a uma sociedade anarquista, ecológica e racional.<sup>287</sup> (Aspas do autor. Tradução nossa).

<sup>287</sup> O texto em língua estrangeira é: “De forma breve, el municipalismo libertario pretende reanimar las posibilidades latentes en los gobiernos locales ya existentes y transformarlos en democracias directas. Aspira a descentralizar estas comunidades políticas para que sean de escala humana y estén adaptadas a su entorno natural. Pretende recuperar las prácticas y cualidades de la ciudadanía para que hombres y mujeres puedan

Esse modelo político e de governança pretende alterar nossos modos de relações intersubjetivas, econômicas e a relação homem-natureza, por meio da validação das comunidades (ou municípios) como núcleos autênticos e legítimos de deliberação política e econômica, rechaçando o modelo de governança centralizado sob a forma de Estado-nação profundamente marcado pela ação do capital. No campo das relações intersubjetivas, entende que nossos relacionamentos são profundamente baseados na conquista e na dominação, na hierarquia e no poder. Todas essas formas de relacionamentos reverberam em nosso modo de nos relacionarmos com a natureza. Desse modo, o municipalismo libertário, por meio de sua “ecologia social” entende que é preciso superar aquela dicotomia entre natureza e sociedade, pois, segundo Bookchin (2015, p. 42):

Os seres humanos sempre permaneceram enraizados em sua história biológica evolutiva, a qual podemos chamar de “natureza primeira”; porém, eles produzem uma característica natureza social própria, a qual podemos chamar de ‘natureza segunda’. A segunda natureza humana é eminentemente uma criação da evolução orgânica da “natureza primeira”<sup>288</sup>. (Tradução nossa. Aspas do autor).

Como a fonte primária de dominação da natureza radica-se na dominação imposta de um humano sobre outro, a partir dessa elaborou-se a imagem de um mundo natural estruturada em uma cadeia hierárquica do ser em que, no cume, se encontra o humano dominador. Esta dicotomia, segundo Bookchin foi ampliada pela ideia moderna de Estado-nação e amplificada pelo capitalismo. A partir disso, a ideia de isonomia pautada na justiça foi substituída pela ideia de padronização do mercado. Todos somos iguais como compradores e vendedores, desde que tenhamos as condições concretas de participar desse jogo, os que não as tem são simplesmente considerados como irrelevantes ou como peças utilizáveis no sistema produtivo. Os laços comunitários foram dissolvidos e os homens monádicos substituíram os homens coletivos; a relação de intercâmbio comercial substituiu os laços de parentescos ou de proximidade em favor do bem comum (conceito já aqui disposto quando abordamos a noção de ação em Aristóteles). Desse modo, o que unifica a humanidade no mercado burguês é a competição, pautando um

---

asumir colectivamente responsabilidades para gobernar sus propias comunidades, de acuerdo con una ética de compartir y cooperar, antes que depender de una ‘elite’. Una vez hayan sido creadas las democracias-directas, los municipios democráticos podrán unirse en confederaciones que podrán presentar un desafío al capitalismo del Estado-nación y conducirnos a una sociedad anarquista, ecológica y racional”. (BIEHL; BOOKCHIN, 2009, p. 6-7).

<sup>288</sup> O texto em língua estrangeira é: “Los seres humanos siempre permanecerán enraizados en su historia biológica evolutiva, la cual podemos llamar ‘naturaleza primera’; pero ellos producen una característica naturaleza social humana propia, a la cual podemos denominar ‘naturaleza segunda’ [...] la segunda naturaleza humana es eminentemente una creación de la evolución orgánica de la naturaleza primera”.

antagonismo hiperbólico de todos contra todos. Ou seja, vigora a lei do “devore ou seja devorado”. E, nesta lógica, toda a disposição individual e das organizações políticas é posta a serviço da manutenção não dos indivíduos (ou da natureza), mas dos meios produtivos, esvaindo, assim, o papel político propriamente dito do humano enquanto ser racional capaz de tomada de decisões na esfera pública, transformando-o em dados inseridos na mecânica produtiva alimentadora do sistema político e econômico.

Isso, por certo, é uma forma violenta de alienação. Tal alienação dos sujeitos não apenas foi ampliada pelo capital, mas é *causa sine qua non* do mesmo, já que o lucro se torna, dentro dessa lógica, uma causa em si. E, para atingir essa meta, o capital em conjunto com o Estado-nação (ou com o poder centralizado, concentrado nas mãos de uma elite que se autorrepresenta) levou o desenvolvimento das forças técnicas ao seu posto mais elevado. Ora, uma sociedade baseada no lucro pelo lucro é inerentemente anti-ecológica<sup>289</sup>, pois é predatória, hierarquicamente estruturada e o único valor que reconhece é aquele que a conduz ao lucro (e, assumindo o realismo maquiavélico de *O Príncipe*, pautada numa ética própria). Uma sociedade pautada num sistema assim disposto devorará, literalmente, à natureza e a questão aqui, segundo Bookchin, não é de “se”, mas de “quando”. Por isso, afirma o autor, precisamos criar uma sociedade ecológica, não apenas porque ela é desejável, mas porque é desesperadamente necessária.

A composição dessa nova sociedade proposta por Bookchin tem o município como seu núcleo, formando o que ele chama de “ecocomunidades”. Tais comunidades ecológicas se estruturam a partir de uma relação harmônica entre campo e cidade, da fusão entre trabalho físico e intelectual, indústria e agricultura e é sustentada por um novo tipo de tecnologia que seja mais versátil e capaz de produção em menor escala, que favoreça a produção de artefatos não poluidores ou não-contaminantes facilmente recicláveis, o que viabilizaria a redução da produção de dejetos sólidos criados por nossas cidades gigantescas. Tal forma de organização política e econômica seria governada a partir de uma democracia direta pautada na não hierarquia, na superação do antagonismo entre sexo, idade e classes econômicas, compondo o que Bookchin (2015, p. 128) chama de “ecotopia”.

De qualquer modo, o municipalismo libertário advoga: o município (ou a comuna, ou a cidade) como núcleo político fundamental, pautado numa democracia direta e não-hierárquica,

---

<sup>289</sup> Convém que se diga que Bookchin (2015, p. 103) prefere o termo “ecologia” a “ambientalismo”. Entende que o termo ambientalismo possui uma conotação instrumentalista na qual a natureza é vista como um habitat passivo, uma aglomeração de objetos externos e de insumos energéticos que devem ser utilizados livremente pelos humanos. O termo ecologia, por sua vez, possui uma noção mais ampla e envolve uma ideia relacional simbiótica entre humano e natureza que não pode ser mensurada a partir das leituras físico-mecânicas de Galileu.

o que requer a eliminação do poder centralizado do Estado-nação; para que aquela democracia direta se efetive é necessário que os indivíduos passem por um processo formativo (lento e gradativo) que seja holístico, tal como a *paideia* grega, a fim de que possam eles reaver o protagonismo decisório na esfera pública, assumindo o autogoverno como valor inalienável; neste processo formativo, a concepção de cidade (ou município) assume conotação central, reabilitada como a noção de *polis* e não de *urbano*<sup>290</sup>; sustenta que tal modelo de autogestão é incompatível com o modelo econômico capitalista, por considerá-lo antiético<sup>291</sup>, mantenedor das estruturas do Estado-nação e incompatível com uma relação sadia entre humano e natureza; propõe, por fim, um sistema confederado de municípios para que esse façam frente à ideia hegemônica de Estado-nação. Tal confederação não usurparia o poder dos municípios, antes os teriam como pressupostos para sua existência, o que requereria o reconhecimento da autonomia das deliberações dos mesmos.

É importante que se diga que a descentralização proposta por Bookchin afeta, também, às próprias cidades, isso dependerá do seu tamanho. Cidades muito grandes, por exemplo, não favoreceriam aquele tipo de democracia direta por ele proposto. Por isso, essas deveriam conceder poderes decisórios aos bairros ou a seus núcleos populacionais. As decisões ali tomadas deveriam ser consideradas nas assembleias dos municípios compostas por delegados daqueles núcleos urbanos que teriam a tarefa precípua e única de serem porta-vozes do que foi deliberado, mesmo porque os bairros não são micro-municípios. A intenção é favorecer um despertar cultural dos cidadãos centrado na assunção da livre democracia como valor central.

Há que se deixar claro, ainda, que o municipalismo libertário não advoga o isolamento completo do município. Isso seria fatal à teoria, pois implicaria na ausência de intercâmbio cultural, material e de riquezas. Até porque os problemas ambientais ou de outras naturezas

---

<sup>290</sup> Bookchin tem com central o esclarecimento e a diferenciação desses dois conceitos. Para ele, a ideia de município, hoje assume mais a conotação de *urbano* do que *polis*. Afirma que a ideia de *polis* é mais adequada ao municipalismo libertário por ele proposto, pois volta-se mais para uma concepção associativa de indivíduos interessados na autogestão e, portanto, capazes de deliberarem ativa e livremente em uma forma de democracia direta nos processos decisórios. Por *urbano*, entende o caráter físico-estrutural das cidades: seus prédios, estradas, praças, parques e demais estruturas que compõem um determinado espaço geográfico. O problema, segundo Bookchin, é que a ideia de município foi cooptada pelo Estado-nação e este, para manter o poder centralizado das elites que os dominam, subverteu a ideia de cidade na de urbano. Desse modo, a cidade passou a ser compreendida como o espaço urbanizado e não a esfera pública nuclear (já que a família é a esfera nuclear em âmbito privado) de convivência mútua composta por indivíduos livres que deliberam de maneira direta, livre e democraticamente, compondo, assim, um núcleo político-institucional de direito próprio.

<sup>291</sup> O municipalismo o considera antiético porque : 1) não apenas permite, mas defende a tese de que poucos vivam com os maiores privilégios às custas da exploração do trabalho alheio; 2) advoga que todos devam trabalhar para consumir sem, contudo, ofertar trabalho digno a todos ; 3) restringe a alimentação de qualidade (em muitos casos até as de baixa qualidade), a saúde e a moradia a poucos ; 4) à grande massa se destinam as migalhas das benesses que são claramente destinadas aos que possuem poder aquisitivo; 5) se pauta em princípios que, em vez de favorecer à solidariedade e à cooperação mútua, centram-se na competitividade, na concorrência a partir da máxima do “crescer ou morrer”.

como de saúde pública (em casos de endemias ou pandemias, por exemplo) não reconhecem barreiras municipais ou regionais. Exatamente por conta disso, Bookchin propõe uma forma específica de confederalismo.

Como a solidariedade é uma virtude exaltada pelo municipalismo libertário, essa solidariedade não se daria apenas no plano individual mas, também, no campo inter-municipal. Esta cooperação organizada emanaria da interdependência das próprias municipalidades democratizadas, especialmente no que se refere à sua vida econômica, às questões ecológicas e aos assuntos referentes aos direitos humanos. Essa interdependência seria institucionalizada na forma de conselhos e assembleias sendo os primeiros compostos por delegados temporários<sup>292</sup>, posto que seria uma função rotativa, cujo fim é ser, como dito, porta-voz das assembleias dos núcleos de base mantendo ativa, assim, a validade da democracia direta. De maneira geral, acerca disso, Biel e Bookchin (2009, p. 109) afirmam que:

Uma confederação é uma rede na qual várias entidades políticas se associam para formar um todo maior. Embora no processo de confederação se forme uma entidade maior, as entidades menores não se dissolvem nela ou desaparecem. Pelo contrário, mantêm a sua liberdade e identidade e a sua soberania, mesmo quando se confederam<sup>293</sup>. (Tradução nossa).

Essas confederações teriam bases regionais para coordenar assuntos transmunicipais ou regionais. Tais confederações institucionalizariam a interdependência entre as comunidades (ou

---

<sup>292</sup> Pode-se objetar a isso afirmando que o Estado-nação já se organiza na forma de assembleias legislativas compostas por representantes regionais. Entretanto, Biel e Bookchin (2009, p. 109) afirmam que: “En lugar de un gobierno central, con una asamblea legislativa que vota para aprobar o rechazar leyes, una confederación acostumbra a verse encarnada en un congreso de delegados que coordina las políticas y prácticas de las comunidades miembros. En un gobierno municipalista libertario, las municipalidades darían forma a estas confederaciones enviando delegados. Estos delegados no serían representantes; es decir, su finalidad no sería establecer políticas o leyes en nombre de los supuestamente ignorantes miembros de su comunidad y de la forma que ellos imaginaran beneficiosa para los demás. En lugar de eso, los delegados serían nombrados por la gente de su asamblea municipal para llevar a cabo sus deseos”. Em livre tradução: “Em vez de um governo central, com uma assembleia legislativa que vota para aprovar ou rejeitar leis, uma confederação é geralmente encarnada num congresso de delegados que coordena as políticas e práticas das comunidades membros. Num governo municipalista libertário, os municípios dariam forma a estas confederações enviando delegados. Estes delegados não seriam representantes; ou seja, o seu objectivo não seria estabelecer políticas ou leis em nome dos membros supostamente ignorantes da sua comunidade e da forma que imaginavam ser benéfica para os outros. Em vez disso, os delegados seriam nomeados pela população da sua cidade reunida para realizar os seus desejos”. Ainda segundo Biel e Bookchin eles não teriam a permissão para tomar decisões sem as instruções específicas de sua municipalidade. Mais adiante (BIEL; BOOKCHIN, 2009, p. 113), reitera: “[...] los delegados tendrían órdenes estrictas de votar de acuerdo con los deseos de sus municipalidades de origen, que les darían instrucciones rigurosas por escrito”. Em livre tradução: “[...] os delegados estariam sob ordens estritas de votar de acordo com os desejos dos seus municípios de origem, que lhes dariam instruções rigorosas por escrito. Não seriam autorizados a tomar decisões políticas sem instruções específicas do seu município”.

<sup>293</sup> O texto em língua estrangeira é: “Una confederación es una red en la que varias entidades políticas se asocian para formar un conjunto mayor. A pesar de que en el proceso de confederación se forma una entidad mayor, las entidades más pequeñas no se disuelven en ella ni desaparecen. Al contrario, mantienen su libertad e identidad y su soberanía incluso cuando se confederan”.



municípios) sem, contudo, privá-las de suas liberdades e soberanias. Aqueles delegados seriam enviados para manifestar as intenções deliberadas pela comunidade a nível federal. Esses delegados, em conjunto com os demais delegados confederados (reunidos sob a forma de congresso de delegados), teriam a função de buscar objetivos comuns e dirimir as divergências que pudessem surgir entre os organismos federados a partir das diretrizes estritas emitidas pelas assembleias municipais. Tal conselho, dito isso, teria a função eminentemente administrativa<sup>294</sup>, com o propósito de coordenar e executar as políticas formuladas pelas assembleias municipais. Aqui, fica claro que Bookchin estabelece uma clara distinção entre fazer política e administrar. A política, em sentido estrito, é aquela ação realizada na base (que também administra no âmbito de suas condições estruturais e aqui adentra a dinâmica da expertise, ou seja, os *experts* atuariam na exposição de temas/problemas a eles pertinentes e, uma vez deliberado, se escolheriam os *experts*<sup>295</sup> executores do deliberado), posto que as assembleias municipais são soberanas em suas deliberações, já a função do congresso de delegados seria eminentemente administrativa.

Quanto à economia, o municipalismo libertário propõe que os municípios sejam possuidores dos meios de produção, os quais seriam geridos coletivamente a partir das expertises dos munícipes e instalados a partir das vocações locais para que, desse modo, se controle a quantidade e a qualidade do que se produz não em vistas do lucro, mas em vistas da vida digna dos munícipes e dos confederados. Bookchin admite que alguns podem objetar a essa proposta ao trazerem como argumento o ocorrido na antiga União Soviética. Ocorre que, segundo Bookchin, ali a propriedade particular não se tornou propriedade pública, mas propriedade do Estado-nação, já que esse advoga a prevalência de uma elite que governa sobre as massas de governados. Desse modo, a propriedade estava à mercê dessa elite e não do povo,

---

<sup>294</sup> Acerca disso, é esclarecedora a seguinte passagem: “En esta ciudad nueva, tal y como aquí se concibe, hacer política sería el privilegio exclusivo de las asambleas municipales de ciudadanos libres votando en democracia directa. Las funciones del consejo confederal serían puramente administrativas y de coordinación, llevando a cabo las políticas que las municipalidades hubieran adoptado”. (BIEL; BOOKCHIN, 2009, p. 116). Em livre tradução: “Nesta nova cidade, tal como aqui concebida, fazer política seria o privilégio exclusivo das assembleias municipais de cidadãos livres que votam em democracia direta. As funções do conselho confederado seriam puramente administrativas e de coordenação, levando a cabo as políticas que os municípios tinham adoptado”.

<sup>295</sup> Acerca disso, Biel e Bookchin (2009, p. 115) afirmam: “Los temas técnicos deberían presentarse de forma clara y accesible, para que los ciudadanos comunes con una capacidad de comprensión razonable pudieran tomar decisiones políticas acerca de ellos. Garantizando que todos los temas políticos están dentro de la esfera de lo razonable, los ciudadanos capaces ayudarían a mantener una clara e institucionalizada distinción entre hacer política y administrar, haciendo factible de ese modo la democracia directa”. Em livre tradução: “As questões técnicas devem ser apresentadas de forma clara e acessível, para que os cidadãos comuns com uma razoável capacidade de compreensão possam tomar decisões políticas a seu respeito. Ao assegurar que todas as questões políticas estejam dentro do reino da razoabilidade, cidadãos capazes ajudariam a manter uma distinção clara e institucionalizada entre fazer política e administrar, tornando assim viável a democracia direta”.

este não tinha nenhum poder para tomar as decisões sobre sua vida econômica e, por isso, a propriedade não poderia ser, de fato, nomeada como pública.

A política econômica proposta pelo municipalismo libertário não se baseia nem na propriedade privada, nem na nacionalização, mas sim na municipalização, ou seja, trata-se de colocá-la sob “propriedade” e controle comunitário. De maneira geral, trata-se de colocar todos os meios produtivos como propriedade dos cidadãos que, nas assembleias, indicariam os rumos econômicos de cada propriedade tendo como norte atender aos interesses da comunidade ou da confederação. Essa planificação da economia, segundo Bookchin, é vital para a democracia direta pois, segundo ele, sem um forte igualitarismo econômico, qualquer tipo de democracia seria muito provavelmente efêmera, dando lugar, mais cedo ou mais tarde, à oligarquia ou ao despotismo. Afirma que “A desigualdade econômica ameaça escarnecer do ideal ateniense do cidadão politicamente soberano que pode ter uma palavra razoável nos assuntos públicos porque ele ou ela estão materialmente livres da necessidade e do clientelismo.”<sup>296</sup> (BIEL; BOOKCHIN, 2009, p. 127-128. Tradução nossa).

As decisões econômicas das assembleias seriam guiadas por pautas racionais e ecológicas para que a economia possa ser norteadas a partir de princípios éticos. A máxima clássica “de cada um conforme suas capacidades, e a cada um conforme suas necessidades” seria assumida como parâmetro regulador do trabalho e da distribuição de renda. Em um nível mais amplo, a vida econômica seria gerida pelas confederações de municípios que regularia a prática econômica entre os municípios, permitindo a circulação e intercâmbio de produtos e serviços de acordo com as necessidades detectadas em cada município.

De qualquer modo, o municipalismo libertário, como se percebe, é uma política revolucionária que culmina por apresentar um modelo alternativo de governança similar às utopias preteritamente mencionadas. Distingue-se dessas, porém, em absoluto, posto que não incorrem nem na falha ontológica, tampouco na falha antropológica apresentada por Jonas e por nós aqui já expostas. É bem verdade que a espécie de “ecotopia” apresentada por Bookchin projeta o municipalismo para o futuro, apresentando-o como uma espécie de escatologia. Entretanto, o porvir como horizonte de ações ou como palco onde se descortinarão os efeitos da luta presente não invalidam a proposta de Bookchin, posto que o humano, como sujeito histórico, também carece desse projetar-se. Centremo-nos, portanto, nos pontos de confluência entre as propostas libertárias e as ressonâncias emitidas pelo princípio responsabilidade.

---

<sup>296</sup> O texto em língua estrangeira é: “La desigualdad económica amenaza con mofarse del ideal ateniense del ciudadano políticamente soberano que puede dar una opinión razonable en los asuntos públicos porque él o ella están materialmente libres de necesidades y de clientelismo”

A primeira aproximação, pode-se dizer, consiste no fato de ambos criticarem à democracia atual. Hans Jonas, como vimos, apesar de defender a democracia enquanto prática política centrada na liberdade dos sujeitos, não concorda com o formato de democracia que temos atualmente. Bookchin procede de modo análogo e vai um pouco além: não apenas discorda do modelo atual de democracia como o acusa de não ser verdadeiramente democrático propondo como alternativa um modelo de política centrado na democracia direta. Decorrente dessa crítica, segue a segunda aproximação: ambos os autores criticam a forma como os estados gerem o poder do qual estão munidos. Jonas, por considerar que os organismos estatais se submeteram ao poder da técnica, em outras palavras, os Estados operam a partir daquilo Habermas nomeia de “racionalidade instrumental”. Ou seja, a técnica posta como poder autônomo de modo a regular as dinâmicas de gestão estatais e, nessa dinâmica, as pessoas são meros algoritmos inclusos na equação da gestão pública. Bookchin, por considerar que o Estado-nação apropriou-se do que seria a autêntica esfera pública, alienando em favor de uma elite política e econômica as prerrogativas que pertencem à população. A terceira aproximação consiste no fato dos dois filósofos realizarem críticas contundentes ao capital. Jonas, por considerar que o capital alimentou a ideia de progresso, que é ontologicamente a ela vinculada, e dela se nutre para continuar a produzir novos artefatos, sempre provisórios, posto que são rapidamente substituídos mantendo ativa a expansão da produtividade e do lucro. Bookchin, por considerar que o capital é o principal mantenedor do Estado-nação, além de considerá-lo fundamentalmente antiético, posto que pautado na concorrência voraz e violenta em vez da solidariedade. Essa natureza concorrencial se transpôs do âmbito estritamente econômico e se espalhou para toda a relação intersubjetiva e, desta, para toda relação humano-natureza. Por isso, essa crítica se agudiza a ponto de Bookchin afirmar que o municipalismo libertário é completamente antitético ao Estado e, por conseguinte, ao capital como seu mantenedor. A quarta aproximação entre os dois pensadores consiste na defesa de uma nova relação entre humano e natureza realizada por ambos os pensadores. Jonas, por considerá-la enquanto dotada de dignidade, posto que, a partir de seu monismo integral, advoga ser a natureza dotada de uma forma específica de liberdade o que a permite perseguir fins. Bookchin, por considerar que humano e natureza estão enredados numa teia relacional de dependência mútua, tal relação não nos autoriza a afirmar que sejamos hierarquicamente superiores à natureza, apenas que somos um com ela. E, como Jonas, Bookchin defende a existência de uma dimensão espiritual inerente à natureza, manifestada em toda sua marcha evolutiva, o que torna as análises físico-mecânicas sobre a mesma uma opção metafísica incapaz de compreendê-la em sua completude. A quinta aproximação entre os dois filósofos reside no fato de ambos assumirem a responsabilidade

enquanto princípio ético e político. Jonas, por considerá-la enquanto princípio norteador das ações dos agentes coletivos, em face do poder que a técnica os outorgou, o qual põe sob ameaça toda a biosfera e a imagem de humanidade a existir no futuro. Tal condição exige que esse poder seja controlado por um outro poder que lhe seja correlato. A composição desse último tipo de poder, que nomeamos aqui de *poder responsável*, radica-se na assunção da dignidade (do humano e da natureza), da liberdade (enquanto princípio presente na natureza; e, no humano, propiciador do agir humano) e da responsabilidade (enquanto ponto de equilíbrio da liberdade) como fundantes do agir coletivo. Bookchin, por considerar a responsabilidade enquanto valor ético indispensável para as decisões políticas, que sempre se dão em âmbito coletivo. Esta responsabilidade é assumida entre os indivíduos e se estende ao mundo natural. Trata-se, portanto, de uma ideia de responsabilidade que extravasa a noção corrente de imputação causal em face de uma ação (praticada ou omitida), e volta-se para uma ideia similar à de Jonas em que um agente dotado de poder, responsabiliza-se por um objeto vulnerável que exige o seu dever-ser, salvaguardando, assim, a sua possibilidade de existência futura. A sexta aproximação entre os dois filósofos consiste na defesa veemente da liberdade. Para Jonas, como vimos, a liberdade é um dado ontológico do orgânico, que se complexifica com o humano e tem a responsabilidade como seu complemento. Bookchin, por sua vez, a tem enquanto elemento primaz de autorrealização dos indivíduos. É em vistas dessa liberdade emancipadora dos sujeitos, que foi usurpada pelo capital e pelo Estado-nação, que propõe o *municipalismo libertário* enquanto modelo de autogestão. Por fim, os dois pensadores assumem a cidade enquanto objeto de responsabilidade. Jonas, por considerá-la enquanto artifício por excelência cunhado pelo humano no qual ele não apenas desenvolve suas habilidades, mas se desenvolve integralmente enquanto sujeito, por conta disso, o estadista se torna paradigma do sujeito responsável. Na contra-mão dessa ideia hierárquica de estadista, portanto, observando a relação cidade-responsabilidade sob um outro prisma, Bookchin considera a cidade o núcleo central de desenvolvimento dos sujeitos, já que seu modelo de governança propõe o município enquanto elemento propiciador de efetivação das liberdades individuais e coletivas. Esses sujeitos livres, emancipados do jugo do Estado-nação e das imposições do capital, assumem a responsabilidade direta por todo o funcionamento do município. Nesse exercício, a responsabilidade por todas as decisões é compartilhada por todos. Tal responsabilidade não se centra na lógica burguesa e capitalista da acumulação de riquezas, que, falsamente, defende a alta taxa de produtividade como *causa sine qua non* de um suposto estado-de-bem-estar-social. Antes, defende uma relação harmônica entre cidade e natureza e, em vistas dessa harmonia, a produção responsável se centra na saciação das necessidades concretas dos munícipes (em primeiro lugar) e da

confederação (em segundo lugar). Destarte, o municipalismo advoga a responsabilidade direta entre os humanos (onde todos são responsáveis por todos, a partir de suas competências específicas; e, por conseguinte, onde todos são responsáveis pela garantia da existência saudável das gerações futuras), e dos humanos para com a natureza (não apenas porque os humanos dependem da mesma para a garantia de sua existência, mas porque eles a reconhecem como dotada de um valor em si mesma).

Enfim, os apontamentos aqui apresentados só seriam possíveis se, a partir dos dois teóricos acima expostos, encontrarmos um caminho que possibilite a emergência ou formação (por meio de uma *paideia* ou daquilo que os alemães nomeias de *bildung*) de um sujeito que seja capaz de assumir tais incumbências, que se sensibilize em face da realidade que objetivamente lhe é demonstrada (por meio da heurística e da futurologia) e, assim, associando subjetividade e objetividade possa pleitear a formulação de um novo *ethos*. Esse sujeito, movido pelo senso de responsabilidade em face das ameaças que objetivamente lhes são apresentadas, estaria apto a solucionar o problema que julgamos ser apresentado por Jonas, a saber: buscar um poder responsável plasmado sob a forma de política pública que consiga controlar o poder da técnica tornado autônomo. Não se trata de referendar a tese blochiana (e marxista) de que a verdadeira história e o verdadeiro homem estão no porvir. Trata-se, tão-somente, de pleitear um processo formativo (formal e informal) que atente para a dimensão da responsabilidade para com os vulneráveis, tal processo formativo estaria lastreado por todo o aparato diagnóstico das ameaças em curso. É certo que tal demanda exige ampla luta no espectro político-institucional, posto que a dinâmica do poder atual, centrada na lógica do capital, inviabiliza tanto a proposta de Jonas quanto a de Bookchin. Aliás, o próprio Jonas reconhece que a democracia como a temos atualmente não estaria apta a realizar seu princípio responsabilidade. Trata-se, portanto, de, aceitando a democracia como valor, atuar para a consecução de um novo tipo de cultura pautada na responsabilidade, o que exige um novo ideal de abordagem formativa dos indivíduos pautado na liberdade, na dignidade e na responsabilidade entre os humanos e destes para com a natureza.

### 3.5.1 A emergência do novo *homo politicus*

A inserção deste tópico ao término de toda a discussão, parece contradizer toda a crítica jonasiana à utopia marxista, uma vez que a oposição de Jonas à tal utopia em muito se deve à

defesa do advento do “homem novo” por parte da mesma. Nesse sentido, advogar a emergência de um novo *homo politicus* parece recair na falha apontada. Dá a entender que toda a política precedente foi mera preparação para o que deveria ser “a verdadeira política”. Não é esse o ponto aqui levantado, pois trata-se de, em consonância com o defendido no tópico anterior, buscar instituir uma *paideia* que oriente as ações pautadas em princípios, especialmente na responsabilidade, na liberdade e na dignidade da pessoa para, dessa feita, auxiliar no aspecto formativo dos sujeitos para o exercício da prática política fundamentado no conhecimento e naqueles princípios supramencionados.

Em todo caso, para se chegar à realização dos princípios acima citados, seguimos o itinerário jonasiano que compreende a realidade política plasmada na cidade enquanto artifício similar àquele que permeia o mundo biológico em que a vida se apresenta enquanto *télos* da ação. Exatamente por conta disso Jonas alocará na relação parental o paradigma do político responsável. Tal responsabilidade política para se efetivar, em termos práticos, exige a execução de uma casuística heurística que oriente as ações dos agentes políticos. Esta casuística se faz a partir do conhecimento científico, historicamente produzido e acumulado, mas exige também que esse conhecimento seja pareado pelos princípios norteadores da ação, especialmente a responsabilidade, a liberdade e a dignidade, os quais devem servir de base para a formação democrática de todos quantos se inserem na esfera pública.

Esses valores e princípios em muito se relacionam com os ideais que sustentam o Estado democrático de Direito, como a liberdade política e associativa (o que não implica em dizer que não deva haver ou que não haja regulação nesse proceder), igualdade (entendida aqui mais como equidade), esta igualdade se perfaz ou se plasma de modo concreto no ideal de justiça que se persegue (retomando a noção básica do direito romano do *suum cuique tribuere*<sup>297</sup>), e o equilíbrio dos poderes<sup>298</sup> (tese por demais cara a Jonas, dado que sua proposta de responsabilidade política consiste exatamente em transformá-la num princípio que equilibre o poder da técnica).

O tópico em questão, de certo modo, nos leva a questionar quem seria então o sujeito da responsabilidade. Aqui, recorreremos à tese apeliiana e com ela concordamos. Qual seja, a de que a ética da responsabilidade – especialmente em face do exposto por Jonas acerca do caráter

---

<sup>297</sup> Brocardo basilar do Direito Romano que visa expressar seu ideal de justiça. Na verdade, é uma das máximas de vida cunhada pelo jurista romano Eneo Domitius Ulpiano que seriam: *Honeste vivere, Alterum non laedere, Suum cuique tribuere*. Em tradução livre significa “Viver honestamente, não lesar a outrem, dar a cada um o que é seu”.

<sup>298</sup> Não confundir com o equilíbrio de poderes presentes na forma de organização do Estado tal como formulado por Montesquieu e adotado pelos Estados modernos, mas com equilíbrio dos três tipos de poderes que apresentamos anteriormente.

coletivo subjacente à sua tese (JONAS, 2013, p.303) – só se sustenta a partir de um ideal de responsabilidade coletiva solidária, o qual necessita da assunção da existência tanto de uma comunidade de comunicação real quanto de uma comunidade de comunicação ideal dotadas da capacidade do consenso e, portanto, capazes de, mediante o discurso, interpelar cada indivíduo para, desse modo, levá-lo ao cumprimento do dever.

É nesse sentido que Apel (2007) apresenta três *tipos* de sujeitos responsáveis: as *pessoas* e as *quase-pessoas jurídicas* que, enquanto capazes de ação e de omissão, podem ser chamadas à responsabilidade no sentido de imputação jurídico-positiva. E os *sujeitos de ação e negociação estratégica*, os quais assumem o papel de representantes de sistemas de auto-afirmação<sup>299</sup> (conselhos industriais, nações, dentre outros). De qualquer modo, esses sujeitos requerem a artificialidade político-jurídica para se efetivarem. O núcleo desta artificialidade, segundo Jonas, se plasma na cidade.

### 3.5.1.1 A cidade como artifício e como saída

Em seu *Princípio Responsabilidade*, Hans Jonas apresenta a cidade enquanto artifício por excelência, posto que ela pretendia ser um ponto de equilíbrio do humano dentro do equilíbrio maior do todo. Por conta disso, a imutabilidade da natureza e a descoberta da existência de leis que a regulam tornaram-se paradigmas para a confecção do microcosmo que seria a cidade. Suas leis deveriam buscar a perenidade, a regularidade e o equilíbrio nesse novo artifício de modo similar ao que se observava na natureza. Ocorre, contudo, que o homem supervalorizou a sua obra a tal ponto de tentar suplantar aquele que foi seu modelo de construção. Acerca desse ponto, Jonas afirma: “A diferença entre o artificial e o natural desapareceu, o natural foi tragado pela esfera do artificial”. Neste jogo de dominação um novo tipo de “natureza” foi criada, posto que o artifício modificou de tal forma o mundo que a relação que o humano passou a ter com o mesmo só adquire sentido dentro das regras da artificialidade.

Isso revela não apenas a engenhosidade do humano, quanto a sua capacidade de agir de modo a efetivar seu desejo de dominação. Ora, como todo o globo se referencia a partir das regras do jogo do artifício, ou seja, toda a natureza encontra sua razão de ser a partir das redes de sentido que o humano tece a partir do interior da cidade, essa passa a se sobrepor ao mundo

---

<sup>299</sup> Nesse sentido, Apel distingue *Moral convencional* (voltada para uma moral interna dos sistemas de auto-afirmação estatal) de *Moral pós-convencional* (de cunho mais universalista).

natural, invertendo assim aquela lógica original. E, nesta dinâmica, o artifício não mais se limita a muros e legislações locais, posto que factualmente, a concepção artificial de mundo percorre todo o orbe terrestre, assim como o poder que dela emana. A comprovação da grandeza e extensão desse poder, do qual a tecnociência, antes, era subsidiária (dado que agora é ela quem de fato postula as regras do jogo<sup>300</sup>) consiste no fato de que o humano *civilizado*<sup>301</sup> possui, agora, o poder real de aniquilar com toda a realidade biótica do planeta.

Tomando esta ameaça como ponto de partida é que Jonas afirmará que, a partir daquelas características originais do artifício da cidade (perenidade, regularidade e equilíbrio), é de fundamental importância para aqueles(as) que assumiram sobre seus ombros a responsabilidade de gerir o bem público, garantir a existência de agentes capazes do exercício político ou de governança. Em outras palavras, sobre os homens/mulheres públicos(as) sobrevém um imperativo de máxima grandeza: “nada fazer que possa impedir o aparecimento de seus semelhantes”(JONAS, 2006, p. 201). Ou seja, “Uma das responsabilidades do homem público é garantir que a arte de governar continue possível no futuro” (JONAS, 2006, p. 201). Exatamente por conta disso, Jonas afirma que o *Princípio responsabilidade* precisa ser assumido concretamente pela política econômica, ecológica, tecnológica, biológica e psicológica e a forma de fazê-lo dar-se-ia, particularmente (mas não exclusivamente) pela casuística. De qualquer modo, Jonas faz recair sobre os ombros dos agentes públicos (homens e mulheres representantes de Estados, de organismos supranacionais, de empresas, de institutos acadêmicos...) o peso da responsabilidade pelo futuro da biosfera, de modo similar ao peso que recai sobre os ombros dos pais, em relação ao futuro dos filhos.

Mas como isso seria possível? Apel apresenta duas sugestões que consideramos serem úteis aqui, ambas tendo a ética do discurso enquanto fundamento. A primeira se refere ao aspecto legislativo formal. Entendemos que, nesse sentido, dever-se-ia tratar da inserção dos princípios da dignidade, da liberdade e da responsabilidade (lembrando que a triangulação destes princípios se dá segundo o que já foi aqui exposto) enquanto aspectos basilares de fundamentação de normas jurídicas. A segunda sugestão refere-se ao acompanhamento, por parte de conselhos de responsabilidade ética, dos feitos das ciências. Compatibilizando a proposta de Apel com a de Jonas, seria o caso desse acompanhamento ser realizado por um coletivo dotado de *expertise* técnico-científica baseada na heurística do temor e nos princípios

---

<sup>300</sup> Acerca disso, vide a noção apresentada por Jürgen Habermas (acerca de uma “consciência tecnocrática”) que visa dominar, por sua expertise, toda a dinâmica política, desde os discursos (que tendem a ser cada vez mais herméticos por um lado e populistas por outro, a depender do fim a que o expert pretende alcançar) até a gestão da máquina estatal propriamente dita. (HABERMAS, 1968, p. 117ss).

<sup>301</sup> Ou seja, filho, fruto, produto e produtor da cidade.



legisladores acima mencionados. As sugestões de Apel, nesse sentido, se ordenam em dois níveis da teoria do discurso: a) um nível formal dirigido à organização da responsabilidade coletiva (o dever de um membro da comunidade real decorre do que fora antecipado pela comunidade ideal); b) um nível material: o poder concreto da técnica ao lado do poder concreto dos agentes políticos são ambos oriundos do discurso, que se efetiva na concretude real. E, nesse segundo nível, o efeito esperado seria um *princípio de discurso da organização da responsabilidade coletiva*, resultando em normas materiais concretas. E, aqui, Apel se aproxima de Jonas, pois para a consecução deste segundo nível o contributo advém daqueles a quem ele chama de “generalistas” (APEL, 2007, p. 158) e Jonas (2017b, p.87-88) chama de “filósofos”. De qualquer modo, esta abordagem teria como paradigma político aquilo que Jonas nomeia de relação parental.

Outrossim, a esta compossibilidade das teses jonasianas e apelianas podem se inserir as teses bookchinianas. Dado que a cidade/município como artifício visam regular a ação humana, portanto, nortear sua conduta ético-política e esta conduta no seio da esfera pública assume o condão da responsabilidade espreada sobre seus agentes, compete que sobre estes incida uma liberdade de ação de igual peso. Neste sentido, ganha realce a proposta de Bookchin, posto que para esse, o município é um corpo político de cidadãos unidos por valores éticos e baseados na razão<sup>302</sup>. Mas não apenas isso, o município é o espaço onde nasce, se fundamenta, ganha sentido e se desenvolve o político. É o espaço por excelência para o desenvolvimento da ação. Portanto, é o *locus* onde tanto a comunidade ideal quanto a real, defendidas por Apel, ganham sentido normativo e concreto de ser, é onde o sujeito coletivo ganha pleno significado, posto que em suas mãos está o poder decisório. Este sujeito político, segundo Jonas, tem como paradigma a relação parental.

### 3.5.1.2 A relação parental como paradigma do político responsável

A aproximação supramencionada se encontra no capítulo IV de *O Princípio Responsabilidade* quando o filósofo intenta apresentar sua teoria da responsabilidade,

---

<sup>302</sup> Nesse sentido, é esclarecedora a fala de Bookchin (2020, p. 28): “La Comuna, como municipalidad o ciudad, debe evitar un papel puramente funcional de un estado económico, en el que los seres humanos no tienen oportunidad de realizar actividades agrícolas, sino pasara ser un ‘centro de implosión’ (usando la terminología de Lewis Mumford) que realce las comunicaciones sociales internas y el acercamiento de los miembros de la misma, de forma que se demuestre su función histórica transformando, esa población casi tribal, unida por lazos de sangre y por costumbre, en un cuerpo político de ciudadanos unidos por valores éticos basados en la razón”.

fundando-a no bem, no dever e no Ser. Essa abordagem ganha corpo no item 5 do capítulo supramencionado quando o filósofo discorre acerca das responsabilidades naturais e contratuais. A primeira, encontrando ancoradouro máximo na responsabilidade parental a qual, segundo Jonas, é irrevogável e não-rescindível, já a segunda é fruto da artificialidade acima mencionada e é delimitada pela tarefa a que se destina.

Interessante notar que todo o itinerário seguido pelo filósofo, ao longo daquele capítulo, culmina na apresentação de uma “evidência arquetípica do recém-nascido para a essência da responsabilidade” (JONAS, 2006, p. 223). Ou seja, para a exposição do recém-nascido como objeto originário da responsabilidade. O ser cuja existência exige por parte daquele que o gerou um dever tácito de zelar para que continue a existir. Ou seja, trata-se de um “‘deve-se’ elementar no ‘é’ do recém-nascido” (JONAS, 2006, p. 2019).

A razão de ser de tal analogia com os homens públicos ou da aproximação entre duas figuras aparentemente tão distantes<sup>303</sup>, segundo Jonas, reside em três conceitos que os mesmos compartilham ou os têm em comum: totalidade, continuidade e futuro, todos tendo como referência tanto a existência quanto a sorte dos seres humanos. Nessa situação, Jonas (2006, p. 175) analisa primeiro a condição do *humanum* enquanto existente e dotado de fragilidade e capaz de responsabilidade. Por isso afirma:

Todo o Ser vivente é seu próprio fim, e não tem necessidade de outra justificativa qualquer. Desse ponto de vista, o homem não tem nenhuma outra vantagem em relação aos outros seres viventes, exceto a de que só ele também pode assumir a responsabilidade e garantir os fins próprios aos demais seres.

Mais adiante, seguindo essa mesma linha de raciocínio, o filósofo afirmará taxativamente:

Ser responsável efetivamente por alguém ou por qualquer coisa em certas circunstâncias (mesmo que não assuma nem reconheça tal responsabilidade) é tão inseparável da existência do homem quanto o fato de que ele seja genericamente capaz de responsabilidade – da mesma maneira que lhe é inalienável sua natureza falante [...]. (JONAS, 2006, p. 176).

Ou seja, existe uma responsabilidade ontológica presente na ideia de ser humano. Exatamente por conta disso, Jonas afirma que a existência da humanidade precisa ser encarada enquanto o primeiro imperativo no âmbito da teoria da responsabilidade. E a realização de tal imperativo encontra seu arquetipo tanto na relação parental quanto na figura dos homens e

---

<sup>303</sup> Acerca disso, vide a fala de Jonas intitulada *responsabilidade política e responsabilidade parental: contrastes*, presente na segunda parte do capítulo IV de *O Princípio Responsabilidade*.

mulheres de Estado, isso porque nesses sobrevêm os ideários da totalidade, continuidade e de futuro.

De totalidade porque, segundo Jonas, a responsabilidade envolve o ser total do objeto indo de suas necessidades mais primárias até as mais elevadas. E, do ponto de vista da responsabilidade parental, tal ideário, segundo Jonas, é evidente, visto que seu objeto é a criança como um todo e todas as suas possibilidades e não apenas suas carências imediatas. Ou seja, “[...] o cuidado parental visa à pura existência da criança e, em seguida, visa a fazer da criança o melhor dos seres” (JONAS, 2006, p. 180). Mas, ora, afirma Jonas, essa é a razão de ser do Estado: garantir que a vida boa seja possível. Por isso, o atributo de totalidade afirmado sobre a relação parental pode também ser alocado sobre os ombros dos homens/mulheres de Estado. Até porque o homem público no sentido pleno da palavra assume a responsabilidade pela totalidade da vida da comunidade e essa responsabilidade, como a parental, se estende desde as necessidades físicas até os interesses mais elevados.

Além dessa aproximação entre pais e homens/mulheres de Estado por meio da consideração acerca da totalidade a partir do objeto, eles também se aproximam a partir dos sujeitos. É verdade que a relação de procriação goza de uma primazia incontestável sobre as demais relações humanas em termos de responsabilidade. Contudo, Jonas apresenta algumas características presentes na razão de ser do homem/mulher público(a) que nos permitem tal aproximação. A primeira é que, apesar do homem/mulher público(a) não ser o(a) genitor(a) da coletividade, existe uma relação de afeto por parte do indivíduo político em face da coletividade, posto que essa coletividade é sua, ele é filho de seu povo e, por isso, há entre eles um vínculo fraterno, solidário com todos aqueles que já vieram, que estão presentes e com os que virão.

Esse fenômeno do sentimento aqui posto é o que torna aquele agente receptível ao dever que pretende assumir, já que “É difícil, senão impossível, assumir a responsabilidade por algo que não se ame” (JONAS, 2006, p. 183). Por isso, Jonas afirma existir um elemento natural presente no ofício do homem/mulher público(a), função gerada artificialmente. Outra semelhança entre a relação parental e o ofício do governante, no que tange à dimensão da totalidade, consiste no que Jonas chama de “espetáculo da total dependência”. Segundo Jonas, esse consiste no fato de que tanto a criança quanto a *res publica* têm uma existência precária, ambas existem sob a égide da vulnerabilidade e da ameaça constante.

No que se refere à aproximação de pais e agentes de Estado, a partir da dimensão da continuidade, Jonas afirma que tanto a assistência paterna quanto a governamental são permanentes, pois a vida de seu objeto segue em frente, não se detém e não para. Ela se

desenvolve ao longo da história e, ao fazê-lo, constrói história. Por isso, afirma o filósofo: “[...] a responsabilidade total tem de proceder de forma ‘histórica’, apreender seu objeto na historicidade. Esse é o sentido preciso do elemento que caracterizamos aqui como ‘continuidade’” (JONAS, 2006, p. 185). Nesse sentido, a responsabilidade política é muito mais vasta em relação ao passado e ao futuro já que ela está atrelada a toda a história da comunidade a que pertence. Isso não quer dizer que a criança também não goze da prerrogativa de historicidade. Ao contrário, ela nasce em uma tradição (ou tradições), com traços culturais, saberes e valores historicamente elaborados e que lhes são comunicados para que ela possa gozar plenamente de sua vida social. Desse modo, comunidade e criança se sobrepõem e se complementam mutuamente.

Quanto à aproximação entre pais e agentes de Estado, a partir da dimensão do futuro, Jonas (2006, p. 186) é taxativo: “[...] a responsabilidade por uma vida, individual ou coletiva, se ocupa antes de tudo com o futuro, bem mais do que com o presente imediato”. Por isso sua dedicação em formular uma eticidade que leve em consideração a vida presente e futura e, para tanto, faz-se necessário que existam no presente e no futuro agentes dotados de responsabilidade a qual, segundo Jonas (2006, p. 187) não é nada mais do que o complemento moral para a constituição ontológica de nosso Ser temporal.

Esse ser temporal, que luta por continuar a existir, exige dos pais e, sobretudo, dos agentes de Estado responsabilidade em grau máximo. Esses últimos, para executarem o papel que lhes é confiado e, por conseguinte, assumirem a responsabilidade que lhes é correspondente, precisam se valer do artifício da casuística responsável e da heurística do temor em suas tomadas de decisão, instrumentos indispensáveis ao político responsável como já foi apontado<sup>304</sup>, mas que só encontram sua razão de ser caso a responsabilidade (ou, neste caso, o poder responsável), a liberdade, a dignidade e (acrescentamos) a democracia participativa sejam assumidos enquanto valores (e, portanto, bens) ou princípios norteadores da ação do político responsável.

### 3.5.1.3 Liberdade, dignidade, poder responsável e democracia

Hans Jonas lança nas mãos dos agentes responsáveis pela coletividade a responsabilidade primaz de impedir que a humanidade ponha um fim drástico (lento ou

---

<sup>304</sup> Conferir acima o subtópico 3.2.3 *O poder responsável enquanto saída para a civilização tecnológica*, especialmente a alínea a) *A validade da previsibilidade e a heurística do temor*.

acelerado) na existência da biosfera como um todo e na humanidade em particular. Como exposto, a humanidade possui tanto as condições para realizar o mal prognosticado quanto para impedi-lo (a partir da tese do *poder responsável*). Ser responsável corresponde, portanto, a uma postura tanto individual quanto coletiva em face da salvaguarda do ser frágil (se bem que Jonas prioriza o aspecto coletivo, posto que ainda que o agente de responsabilidade seja um sujeito individual, sua ação implica num feito coletivo e tem em vistas a coletividade). Por isso, sobre os agentes de Estado, como representantes de coletividades, pesa com maior rigor o imperativo da responsabilidade.

Por certo, tal responsabilidade, quando exercida por agentes dotados de poder, exige dos mesmos que esses considerem e respeitem o outro em sua condição idiossincrática e existencial. Como um fim em si mesmo, portanto, valioso por si e não por atribuição. E, nesse sentido, pesa a consideração acerca da liberdade e da dignidade que cada ser vivo em geral e humano em particular possui. Lembrando que cada ser vivo aqui referenciado é, para Jonas, tanto o existente do presente quanto as gerações futuras que, como tais, padecerão direta ou indiretamente as consequências das decisões tomadas no hoje. Tem-se, portanto, em Jonas uma poderosa voz a bradar: o humano, dada a liberdade assumida pela consciência, possui atualmente, em suas mãos, o poder de vida e de morte sobre todos os viventes. Essa liberdade consciente é capaz de perceber o tamanho da grandeza e da dignidade tanto da natureza que a engendrou quanto do ser humano em específico (ou da imagem de humanidade – agentes da responsabilidade e dotados de dignidade, posto que são liberdades conscientes de si e fins em si mesmos).

Esse fato exige que tais agentes (especialmente os investidos de cargos políticos) assumam a responsabilidade enquanto fenômeno pessoal mas, sobretudo, coletivo. Isso porque reconhece o outro também como ser responsável. Todo este itinerário nos leva a concluir que a forma de condução política de tais agentes não poderia ser outra, senão aquela que considere, respeite e valorize a presença e participação ativa de todos os agentes dotados de responsabilidade. Por óbvio, não se está a falar aqui de unanimidade democrática (já que a democracia, por si, não visa à unanimidade, mas ao consenso a partir do *lógos* e do cabedal institucional posto a serviço do funcionamento daquele *lógos* que a fundamenta), mas de buscas consensuais de tomadas de decisão por coletivos que respeitem o plural em sua condição multifacetada pois, como afirma o filósofo (2017b, p. 98):

Eu acredito, é verdade, na capacidade de invenção do homem e na sua prudência vital, na sua capacidade de ver, de fazer planos, de se controlar, de fazer leis e de as

respeitar. O homem também vai descobrir uma maneira de lutar contra os males que ele causa<sup>305</sup>. (Tradução nossa)

É por acreditar nesse humano, nesta liberdade consciente, que Hans Jonas afirma ainda estarem nas mãos desse agente as condições de controlar aquela segunda forma de poder posta em marcha a partir da autonomização da tecnociência. Por certo, isto requer labor de grande monta. Por isso, levando em conta a ameaça oriunda de uma visão deturpada da realidade, que cindiu o mundo em duas dimensões não apenas opostas, mas beligerantes entre si, desde o mundo gnóstico até chegarmos à ciência moderna e sua metafísica pós-dualista, que culminou na subjugação do natural em favor de uma concepção antropocêntrica baseada no *cogito* cartesiano e na restauração do *imperium hominis* de Bacon, restou à responsabilidade como princípio ético-político buscar, se não corrigir, ao menos, apresentar caminhos que nos auxiliem na manutenção da marcha da vida. Nesse sentido, é elucidativa a conclusão do discurso de agradecimento de Jonas por ocasião da entrega do *Prêmio da Paz dos Livreiros Alemães* em 1987 (2017b, p. 191-192. Tradução nossa):

Em conclusão, temos um ponto a ser muito claro: não há solução única para o nosso problema, não há panaceia para a doença de que sofreremos. A síndrome tecnológica é muito complexa para isso, e também não há como fugir dela. Mesmo que fizéssemos uma grande conversão e reforma de nossos hábitos, o problema fundamental não desapareceria. Pois a própria aventura tecnológica deve continuar, e já as medidas corretivas que podem garantir a nossa salvação exigem um novo desafio à engenharia técnica e científica, o que traz consigo novos riscos próprios. A remoção do perigo é, portanto, uma tarefa permanente, cuja realização está condenada a permanecer como um desafio permanente, um trabalho muitas vezes tido como uma colcha de retalhos. Isso significa que, qualquer que seja o futuro, devemos de fato viver à sombra de uma calamidade ameaçadora. Mas estar consciente dessa sombra, como já é o caso hoje, é paradoxalmente, uma réstia de esperança: é a réstia de esperança que impede que a voz da responsabilidade desapareça. Ela não brilha como a utopia, mas suas luzes de alerta iluminam nosso caminho, assim como a fé na liberdade e na razão. Assim, o princípio responsabilidade e o princípio esperança finalmente se unem, mesmo que não seja mais a esperança exagerada de um paraíso terrestre, mas uma esperança mais moderada da possibilidade de continuar a habitar o mundo no futuro e de uma sobrevivência humanamente digna da nossa espécie, dado o patrimônio que lhe foi confiado e que, embora não seja certamente miserável, é, no entanto, limitada, é esta carta que eu gostaria de jogar<sup>306</sup>.

<sup>305</sup> O texto em língua estrangeira é: “Je crois, il est vrai, en la capacité d'invention de l'homme et à sa prudence vitale, à sa capacité de voir, de faire des projets, de se maîtriser, de faire des lois et de les respecter. L'homme découvrirait également un moyen de lutter contre les maux dont il est à l'origine”. (JONAS, 2017b, p. 98).

<sup>306</sup> O texto em língua estrangeira é: “Pour conclure, il nous reste un point sur lequel être très clair: il n'existe pas de formule passepartout à notre problème, aucune panacée à la maladie dont nous souffrons. Le syndrome technologique est beaucoup trop complexe pour cela et il ne saurait être non plus question de s'en échapper. Quand bien même effectuerions-nous une importante conversion et réformerions-nous nos habitudes, le problème fondamental ne disparaîtrait pas pour autant. Car l'aventure technologique elle-même doit se poursuivre: d'ores et déjà les correctifs susceptibles d'assurer notre salut exigent inlassablement un nouvel enjeu du génie technique et scientifique. lequel engendre de nouveaux risques qui lui sont propres. Eloigner le danger est ainsi une tâche permanente, dont l'accomplissement est condamné à demeurer un ouvrage décousu et souvent même un ouvrage de rapiéçage.

### 3.6 Implicações políticas decorrentes do *princípio responsabilidade* em sua relação com o **Municipalismo Libertário** e com o *paradigma da emergência*

Ao término de todo esse nosso percurso, convém que pontuemos algumas implicações políticas centrais decorrentes do *Princípio Responsabilidade*. Para tanto, organizamos a argumentação em dois momentos: implicações políticas em âmbito filosófico e implicações políticas em âmbito prático.

Das implicações políticas em âmbito filosófico, resulta como basilares as consequências oriundas da crítica à utopia; as consequências provenientes da crítica emitidas à democracia; a tensão entre os modos de organização de governos para o melhor enfrentamento do controle do poder da técnica hodierna (se a nível local, nacional ou se a nível de organismos transnacionais), o que exigiria refletirmos acerca da validade da difusão dos poderes atualmente concentrados nas mãos do Estado, incluindo aí a validade dos discursos que defendem o municipalismo libertário tal como proposto por Murray Bookchin, feito já realizado.

Em relação às consequências provenientes da crítica jonasiana à utopia, acreditamos que o ponto problemático apresentado pelo filósofo reside no fato deste desconsiderar que os utopistas contemporâneos, por mais que advoguem um porvir melhorado, não negam a realidade concreta em que nos encontramos e, se assim o é, não negam as condições atuais de existência do humano, o que tornaria impossível que negassem também a historicidade do humano. O próprio Bloch citado por Jonas, nos oferece subsídios para contestar parcialmente a crítica de Jonas.

Nesse sentido, é central o argumento do sonho postulado por Bloch. Tal argumento, quando visto sob a ótica daquilo que Ubiratane de Moraes Rodrigues chamou de *estética da transgressão*, ganha maior clareza. Tal relação apresentada pelo autor se molda a partir do conceito de pré-aparência (*Vor-schein*) blochiano. Afirma o autor que, ao tratar da antecipação do humano, sob a proposição de S ainda não é P, Bloch, recorre como elemento argumentativo, a partir de um diálogo com Freud, à diferenciação entre os sonhos noturnos e sonhos diurnos.

---

Cela signifie que, quel que soit l'avenir, nous devons effectivement vivre dans l'ombre d'une calamité menaçante. Mais, être conscients de cette ombre, comme tel est déjà le cas aujourd'hui, voilà en quoi consiste paradoxalement la lueur de l'espoir: c'est elle en effet qui empêche que ne disparaisse la voix de la responsabilité. Cette lueur ne brille pas à la manière de l'utopie, mais son avertissement éclaire notre chemin tout comme la foi dans la liberté et la raison. Ainsi le principe responsabilité et le principe espérance se rejoignent-ils finalement, même s'il ne s'agit plus de l'espoir exagéré d'un paradis terrestre, mais d'un espoir plus modéré quant à la possibilité de continuer à habiter le monde à l'avenir et quant à une survie qui soit humainement digne de notre espèce, compte tenu de l'héritage qui lui a été confié et qui, s'il n'est certes pas misérable, n'en est pas moins limite. C'est cette carte que je souhaiterais jouer". (JONAS, 2017b, p. 191-192).

Bloch assume como válida a proposição de Freud de que os sonhos são a realização de desejos reprimidos. Nesse sentido, os sonhos noturnos são manifestações inconscientes de traços da trajetória de vida do sonhador. Portanto, estão enraizados na concretude e nas vicissitudes vividas por aquele sujeito. Entretanto, como o poder censurador presente no sujeito não dorme, apenas se enfraquece ao dormir, o sonhador só consegue realizar simbolicamente os desejos manifestos no sonho. Desse modo, é de se supor que os desejos não consigam se realizar completamente nos sonhos noturnos. Afinal de contas, o próprio sujeito não tem clareza do simbolismo presente no sonho, razão pela qual precisa recorrer ao analista.

A realização do desejo nos sonhos noturnos por meio dos símbolos encontra na análise dos sonhos feita pela psicanálise o caminho para sua elucidação ou não. Essa interpretação torna-se de início difícil porque o eu está desperto e resiste à análise. Por não ter claro o conteúdo do sonho noturno, Freud, segundo Ernst Bloch, busca através da análise os significados dos sonhos, pois nem mesmo o sonhador conhece os significados por trás dos conteúdos manifestos de seus sonhos. A conclusão de Bloch sobre os sonhos noturnos é que eles não trazem nada de novo, mas reforçam apenas o inconsciente como lugar do esquecido e do recalcado. (RODRIGUES, 2020, p. 21).

Dito isso, Bloch avança para as considerações acerca dos sonhos diurnos. Nesse sentido, o filósofo busca uma fundamentação ontológica das imagens do sonho diurno por meio do enfraquecimento ontológico das imagens dos sonhos noturnos. Segundo ele, nos sonhos diurnos, o sujeito está desperto, ciente da realidade que lhe cerca, o que o permite antecipar as imagens que podem ser satisfeitas ou não no mundo real e não apenas no mundo onírico e o que faz com que essas imagens dos sonhos diurnos sejam realizações efetivas dos desejos são as suas estruturas e seus conteúdos, posto que estes estão sediados na história. Bloch prefere os sonhos diurnos porque, “diferentemente do sonho noturno, o sonho diurno desenha no ar repetíveis vultos de livre escolha, e pode se entusiasmar e delirar, mas também ponderar e planejar” (BLOCH, 2005, p. 81). Ou seja, os sonhos diurnos, diferentemente dos noturnos, não necessitam da interpretação oriundas da análise e estão no campo das deliberações, necessitando da práxis para a efetivação das imagens que ele antecipa. Tratam-se, nesse contexto utópico, de imagens que revelam o desejo de realização de um mundo melhor, de uma vida melhor, a partir do lugar concreto e real do humano que está em constante processo de mudança. Tais sonhos ocorrem a olhos abertos diante das condições históricas e concretas da existência desse humano e antecipam imageticamente, na forma de pré-aparência, o ideal almejado (RODRIGUES, 2020, p. 21). De qualquer modo, a lucidez acerca da historicidade do sujeito, bem como a sua abertura para o porvir tornam aquela ideia do S ainda não é P de Bloch não uma rejeição da temporalidade ou uma validação de uma natureza humana essencial que



só se realizará no futuro, mas uma aspiração pautada na concretude histórica. Desse modo, retirar a utopia do ideário do sonhador (que somos todos nós), seria como retirar o horizonte donde as imagens possíveis de realização de um mundo melhor se nutrem e aqui se inclui a imagem de um mundo em que natureza e humanidade não sejam vistas como contrapostos e em que a técnica tenha seu poder de devastação controlado. Ou, como afirma Antonio Valverde (2020, p. 682):

Ora, se retirada a utopia do cenário político, como fator de negação e de esperança de superação da ordem social excludente, o que restará à humanidade? Conformismo e mais alienação? O abandono da utopia traz o eclipse dos sonhos e implanta a vitória do medo, como parece ocorrer ao tempo presente.

As consequências provenientes da crítica jonasiana à nossa forma atual de democracia resultaram na pecha de defensor do totalitarismo, atribuída injustamente a Jonas. Não convém que nos tornemos repetitivos a esse respeito. Por outro lado, a busca por um *poder responsável*, nos permite refletir acerca de algumas formas de gestão política voltadas para a difusão de poderes e, por consequência, do compartilhamento de responsabilidade dos atos decisórios de organismos estatais/coletivos, em específico, o que nos conduziria a modelos de gestão completamente contrários ao totalitarismo dos quais Jonas é injustamente acusado. Talvez o mais evidente, nesse sentido, seria o modelo anarquista do Municipalismo Libertário tal como pensado por Murray Bookchin.

O Municipalismo Libertário, como dito anteriormente, defende uma prática política em que o cidadão assume de fato o protagonismo das decisões em seu habitat natural e social, ou seja, sua tribo, seu bairro, sua comuna, sua cidade. Nesse processo, a responsabilidade pela coisa pública se pulveriza entre todos de maneira geral e sobre cada um de maneira particular, já que a todos é dado o poder de participação política direta, permitindo-lhes deliberar livremente sobre as matérias que interessam ao coletivo.

[...] o município é espaço econômico e espaço humano, de transformação do grupo quase tribal em corpo político de cidadãos. A política — gestão da cidade (*polis*) — tem sido desvirtuada em governo do Estado, tal como a palavra *polis* tem sido impropriamente traduzida por Estado. Esta degradação da cidade em Estado repugna aos antiautoritários, dado que o Estado é instrumento das classes dominantes, monopólio institucionalizado da violência necessária para assegurar o domínio e a exploração do homem pelo homem. (BOOKCHIN, 1999, p.13).

Bookchin compreende que o conceito de *polis*, entendido enquanto corpo político composto por cidadãos livres, foi degradado para o conceito de *urbe*, entendido aqui enquanto conjunto de edifícios, praças, ou seja, algo meramente físico em detrimento de um senso comunal. Seria necessária a emergência de novos atores (movimentos feministas, ecologistas,

tribais, associações de moradores, dentre outros coletivos) que assumam a luta para a construção de uma cidade que seja qualitativa e politicamente diferente do que está posto, que seja mais libertária. A liberdade é aqui compreendida enquanto o direito que os munícipes possuem de organizar suas próprias relações sociais, políticas e econômicas. Trata-se de reaver o poder usurpado pelo conceito de Estado-nação, usurpação que se amplificou com o neoliberalismo, dado que a partir deste a burocracia da governança substituiu a ideia de governo, os direitos e as liberdades das corporações produtivas tem prevalência sobre os direitos individuais e sobre a democracia, as leis e as parcerias público-privadas feitas às escondidas substituem o valor das instituições democráticas e a forma republicana de proceder, a ganância virulenta e violenta de um sistema predatório e selvagem substituíram as capacidades deliberativas baseadas na solidariedade.

Por isso, compete aos cidadãos reaverem o poder que lhes foi usurpado por meio do empoderamento político e econômico do município, em defesa de uma descentralização institucional seja do município em relação ao Estado, seja na própria forma de gestão interna do município. Por isso, defende que: a) o município seja gerido por conselhos deliberativos que permitiriam a participação direta dos cidadãos; b) o município tenha o pleno controle da economia local (alicerçada em valores éticos, como a solidariedade e comprometida moralmente com o meio ambiente). Por conta desse último tópico, nos diz o autor que é necessária:

[...] a criação de uma economia inteiramente nova, baseada não só na “democracia no local de trabalho”, mas na estetização das capacidades produtivas humanas; a abolição da hierarquia e dominação em todas as esferas da vida pessoal e social; a reintegração de todas as comunidades sociais e naturais em um ecossistema comum. Este projeto implica um corte total com a sociedade de mercado, as tecnologias dominantes, o estatismo, as sensibilidades patricênicas e prometéticas para com os humanos e a natureza, que foram absorvidas e realçadas pela sociedade burguesa. (BOOKCHIN, 2010, p. 60. Aspas do autor).

Trata-se, portanto, de elaborar uma economia centrada no município que seja pautada na solidariedade, já que, como afirma Bookchin (2010, p.60) “cada um existirá no, e pelo outro”. A razão de ser desta afirmação seminal consiste no fato de Bookchin considerar que é na cidade que ocorrem as interseções das diversas identidades. É nela que os conflitos políticos ocorrem de modo mais direto, logo, é lá o espaço das vivências dos conflitos sociais, os quais precisam ser geridos por espaços deliberativos capazes de ouvir as diversas vozes, como assembleias populares e conselhos deliberativos. De maneira geral, a visão de Bookchin acerca do que seja política pode ser vislumbrada na seguinte passagem:

Uma política baseada na participação direta dos cidadãos em nível comunitário é uma política orgânica, ecológica e não formal. Uma política em que cada cidadão amadurece individualmente por meio de seu próprio engajamento político tornando-se cada vez mais capaz de controlar seu destino e poder determiná-lo. Os processos participativos de gestão pública se desenvolvem de forma que a esfera política reforça a individualidade e a esfera individual reforça a política. Um processo de reciprocidade em que o eu individual e o nós coletivo se apoiam mutuamente. Os cidadãos são os agentes da decisão e da autogestão política da vida comunitária. (BOOKCHIN; ENCKEL; BOINO, 2003, p. 13).

De maneira geral, pode-se dizer que o Municipalismo Libertário defende: a) conceder autonomia legal às municipalidades, de modo que tenham eles o poder real de tomada de decisões; b) democratizar os espaços deliberativos da municipalidade por meio de assembleias de base; c) integrar as municipalidades em redes regionais e em confederações mais amplas para, desse modo, substituir paulatinamente a ideia de Estado-nação por uma centrada na ideia de confederações municipais; d) valorizar os movimentos sociais, os coletivos, fortalecendo a sociedade civil para que essa, uma vez articulada, possa dialogar nos espaços deliberativos; e) a composição de assembleias comunais, núcleos que se reúnem para debater sobre os conflitos e para deliberar, rejeitando todo e qualquer tipo de hierarquia neste espaços decisórios.

Conforme se percebe, a dinâmica da responsabilidade assumida enquanto princípio político encontra plena guarida em modelos de autogestão como o Municipalismo Libertário. Tal modelo enseja, ainda, o cultivo do poder responsável, uma vez que em tal modelo as decisões políticas são por todos conhecidas e são fruto da ampla participação popular. Tais decisões políticas só podem (ou só deveriam) ser tomadas a partir do conhecimento de suas implicações (feito que a ciência da futurologia de Jonas busca desempenhar). Acrescente-se a isso, o valor que é atribuído ao meio ambiente (Bookchin em 1974 fundou o *Institute for Social Ecology*), dado que para Bookchin a revolução social provocada pelo municipalismo libertário intenciona findar com toda a opressão, inclusive, com a do homem sobre a natureza.

Todavia, Bookchin é consciente da dificuldade de implementação concreta de tal ideal. Mas afirma que o mesmo precisa estar no horizonte de nossas ações enquanto arquétipo de formação política dos indivíduos do futuro. Essas ações formativas, como defendemos, precisam ter como fundamentos os princípios da responsabilidade, da liberdade e da dignidade da pessoa. Tais ações, no presente, tem ganho grande contribuição de parte da Sociologia Ambiental cujos agentes, de modo estratégico, atuam não apenas no campo epistêmico, mas como instrumentos de ação política em vistas de uma correlação mais salutar e viável entre cidade e meio ambiente.

Por isso, continuando com nossas reflexões acerca das implicações políticas decorrentes do princípio responsabilidade, agora em âmbito prático, cremos que parte da Sociologia ambiental muito pode contribuir, lançando luzes em busca de um método que consiga dar conta do que Jonas propôs em seu *Princípio Responsabilidade* quando afirma que a esfera do agir precisa incidir sobre a esfera do produzir e deve fazê-lo na forma de política pública. Trata-se, de modo mais específico, do *paradigma da emergência* presente naquela corrente sociológica.

Nesse sentido, urge que se diga, de início, que o ambiente tem sido construído como objeto epistêmico pela Sociologia Ambiental. Por ambiente, entende-se o conjunto de meios naturais ou artificializados da ecosfera onde os seres humanos se instalaram, que exploram e administram, e o conjunto de meios não antropizados necessários à sua sobrevivência. Estes meios são caracterizados: a) por sua geometria, seus componentes físicos, químicos, biológicos e humanos e a distribuição espacial desses componentes; b) pelos processos de transformação, ação, ou de interação implicando esses componentes, transformando-os no tempo e no espaço; c) por suas múltiplas dependências em relação às ações humanas. (JOLLIVET; PAVÉ, p. 7, 1993).

Ao considerar o ambiente como objeto, subentende-se que nesta seara se validará a intensificação do modelo urbano-industrial de desenvolvimento e sua incidência sobre o meio ambiente, bem como se dá proeminência ao debate político e institucionalizado acerca desses problemas. Os marcos de evidência que denotam a validade e concretude deste campo se dá: a) pela assunção do ambiente como objeto e fato político, entrando inclusive na agenda do jogo institucional da democracia pelo voto e pelos partidos<sup>307</sup>; b) pela presença do *lobby* ecologista como um fato objetivo; c) pela construção de uma opinião pública cada vez mais sensibilizada pelos problemas ambientais<sup>308</sup>.

John Hannigan (2009, p. 15) afirma que os três maiores pioneiros da sociologia clássica, Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim, tiveram uma dimensão ambiental implícita em seus trabalhos. Isso, porém, nunca havia sido posto em evidência, especialmente porque seus tradutores e intérpretes americanos favoreceram explicações de estrutura social em detrimento das físicas ou ambientais. A sociologia ambiental, nesse sentido, auxiliaria nessa retificação de maneira crítica e contextualizada. A forma como essa crítica se produz, entretanto, se dá de

---

<sup>307</sup> Aqui se ressalta a emergência de agentes políticos caracterizados pela pauta ambiental.

<sup>308</sup> Neste caso, o marco referencial é a formulação de ministérios e/ou secretarias nacionais, bem como de organismos supranacionais centrados na pauta ambiental.

formas variadas, indo do *realismo* de Frederick Buttel<sup>309</sup> ao *construtivismo*<sup>310</sup> e, deste até chegar ao *paradigma da emergência* de Hannigan, o qual, partindo do construtivismo, considera que a partir da relação natureza-sociedade se construiu um ambiente compartilhado e que esta relação precisa ser compreendida a partir das múltiplas considerações expostas pelas comunidades epistêmicas<sup>311</sup>, adaptando de forma sintética tais considerações a partir das idiosincrasias manifestas por cada problema, em cada caso particular.

Mattedi (2015, p. 148), por sua vez, entende que a sociologia ambiental se ordenou a partir de dois blocos epistêmicos: a) o movimento de redefinição de seu estatuto disciplinar; b) o movimento de acomodação à tradição disciplinar.

O primeiro bloco teria como vanguardistas os sociólogos rurais americanos William R. Catton e Riley E. Dunlap que, ao fim da década de 1970, propuseram uma mudança paradigmática às considerações sociológicas por considerarem a sociologia vigente sumamente antropocêntrica. Seu modelo epistêmico se baseia em dois paradigmas: i) o Paradigma da Excepcionalidade Humana (HEP ou *Human Exemptionality Paradigm*); ii) o Novo Paradigma Ecológico (NEP ou *New Ecological Paradigm*). O primeiro paradigma tem como premissas: a) por possuir uma cultura, o ser humano é uma criatura singular; b) a cultura pode variar indefinidamente e mudar muito mais rápido que as características biológicas; c) a acumulação cultural pode indicar que o progresso pode prosseguir sem que haja limites, possibilitando, inclusive, a solução de todos os problemas sociais.

O segundo paradigma afirma que: a) os seres humanos são apenas uma das muitas espécies interdependentes envolvidas nas comunidades bióticas e todas elas afetam em nossa vida social; b) as complexas relações de causa-efeito na trama da natureza produzem inúmeras consequências involuntárias resultantes de nossas ações intencionais; c) o mundo é finito, por isso, existem limites dos potenciais físicos e biológicos para o crescimento econômico, para o progresso social e para outros fenômenos sociais.

O segundo bloco ou movimento descrito por Mattedi recorre a uma revisão das teorias sociológicas para dela retirar interpretações para a problemática ambiental. Essa vertente

---

<sup>309</sup> Por realismo aplicado à Sociologia Ambiental, entende-se o método que busca uma leitura imparcial e neutra de um fenômeno real ou uma referência a fatos objetivos sobre a natureza, aplicando tais leituras às interpretações dos fenômenos sociais.

<sup>310</sup> O construtivismo aplicado à Sociologia Ambiental busca compreender como as pessoas atribuem significados a seus mundos. Deste modo, um problema ambiental passa a ser socialmente considerado a partir das demandas socialmente construídas tendo o meio ambiente e sua relação com o humano como cerne catalizador das questões.

<sup>311</sup> Segundo Nilson do Rosário Costa em sua leitura da afirmação de Haas, (HAAS, apud COSTA, 2014, p. 810), as ciências sociais entendem por comunidade epistêmica o conjunto de indivíduos presentes nas agências governamentais, nos partidos políticos, departamentos e institutos de pesquisa, organizações não governamentais e grupos de interesse que atuam numa área específica de política pública.

revisionista se ordena em dois eixos: um primeiro eixo proposto por Alan Schnaiberg e James O'Connor que se intitulou de “marxismo ambiental”. Schnaiberg afirmava que, a partir de Marx, seria possível perceber a existência de uma contradição entre expansão econômica e equilíbrio ecológico. Dizia que haveria uma dialética entre ecossistema e sociedade humana, os quais poderiam ser considerados como polos contrários, posto que o “moinho da produção” em sua expansão econômica constante de um lado, atuando sobre ambientes naturalmente limitados e mal geridos pelo Estado, levaria a uma síntese que seria de escassez e catástrofes. O’Conner, por sua vez, acrescentou ao par marxista, capital-trabalho, a natureza como uma terceira categoria.

O segundo eixo revisionista buscou subordinar a análise dos problemas ambientais às categorias de entendimento de outros problemas sociológicos. Nessa seara surgem os métodos conhecidos como de *sociedade de risco*<sup>312</sup> e o *modernização ecológica*<sup>313</sup>. Interessa-nos aqui o que defende o paradigma do risco:

Os resíduos do processo produtivo estariam crescendo numa expropriação ecológica do estoque planetário de alimentos, ar e água, gerando e difundindo novos riscos objetivos (químico, nucleares, biogênicos) que seriam produzidos industrialmente, externalizados economicamente, individualizados juridicamente, legitimados cientificamente e minimizados politicamente. Nesta *sociedade* (industrial) *de riscos*, os problemas ambientais teriam escala global e consequências irreversíveis, atingindo os próprios produtores de risco. Para Beck, a ciência é a responsável pela definição de riscos ambientais “potenciais”. (FLEURY et al, 2014, p. 41).

Como se percebe, o paradigma acima exposto em muito se relaciona com o disposto por Jonas em seu *Princípio Responsabilidade* ao postular uma futurologia norteada pela heurística do temor, bem como em seu diagnóstico acerca das consequências oriundas do avanço da técnica moderna. Cremos que a recusa apresentada por Jonas em relação às apostas em face do risco (posto que as consequências do mesmo, por conta do “progresso” proveniente da técnica, tendem a ser espacial e temporalmente grandiosos e irreversíveis), em termos morais, se associa ao paradigma da sociedade do risco em termos práticos. Acrescido a estes, incluímos o

---

<sup>312</sup> A noção de sociedade de risco advém do processo acelerado de modernização da sociedade que priorizou o crescimento econômico e, desse modo, assumiu o risco oriundo dessa escolha. Este conceito foi criado pelo sociólogo alemão Ulrich Beck em seu livro *Risikogesellschaft* de 1986. Nessa obra, Beck afirma que as consequências da degradação ecológica precisam estar no centro das preocupações da sociedade moderna. Afirma que, a partir da análise da sociedade contemporânea, os aspectos negativos ou os riscos se sobressaem em relação aos aspectos positivos e, acima de tudo, escapam do controle das instituições sociais. Desse modo, os riscos são um produto histórico, uma consequência das ações e omissões humanas e que não se filiam necessariamente à superação das carências dos povos, mas está engendrado na própria trama acumulativa do capital.

<sup>313</sup> A Modernização Ecológica defende que desenvolvimento econômico e conservação ambiental não precisam se contrapor, ao contrário, podem andar lado a lado. Para tanto, as instituições e os sistemas econômicos precisam atuar de acordo com critérios de racionalidade ecológica.

*paradigma da emergência*, proposto por Hannigan, posto que este último nos auxiliaria na compreensão acerca da difusão sistêmica do risco que afeta a todos. Em outras palavras, ter-se-ia a responsabilidade enquanto paradigma ético plasmado sob a forma da heurística do temor. Este paradigma ético serviria de norte para a leitura das análises sociais a partir do paradigma do risco. Dado que tais leituras têm por *telos* a alteração dos comportamentos dos sujeitos em todas as esferas, o paradigma da emergência serviria como instrumento propício capaz de fornecer respostas pontuais às necessidades pontuais que emergem dentro dos sistemas sociais. Essa passagem, por certo, não se dá de forma direta, por isso, é necessário que nos dediquemos a ela.

O problema central que norteia a passagem acima mencionada continua a ser aquele proposto por Jonas: como inserir o *princípio responsabilidade* (que no seu bojo traz a liberdade e a dignidade) enquanto mecanismo norteador de políticas públicas, levando em conta toda a carga conceitual que ele traz consigo?

J. W. Kingdom em “*Agendas, alternatives and public policies*”, de 1984 afirma que na selva política, as propostas políticas precisam satisfazer a alguns critérios de base:

- a) Os legisladores precisam estar convencidos de que a proposta é tecnicamente viável;
- b) As propostas precisam afetar axiologicamente aos debatedores. Como na esfera política os agentes tendem a enveredar por um viés utilitarista, é preciso que as propostas, ainda que dotadas de outras matrizes valorativas, levem isso em conta;
- c) Essas políticas públicas quase sempre são cunhadas sob o escopo de políticas ambientais.

A despeito do último tópico não representar a completude da filosofia jonasiana – posto que em Jonas a dimensão do cuidado não se enquadra estritamente sob o viés ambientalista (apesar do filósofo ser largamente utilizado nesta arena), já que sua proposta de uma responsabilidade hiperbólica sobre toda a biosfera e que salvguarde a imagem de humano suplanta o defendido pelas correntes ambientais, incluindo aquelas vinculadas a um ambientalismo holístico e à *deep ecology* – ao intencionar que os princípios defendidos sob a égide da responsabilidade sejam plasmados na forma de políticas públicas é preciso considerar as ponderações elaboradas seja pelas comunidades epistêmicas relacionadas (comunidades científicas, moralistas, representações comunitárias afetadas empiricamente, sociedade civil organizada), seja pelos atores políticos envolvidos (partidos políticos, instituições de Estado, Organizações Não Governamentais que atuem no setor ambiental, dentre outros).

O processo de construção dessa agenda requer ampla apropriação dos discursos das comunidades epistêmicas, bem como uma correta e coerente publicização de tais discursos, difundindo conhecimento e compartilhando factualmente responsabilidades entre os agentes. Nesta seara, a sociologia ambiental muito tem a contribuir. As abordagens teóricas e metodológicas apontadas por essa ciência parecem atender parte significativa do que Jonas propõe em seu *Princípio Responsabilidade*, notadamente: na mobilização de agentes morais, dos políticos profissionais e das comunidades científicas na elaboração, sistematização e popularização de caminhos alternativos à superexploração do planeta em vistas da salvaguarda do mesmo, especialmente de ecossistemas, comunidades e indivíduos vulneráveis.

Essa pode parecer tarefa de grande monta atribuída à jovem ciência. E de fato o é. Mas é bom ter em mente que a própria sociologia ambiental advoga para si a tarefa de organizar, sistematizar, popularizar e provocar o engajamento de coletivos, comunidades, agentes políticos, científicos e econômicos. O termo foi cunhado pelo sociólogo e psicólogo Samuel Klausner em sua obra “*On man in his environment*”, de 1971 e foi abraçado pelo movimento ambientalista e por parte da comunidade científica que já se debruçava sobre temas ligados aos impactos antrópicos infligidos ao meio ambiente (problemas relacionados ao uso de pesticidas na agricultura de mercado, pesquisas relacionadas à crise energética, à emissão de gás carbônico na atmosfera, dentre outros). Destarte, como afirma John Hannigan (2009, p.28) “O foco aqui era para ser a importância das relações entre as sociedades industriais modernas e o meio ambiente que elas habitam”.

Todavia, Dunlap (2002, p.346) afirma que a sociologia ambiental agora tende a ser usada apenas para descrever os tipos de trabalho que são conduzidos por sociólogos que se autoidentificam ambientais. Tendo em vista a complexidade e variedade de formas de abordagem da ciência em tela consideramos estreita a identificação feita por Dunlap. Aliás, o próprio Dunlap nos fornece subsídios para tal consideração, posto que ele mesmo apresenta um total de nove paradigmas que competem sobre a melhor forma de abordar o trabalho sociológico relacionado com o ambiente físico, são eles: o da emergência humana, o da economia política, o construtivismo social<sup>314</sup>, o realismo crítico, a modernização ecológica, a teoria da sociedade de risco, o da justiça ambiental, o da teoria ator-rede e, por fim, a ecologia política. A despeito

---

<sup>314</sup> O construcionismo social busca designar o fato de que a ideia de meio ambiente é socialmente construída. Mais ainda, entende que os problemas ambientais são definidos, articulados e acionados pelos atores sociais. Isso posto, a partir do construcionismo é que podemos embasar nossas escolhas políticas. Hannigan (2009) entende que a principal característica de uma análise construcionista consiste na forma pela qual as pessoas determinam o significado do seu mundo, e, nesse sentido, em se tratando da questão ambiental, sua análise visa demonstrar que os problemas ambientais não existem por si mesmos, mas resultam de um processo de construção social multifacetado (FLEURY et al 2014).



disso, ou pelo fato de empiricamente tais abordagens não se apresentarem de modo exclusivo, onde a validação de uma implicaria na anulação das demais, o repertório teórico em sociologia ambiental tem apresentado um certo grau de consensualidade que envolvam

[...] a natureza dos movimentos socioambientais; estados, políticas e formação de políticas ambientais; atitudes ambientais, crenças e valores; os relacionamentos entre consumo e instituições de produção; os impactos recíprocos de sociedades e meio ambiente; o papel da tecnologia no social e na mudança ambiental; e o significado do “global” em termos de “escala ambiental” e instituições sociais. (BUTTEL et al, 2002, p.28, apud HANNIGAN, 2009, p. 29).

De qualquer modo, Buttel (apud HANNIGAN, 2009, p. 35) afirma que a sociologia ambiental atualmente se propõe a descobrir o mecanismo mais eficaz de reforma ou desenvolvimento ambiental que ajudará a organizar o caminho em direção a arranjos mais socialmente seguros e ambientalmente corretos. Esta afirmação de Buttel, por certo, só pode ser corretamente compreendida se se entende a sociologia ambiental no âmbito da produção dos discursos e, por conseguinte, como uma forma de compreensão dos poderes atuantes na formulação de políticas públicas relativas ao meio ambiente, apresentando os princípios norteadores de tais políticas.

A relação entre discurso e poder já pode ser vista em Foucault a partir de sua microfísica do poder. Para o filósofo francês, todas as relações sociais são relações de poder e não existem relações sociais sem que existam discursos que as viabilizem. Dessa forma, os discursos produzidos na esfera pública são permeados ou atravessados por uma dinâmica de poder que envolve os debatedores em um primeiro momento e que, a depender da magnitude do que está em pauta, pode alcançar tantos outros. Por isso, em se tratando de discursos em vistas da preservação do vulnerável, o que advogamos é que tais discursos precisam possuir a potência adequada ou equivalente ao grau de responsabilidade sobre os riscos do que está em jogo. Para tanto, tais discursos precisam ser legitimados. Ocorre que tais legitimações se dão dentro das comunidades epistêmicas, mas também no espaço público, na arena do comum onde prosaico e erudito precisam se equilibrar. Além disso, na busca desse equilíbrio, há que se considerar as vozes divergentes e sua força persuasiva. Nesse caso, se está a tratar do grande capital que lucra com o fetiche do progresso proposto pelos produtos oriundos da técnica.

Como se percebe, trata-se de conflito de grande envergadura efetivado na forma de debate público. E, como bem afirma Escobar (apud HANNIGAN, 2009, p. 87):

[...] o desenvolvimento capitalista hoje é comumente acobertado por discursos aparentemente benéficos, tais como ‘desenvolvimento sustentável’ e ‘conservação

biológica'. Isto se dá por que seus significados são no mínimo ambíguos. O principal propósito aqui, entretanto, é sempre 'capitalizar' a natureza.

De modo mais enfático e aguçando ainda mais a problemática do discurso, Hannigan afirma que o processo discursivo é dominado pelas elites econômicas e políticas regionais e globais, os quais, ainda que enfrentem uma oposição pública organizada, conseguem impor suas definições e, assim, desequilibrar o debate a seu favor.

Nesse cenário, o papel do sociólogo ambiental é despertar nas pessoas a consciência e a compreensão das condições preocupantes de vida que se avizinham, pautados em argumentos científicos e traduzindo-os em uma linguagem popularmente compreensível de modo a conquistar a opinião pública em vistas da formulação de políticas públicas. O caminho para tal realização, segundo Hannigan, se dá a partir do construtivismo como ferramenta analítica. Nessa seara, seria preciso considerar: a) a natureza dos argumentos; b) os argumentadores; c) o processo de argumentação.

Ao analisar a natureza dos argumentos, o questionamento central que se faz é: como os argumentos vem sendo apresentados para persuadir o público? Ou seja, trata-se de um questionamento que recorre à "retórica" dos argumentos (já que a retórica tem como objetivo basilar a persuasão). Tendo isso em vista, Hannigan apresenta pelo menos oito tipos de formulações retóricas postas à disposição dos sociólogos ambientais: 1) retórica da retidão (foco centrado na problemática moral); 2) retórica da racionalidade (quando se buscam argumentos mais sofisticados e que respondam concretamente a um problema estabelecido); em seguida apresenta um bloco de retóricas mais imagéticas ou simbólicas: 3) retórica da perda (da inocência, da natureza, da cultura silvícola...); 4) retórica do irracional (evoca a ideia de manipulação, de coerção); 5) retórica da calamidade (evocando caminhos emergentes de solução ou de prospecção com o fito de equilibrar juridicamente calamidades de origens antrópicas responsabilizando penalmente seus provocadores, por ação ou por omissão); 6) retórica do perigo (leva em conta os riscos intoleráveis à saúde e à segurança das pessoas); 7) retórica de padrões (vale-se de metáforas recorrentes e figuras de linguagem, apelando comumente para a significação moral de tais caracteres visando sensibilizar seus interlocutores).

Quanto aos argumentadores, pode-se dizer que aqui se enquadram todos os agentes capazes, participantes da esfera pública e, portanto, todos dotados de responsabilidade, com destaque para os cientistas, filósofos, empreendedores de políticas que demandem recursos, sociólogos, agentes do Estado, jornalistas e todos que atuam nas mídias de massa.

No que se refere ao processo de argumentação, Wiener (apud HANNIGAN, 2009, p. 103), afirma que a finalidade aqui consiste em construir uma arena pública em torno de um problema social. Para tanto, necessário se faz: 1) animar o problema, ou seja, torná-lo palatável aos debatedores, e isso inclui já vislumbrar as áreas de Direito em que se inserem para que o sociólogo já adentre conhecendo as regras do jogo e sabendo, desse modo, em que situações o problema poderia se enquadrar; 2) legitimar o problema, ou seja, definir seu escopo, se no âmbito da moralidade ou da legalidade, fortalecendo o núcleo duro do problema em vistas da respeitabilidade do mesmo quando este for lançado à arena; 3) demonstrar o problema, ou seja, trata-se de expô-lo, o que necessita da formulação de alianças para conquistar atenção, selecionar as informações que servirão de mote, convencer ideólogos opositores e, desse modo, ampliar os limites da responsabilidade relacionada ao problema.

Nessa esteira, Enloe (1975, p. 21) afirma que para que um problema ambiental ganhe robustez e se torne pauta de políticas públicas, ele deve: a) estimular a atenção da mídia; b) envolver algum braço do governo; c) demandar decisão governamental; d) não ser uma ocorrência isolada ou de baixo impacto; e) estar relacionado com interesses pessoais de um grande número de cidadãos. Seguindo esse mesmo raciocínio, Solesbury (1976, p. 387) afirma que tais estratégias pretendem atrair a atenção já que problemas ambientais emergentes<sup>315</sup> devem ser legitimados pela ciência, pelo governo, pela mídia e pelo público.

Ou seja, apesar da robustez teórica apresentada por Jonas por meio de sua heurística do temor, em consonância com a futurologia, sozinhas, elas não teriam o condão de provocar o efeito pensado pelo filósofo. É preciso considerar a magnitude das influências políticas e econômicas que são controladas por aqueles que possuem o poder real de controlar a emergência dos artefatos ou insumos práticos elaborados pela tecnociência.

Entendemos que são necessários alguns passos a mais, como Hannigan o faz aplicando sua proposição ao tema ambiental. Retomamos os passos propostos por Hannigan e o aplicamos à emergência de políticas públicas lastreados pelos princípios da responsabilidade, da liberdade e da dignidade.

Considerando um cenário político democrático em que governos locais (municipalismo) dialoguem e compartilhem responsabilidades mútuas com governos nacionais e com blocos estatais nos moldes da União Europeia, ou com organismos internacionais nos moldes da Organização das Nações Unidas, os problemas ambientais que perpassam pela arena do debate público, segundo Hannigan (2009, p. 119), precisam ter: autoridade científica para a validação

---

<sup>315</sup> Entendemos aqui como tal tanto os eventos de magnitude espacial e temporalmente grandiosos, bem como as modificações no campo da engenharia genética tal como alertados por Jonas.

dos argumentos; popularizadores científicos que traduzam a linguagem científica, reestruturando e reformulando os argumentos; atuação ativa da mídia a fim de tornar o problema conhecido demonstrando sua “novidade” e sua “importância”; a dramatização do problema em termos simbólicos e visuais; incentivos econômicos para tomar ações concretas; por fim, uma liderança institucional que possa garantir tanto a legitimidade quanto a continuidade das ações positivas deliberadas para o caso.

O objetivo final, como se disse, é a formulação de políticas públicas que, como tais, precisam ser pontuais e atendam a uma variedade de demandas. Por conta disso, a fim de captar a dinamicidade de tais demandas que, via de regra, são criadas a partir de uma relação conflituosa entre sociedade e natureza, Hannigan propõe um enfoque para o meio ambiente a partir do conceito de *emergência*.

O conceito de emergência denota processo, fluxo, adaptação e aprendizado. Nas ciências físicas e biológicas, é associado com o que vem a ser conhecido como “teoria da complexidade”. Em seu livro *Emergence* (Emergência) o argumentador cultural e tecnológico americano Steven Johnson (2001) diz que emergência é o que acontece quando um sistema interconectado de elementos relativamente simples se auto-organiza para formar um comportamento mais inteligente e mais adaptável a um nível mais alto. (HANNIGAN, 2009, p. 200-201. Aspas do autor).

A proposta de Hannigan consiste numa certa adaptação da teoria da complexidade pela ciência social. Bryner e Harrison (apud HANNIGAN, 2009, p. 201) afirmam que os sistemas complexos são emergentes, dinâmicos e potencialmente não lineares, o que os torna altamente sensíveis a pequenas mudanças, o que resultaria em implicações importantes, especialmente no campo das políticas públicas ambientais internacionais. Em primeiro lugar, apontaria para a necessidade de considerar tais políticas públicas como fruto de uma série de processos relacionados (incluindo relatórios de autoridades científicas, pactos e acordos bi ou multilaterais assinados entre Estados, demandas emergentes de grupos de interesses emitidos por meio lideranças domésticas, especialmente as representantes de comunidades potencialmente atingidas, dentre outros). Em segundo lugar, assume como corolário a adoção da evidência científica como ferramenta de persuasão. Em terceiro lugar, tornaria o aprendizado social possível, desde que as políticas públicas ambientais internacionais sejam frutos emergentes de processos complexos e dinâmicos, viabilizando um *feedback* constante entre local e global (respeitando as idiosincrasias de cada realidade local).

Como se percebe, a noção de emergência está vinculada à teoria dos sistemas. Como se sabe, um sistema é composto por partes relativamente independentes entre si e que interagem e se transformam mutuamente. Desse modo, o sistema não pode ser definido a partir da soma das

partes, mas a partir de uma propriedade que emerge em decorrência de seu funcionamento. A formulação de padrões comportamentais complexos a partir da multiplicidade de interações simples é o que comumente se chama de emergência. É um conceito bem mais utilizado no âmbito das ciências naturais. Em âmbito filosófico é muito próximo do que Deleuze e Guatari nomearam de *rizoma*. De qualquer modo, o que Hannigan advoga é um modelo sociológico que integre as múltiplas manifestações fenomênicas que exigem os mais variados modelos epistêmicos. Desse modo, todos esses modelos podem ser compreendidos a partir do mesmo escopo e, ao mesmo tempo, não se limitam a ele: na relação natureza-sociedade é preciso que se busque uma via discursiva que atente para os efeitos antrópicos sobre a natureza (acrescentamos que, neste caso, deve-se dar destaque para os feitos/produtos oriundos da técnica), bem como para as respostas que a natureza emite e que, nesta condição, é preciso estarmos atentos para fenômenos locais e globais que exigirão respostas emergentes, o que só é possível como uma forma de “fuga” às situações. Dizemos “fuga” porque as respostas não emergirão necessariamente a partir de uma relação direta de causalidade, mas como fruto das múltiplas experiências oriundas dos diversos modelos aplicadas ao caso. Portanto, é um modelo que parte de uma ideia de ramificação em que os múltiplos “braços” de tais ramificações contribuem, cada um, a seu modo, na formulação de questões e de respostas aplicadas ao problema ambiental; que agrega os demais modelos sem impor uma norma específica, mas que prima pela dinamicidade e pelo fluxo de respostas que podem emergir do intercâmbio desses múltiplos modelos. E a importância de um modelo dessa natureza se evidencia pelo fato de não estarmos mais lidando com fenômenos isolados e estáticos, mas com situações dinâmicas e interconectadas que estão em contínua mudança cujos efeitos se ramificam e se potencializam, quiçá, inviabilizando a prospecção da magnitude dos danos e ameaçando o futuro de modo incerto ou indefinido.

Dito isso, pode-se inferir que a assunção da emergência como método epistêmico, tendo como elementos atravessadores os princípios da responsabilidade, da liberdade e da dignidade, faria com que tais princípios venham a estar em pauta sempre que o vulnerável viesse a se encontrar na condição de ameaçado. Desse modo, a responsabilidade, a liberdade e a dignidade tornam-se elementos de primeira ordem para a elaboração de políticas públicas que salvaguardem humanos e toda a biosfera exposta ao poder da tecnociência, levando em conta tanto a dinâmica política local quanto global, feito que viabilizaria a implementação em cada caso do poder responsável e, ao mesmo tempo, auxiliaria na salvaguarda da democracia não apenas enquanto modelo de governança, mas enquanto valor.

## CONCLUSÃO

Após todo esse percurso convém que sintetizemos nossa argumentação e apresentemos, em linhas gerais, as conclusões oriundas da mesma. Para tanto, faremos um breve retrospecto do que fora exposto. De antemão, é preciso que se esclareça que a presente pesquisa tem como norte a busca pelas ressonâncias políticas oriundas do *Princípio Responsabilidade* de Hans Jonas. E, nesse sentido, pode parecer que não apresente nada de novo à comunidade filosófica que se debruça sobre a produção filosófica do pensador alemão, posto que é pacífico à mesma que há uma vertente política subjacente ao pensamento daquele filósofo, ainda que esta seja de menor envergadura que sua produção ética. Entretanto, não é apenas isso que estamos aqui a refletir ou a afirmar. Nossa ideia é que as ressonâncias políticas presentes no *Princípio Responsabilidade* encontram guarida e dialogam diretamente com campos epistêmicos que lhes dão sustentação e auxiliam naquilo que consideramos nuclear no diagnóstico apresentado por Jonas: formular políticas públicas que resultem num *poder responsável*, o caminho viável para o controle do poder da técnica que se tornou autônomo.

Para tanto, fez-se necessário expor as bases conceituais sobre as quais se assentam o pensamento de Hans Jonas. Isso exigiu que seguíssemos um itinerário pautado na ideia de que o pensamento do autor se deu num *continuum*, um conjunto teórico cujos elementos basilares foram construídos a partir de sua imersão no universo gnóstico. Tais elementos nucleares foram melhor desenvolvidos no processo de elaboração de sua Filosofia da Vida, a qual se enriqueceu de categorias e conceitos específicos. Uma vez isto posto, pôde o filósofo construir sua filosofia da ação, centrada na ética, mas repleta de ressonâncias políticas. Dentre as ressonâncias políticas encontra-se a necessidade de formulação de um poder responsável sob a forma de política pública que equilibre o poder autonomizado da técnica moderna, feito não realizado pelo autor, mas que encontra lastro de realização a partir de sua obra.

No primeiro capítulo tratamos da imersão de Jonas no universo gnóstico. O leitor pode, de início, questionar: qual a correlação entre gnosticismo e política? De início, de fato, pode parecer que nenhuma. Entretanto, por defendermos a tese de que o pensamento de Jonas é um *continuum*, sustentamos que muitos de seus conceitos centrais (incluindo alguns que encontram pleno significado quando aplicados à sua filosofia da ação) advém de sua imersão no universo gnóstico. Por isso, buscamos naquele capítulo expor como Jonas, a partir do contato com o espectro gnóstico, buscou, posteriormente, ressignificar a ideia de vida por meio da superação do dualismo e do niilismo destinado à natureza.

Tal feito, para se concretizar, necessitava que se expusesse a relação entre dualismo gnóstico e dualismo moderno, bem como o vínculo mantido entre niilismo gnóstico e niilismo moderno. Estas duas correlações nucleares exigiam que revisitássemos as passagens jonasianas referentes às duas épocas e como tais conceitos se enquadram em suas respectivas épocas ou sistemas. Destarte, ao nos debruçarmos sob a passagem de Jonas sobre o gnosticismo, percebemos que de lá sobreveio a tese da presença do dualismo como categoria conceitual que perpassou (e em muitos casos dominou) a história do pensamento ocidental até chegar aos nossos dias. Obviamente, tal passagem exigiu a remodelação do conceito a fim de torná-lo compreensível e possibilitá-lo dar sentido aos sistemas em que seria aplicado. Além disso, ou atrelado a tal conceito, a partir da leitura gnóstica jonasiana, se extrai o niilismo enquanto categoria central que também atravessará o tempo e encontrará guarida na modernidade. Obviamente é preciso respeitar as condições sócio-históricas em que cada conceito foi empregado. Mas, resta como indubitável que da correlação entre tais conceitos, no passado e no presente, resultou um ideal de desvalorização da matéria e da natureza.

Este ideal foi amplificado pela modernidade a partir das considerações metafísicas que sustentaram a nova ciência nascente. Tais considerações metafísicas estavam profundamente enraizadas no dualismo, especialmente no proposto por René Descartes, bem como no proposto por Francis Bacon (de uma ciência de dominação da natureza, objeto passivo a ser utilizado pelo humano) e por Galileu (que ofereceu a linguagem e o método de exploração dessa natureza, agora desespirtualizada e mecanicamente ordenada). Essa concepção de uma realidade seccionada em duas substâncias, *res cogitans* e *res extensa*, em que toda a dignidade foi alocada na primeira em detrimento da segunda, viabilizou não apenas o desenvolvimento de um paradigma científico centrado numa concepção mecânica de mundo (o que resultou num monismo pós-dualista de cunho materialista) como, por outro lado, impôs que toda a dimensão espiritual fosse alocada no reino do humano (o que resultou num monismo pós-dualista de natureza idealista). De qualquer modo, as duas formas de monismo acima mencionadas terminaram por ruir e a tese que desfere o argumento fatal em ambas é exatamente aquela apresentada pelo evolucionismo darwinista.

Torna-se necessário, então, reestabelecer a dignidade tanto da matéria quanto da natureza. E esse se torna o objetivo central de Jonas em sua *Biologia Filosófica*. A tese sustentada pelo filósofo é de que aquela concepção dualista de mundo não se sustenta, como já o dissemos, e que a realidade é composta por um monismo, o qual nomeou de monismo integral, cujo principal fenômeno justificador é o organismo vivo que comporta em si matéria e interioridade. A união dessas duas dimensões no orgânico revelam uma predisposição em

ambas para tal ocorrência. Além disso, revelam que, a partir do vivente, o Ser manifesta um claro interesse por continuar sendo, posto que o vivente tudo faz para continuar vivo. Tal opção manifesta nas mais recônditas dimensões do vivente (no metabolismo, segundo Jonas) revelam uma forma de proto-liberdade, dado que em comparação ao inerte, há ali um espaço decisional (entre ser e não-ser). Nesse espaço o orgânico decide por si, por sua existência, revelando que isto para ele é preferível ao nada e revela, por meio disso, que há um valor subjacente em tal escolha: o ser é preferível ao não-ser. Sendo assim, a existência do orgânico é valiosa por si mesmo, posto que preferível ao seu contrário e, como o vivente persegue o fim de manter-se vivo e a ideia de dignidade por nós assumida é aquela defendida por Kant (em que dignidade se relaciona à capacidade de perseguir fins), o vivente é dotado de dignidade. Ele é, portanto, valioso e digno por si mesmo e não por atribuição do humano.

Como o ser é valioso por si mesmo, é ele um bem. A partir das concepções acima levantadas, este bem (esfera da axiologia) se insere na esfera ética (portanto, no campo da ação) a partir do dever. Ou seja, ao humano compete o dever de fazer com que aquele bem continue a existir porque, o sim ontológico emitido pelo vivente tem a força de um dever. Mesmo porque aquilo que vale a pena deve se tornar aquilo que vale para mim e, por isso, ser transformado por mim em finalidade. Nesse caso, não se trata em dizer que o bem se tornou criatura da vontade, já que ele está radicado no ser, por isso, ele possui autoridade e independência em relação à vontade. Trata-se tão-somente de perceber o apelo do bem em si (plasmado fenomenologicamente no vivente vulnerável) presente no mundo, o qual confronta minha vontade e exige minha ação. Esta percepção tem como principal instrumento de apoio a lei moral, já que temos a capacidade de sermos receptivos ao apelo para o dever que nos instiga o ser vulnerável.

Esta condição de vulnerabilidade se tornou mais aguda a partir do poder conquistado pelo homem a partir dos avanços da técnica moderna. E, já que a técnica invadiu o espaço do agir humano, compete à ética enquanto ciência do agir adentrar no espaço da técnica. A categoria ética que possibilitaria tal controle ético sobre o operar técnico seria a responsabilidade. Por isso, no segundo capítulo da presente pesquisa, a fim de alcançarmos as ressonâncias políticas do *princípio responsabilidade* tratamos dos pressupostos éticos de tal princípio, sem os quais seria impossível falar daquelas ressonâncias.

Como dito anteriormente, a ética em Jonas radica-se na ontologia enquanto doutrina do ser (é ele o elemento nuclear de toda sua filosofia, o ser, o orgânico, o vivente) e na axiologia (este ser é valioso por si, posto que sua existência é um bem comparado à não-existência) entrelaçados a partir de sua Biologia Filosófica, os quais servirão de base para sua Filosofia da



Técnica (a técnica moderna aqui assumida enquanto elemento problematizador). Não é o caso de retomarmos as características subjacentes à técnica moderna, mas de reafirmarmos seu caráter ambivalente; de sua aplicação inevitável; dos seus efeitos que são de dimensões globais no tempo e no espaço, cumulativos e de consequências irreversíveis; e seu caráter dualista e antropocêntrico. Em todas estas considerações as consequências centrais que se descortinam a partir da técnica moderna são a desconfiguração da imagem de ser humano e/ou, em sua expressão mais drástica, a eliminação da vida em sua essência.

Há, portanto, a partir da proposição da responsabilidade enquanto princípio norteador de ações capaz de controlar o poder autônomo da técnica, a exigência de que tal princípio assumira também a configuração normativa, em termos kantianos, de imperativo categórico. A exigência formal para que tal princípio assumira tal configuração se dá no campo ontológico: a ameaça plausível de aniquilação do ser, dado que a técnica moderna possibilitou que tal feito possa se realizar na concretude. Os caminhos de efetivação de tal imperativo passam tanto pela seara da ética quanto da política e ambas pressupõem que aquele imperativo, apesar de passar pelo crivo da racionalidade do agente em âmbito subjetivo, seja assumido como princípio norteador das ações na esfera pública por todos/as quantos/as possuam o dever de aplicá-lo. E, assim, adentramos nas ressonâncias políticas propriamente ditas oriundas do *princípio responsabilidade*.

O paradigma daquela responsabilidade é o nascituro (como objeto) e os pais (como agentes). Jonas afirma que do nascituro emana um dever “irrefutável”, mas não irresistível. Irrefutável porque atende ao critério formal acima mencionado, mas tal irrefutabilidade pode ser resistida pelo agente que pode negar-se a efetivá-la, resistindo ao dever que o provoca, dada sua condição de ser livre. De qualquer modo, o sujeito consciente se reconhece no nascituro, percebe sua impotência e sua necessidade de socorro para que ele possa se tornar o que deve ser já que, segundo Jonas (2006, p. 224) “com cada criança que nasce recomeça a humanidade em face da mortalidade”. Destarte, a responsabilidade assume uma conotação de concretude: não se tem o dever de cuidar de “uma” criança genérica, mas daquela criança concreta, em sua singularidade e contingência. Aliás, essa crítica contra o excesso de formalismo já o encontramos em Jonas direcionando-a à Kant, e seria uma das razões que exigiriam a reformulação do imperativo categórico. Em todo caso, como se dá a perceber, o *locus* da responsabilidade é o ser mergulhado no devir, ou seja, na historicidade. E é a ética e a política quem se debruçam para conhecer e nortear as ações do humano em sua historicidade.

Ora, a categoria que aglutina em si a ética e a política é a ação. E Jonas é enfático ao dizer que a esfera do produzir (técnica moderna) invadiu a esfera do agir (ética e política), por

isso, competiria à ética invadir igualmente a esfera do produzir. Como se dá a notar, trata-se de uma proposta voltada para o sujeito em seu caráter coletivo. Sobre estes sujeitos coletivos incide o dever de cuidar da natureza e que hajam agentes de responsabilidade no futuro. Esse dever encontra ancoradouro prático especialmente na política.

Como ética e política se encontram inseridas no conceito geral de ação recorreremos a Aristóteles que, a nosso ver, melhor apresenta as relações de tal aglutinação dentro do contexto a que nos dispusemos discorrer. A ideia de ação em Aristóteles está vinculada à ideia de *práxis* isso significa que ela é: uma atividade imanente do sujeito, resultado do intelecto ativo e fruto do raciocínio prático o qual se volta para a ética e para a política. Ora, a política tem como fim a felicidade (*eudaimonia*). Esta, apesar de só ser plenamente alcançada, em Aristóteles, a partir da vida contemplativa, plasma-se na concretude a partir da ação, fato que leva o Estagirita a afirmar que “a vida é ação” (ARISTÓTELES, *Política*.1254a5) e, já que toda ação visa a um bem (entendido aqui como aquilo para onde a coisa tende ou como plena atualização da coisa), quando este bem é desejado por ele mesmo, tal bem será o Sumo Bem. Além disso, ressalta o filósofo, que a política se vale das demais ciências em busca do bem tanto para o cidadão quanto para o Estado. Este bem visa a plena realização da dimensão política do humano ou de sua *bios politikós*. Ora, o fim absoluto desta é, como dissemos anteriormente, a felicidade, posto que essa é a única coisa que é buscada por si mesmo, autossuficiente e, por isso, o fim de toda ação. Essa felicidade só é possível de ser alcançada por meio da vivência pública e privada das virtudes já que o indivíduo virtuoso vive bem e age bem. Isso se dá porque toda ação humana é também atividade do espírito e esse contempla as virtudes. Destarte, o verdadeiro homem político busca a virtude acima de todas as coisas e o faz para que seus cidadãos também o façam. E a forma de realizar tais virtudes se dá a partir da persecução do bem comum. Ou seja, a sabedoria prática visa a *eudaimonia* por meio de uma *eupraxia* a ser desenvolvida na dimensão da *bios políticos*.

De tudo isso resulta a ideia de que o bom cidadão é o cidadão feliz. Inserindo tais concepções ao que nos propomos, pode-se dizer que isso não pode se dar à margem da responsabilidade. Especialmente porque, caso a responsabilidade seja assumida enquanto princípio e enquanto virtude, visaria conduzir a bom termo as situações que exijam discernimento, condições de deliberação e poder de escolha. Ou seja, estabeleceria um nexo entre sabedoria prática (que é casuístico) e política (que relaciona caracteres de universalidade com particularidades). Nesse sentido, o agir responsável pode ser entendido enquanto um fio transversal que atravessa a ética e a política (este fenômeno será plenamente útil para a compreensão do paradigma da emergência, como vimos na parte final da presente pesquisa). Tal agir tem como fito a vida feliz (em Jonas, isso seria menos ousado, basta-lhe que se

salvaguarde a imagem da humano e conserve a vida em sua integridade). Esta responsabilidade se plasma nas ações dos sujeitos que, para serem validadas enquanto tais, precisam estar ancoradas na liberdade, a qual, neste caso, se efetiva a partir de seu poder de deliberação e de escolha.

A ética e a política compartilham, ainda, de uma outra categoria comum sumamente relevante, o poder. Este poder pode ser entendido enquanto manifestação, posto que se dá entre os homens permitindo-lhes expor suas capacidades; e como regulador das capacidades humanas, posto que está no horizonte deliberativo dos sujeitos enquanto condição de possibilidade de efetivação das mesmas, por isso, é capacidade possibilitadora de capacidades. Se o compreendermos enquanto potência, esta pode ser categorizada enquanto passiva (por sofrer a ação) e ativa (por atuar sobre algo) e, em ambos os casos, expressa a possibilidade de vir-a-ser de alguma coisa. Em termos políticos, pode ainda ser compreendido enquanto *potentia* (aqui compreendida enquanto poder tirânico) ou como *potestas* (aqui assumido como poder equilibrado a partir das ações deliberativas dos sujeitos atuantes). Se reunirmos esses conceitos é possível compreendermos, por outras vias, porque a técnica (em especial a técnica moderna) é tida por Jonas enquanto um poder: é ela uma forma de exposição das capacidades humanas; é fruto de atos deliberativos que resultam em consequências que não podem ser assumidas enquanto neutras; é potência passiva (por sofrer a atuação do humano sobre si) e ativa (por atuar sobre o mundo, sobre o humano e sobre si mesma, dada sua capacidade de constante reinvenção); é, por fim, potência que por conta do caráter autônomo assumido pela técnica moderna assumiu o caráter de *potentia* e, em face dos riscos que traz consigo, deve ser transmutada em *potestas*.

Tal transmutação, a nosso ver, pode se dar a partir de um espraiamento do imperativo da responsabilidade entre os sujeitos, especialmente entre os que possuem o poder concreto de deliberação. Em todo caso, tal assunção coletiva da responsabilidade precisa passar pela assunção da democracia enquanto valor, do discurso enquanto caminho viabilizador de consenso e de uma nova imagem de natureza não cindida substancialmente o que requer um profundo processo formativo e cultural da atual (apesar de múltiplas gerações conviverem simultaneamente) e das novas gerações. Esse último aspecto precisa levar em conta: nossa relação simbiótica e dependente da natureza; essa natureza precisa ser encarada como algo valioso por si mesma; nesse relacionamento mantido entre humano e natureza, é preciso levar em conta a máxima de que o humano possui ampla responsabilidade pelo vulnerável e, aqui se incluem também os humanos postos sob esta condição, seja por suas condições naturais (crianças, idosos, enfermos, pessoas com deficiências, dentre outras causas de vulnerabilidade),

seja por suas condições socioeconômicas; nossa relação com os artefatos da técnica e com o mercado produtor que lhe dá sustentação, enfim, uma verdadeira *paideia* a ser implementada factualmente sob a forma de política pública.

Ideal semelhante já foi proposto em nossa história recente. Encontramo-lo sob a forma de utopia, especialmente aquela de cunho marxista. E, como tanto a utopia quanto o *Princípio Responsabilidade* abordam o presente em vistas do futuro, convinha a Jonas estabelecer uma distinção entre ambas, evidenciando a falha da primeira que, a nosso ver, se concentra no fato dela, segundo Jonas, advogar que a história seja tida como mero preâmbulo para a verdadeira história o que só ocorrerá quando surgir o humano verdadeiro. Além disso, Jonas aponta uma série de causas materiais que tornariam a utopia de matriz marxista inviável e indesejável: tendo em vista que seu objetivo seja chegar à plena emancipação do humano das amarras do trabalho, feito expresso na proposição blochiana da sociedade do lazer ou do *hobby*, seria necessário dispor de uma série de instrumentos e de elementos que viabilizassem tal fim, o que só seria possível a partir de um desenvolvimento sobremaneira da técnica moderna, feito que permite a Jonas afirmar que a utopia marxista é subsidiária da técnica e dependente do programa baconiano. Além disso, a fim de conceder uma vida abundante a todos os partícipes de tal sociedade, se exigiria da natureza muito mais do que ela consegue suportar, a menos que a proposta daquele tipo de utopia esteja baseada em um número menor de humanos do que aquele que temos atualmente. Acrescente-se que a formulação de uma sociedade completamente dependente das máquinas, além de retirar o protagonismo humano sobre sua manutenção concedendo-lhe um prêmio de consolação, o *hobby* deslocado de sua função e controlado pelo Estado, resultaria numa sociedade cujas interrelações humanas seriam meramente teatrais e necessitaria de um Estado totalitário que lhe desse sustentação empírica. Dessas duas considerações resulta que o ideal utópico: i) apesar de mencionar uma suposta “humanização da natureza”, nem a dignifica (pois a tem como mero objeto de exploração), nem a autentifica (pois não a reconhece como dota de um valor em si mesma); ii) aliena o ser humano de si mesmo ao retirar-lhe a liberdade de lutar por si mesmo, posto que ao opor trabalho manual x trabalho espiritual e, em seguida, eliminar o primeiro polo da oposição resultaria, por consequência, na eliminação do segundo.

Além dessas falhas na utopia de matriz marxista Jonas aponta outros dois erros presentes na mesma: a) um erro ontológico; b) um erro antropológico. a) Quanto ao erro ontológico este se centra na discussão em torno do “ainda não ser” de Ernst Bloch, plasmado sob a forma de “S” ainda não é “P” onde: ser “P” é o que “S” pode e deve chegar a ser e, enquanto “S” não for “P”, ele também não será verdadeiramente “S”, pois pulsa em “S” um desejo de realizar-se que

é chegar a ser “P”. Há, portanto, uma teleologia secreta aí presente: o fim de “S” é ser “P”. o erro dessa teoria, segundo Jonas, é que o homem verdadeiro sempre existiu em toda sua abertura e ambivalência. Essa singularidade torna o humano sempre novo, mas nunca mais verdadeiro. Nesse sentido, o futuro não pode nos dar o homem novo blochiano, por isso, nossa luta deve ser para preservar uma imagem não distorcida de humano e para que continue havendo humanos no futuro. b) O erro antropológico consiste no fato da utopia de tipo marxista considerar o humano como uma larva no presente que se transformará em borboleta no futuro. Jonas objeta advogando a historicidade do humano e, por conta dessa historicidade, evidencia o caráter de abertura do humano.

Mas Jonas tece, também, críticas ao sistema liberal identificado nos governos democráticos (como dissemos, Jonas não diferencia formas de governo de modelos econômicos). As três críticas centrais a esse modelo são: o fato de visarem ao lucro em vez do bem-estar dos indivíduos, defender um ideário progressista no âmbito da técnica, ser incapaz de assumir a responsabilidade pelas gerações futuras posto que estão comprometidos com a geração do presente. Segundo Jonas os governos liberais-democratas, tal como os temos, visam à satisfação de interesses próximos e imediatos, em detrimento da defesa de causas que tendem a se efetivar apenas no futuro. Isso se dá porque tais governos são eleitos por curtos períodos de tempo e tendem a efetivar as pautas mais urgentes e que atraem mais atenção para aqueles períodos para os quais foram eleitos. Além disso, eles são movidos pela lógica do mercado e da livre iniciativa, e esta, alimenta e é alimentada pela ideia de progresso tecnológico e pela lógica do descartável. Por fim, numa democracia representativa, apesar do poder emanar do povo, ele é gerido por políticos profissionais que decidem mediante seus interesses que se voltam sempre para o presente, posto o poder do *lobby* que incide sobre o mesmo e, como afirma Jonas (2006, p. 64) “Aquilo que não existe não faz nenhum *lobby*”. Isto torna evidente que tal modelo é marcado pela concorrência (inclusive, e em alguns casos, sobretudo, política em termos eletivos) em vez da solidariedade; que suas regras, apesar de serem legitimadas por quem possui o poder de direito de fazê-lo, o Estado, é guiada pelo capital, o qual fomenta a ideia de progresso técnico.

Todavia, Jonas reconhece que o sistema liberal-democrata (ao menos em tese) é dotado de uma série de positivities tais como: valorizar o Estado de Direito, defende a igualdade perante a lei, defende o direito por mérito e o livre acesso a todos ao direito por mérito, permitindo-lhes participar das decisões da coisa pública, valoriza a diversidade individual e a tolerância mútua. Por outro lado, um estado de Bem-estar-social tal como o defendido por vertentes socialistas (as quais estão presentes nos Estados ditos democráticos) defendem a

segurança pessoal e pública, a solidez da ordem, a obediência à lei, a satisfação das necessidades físicas de todos e que a repartição do produto social seja regulado de forma pública. Disto, conclui Jonas, socialismo e capitalismo falharam miseravelmente.

Entretanto, como se dá a perceber a partir do próprio Jonas, ao criticar ambas as formas de governo ele apresenta o modo que seria aceitável e, por isso, de acordo com sua teoria da responsabilidade. Por exemplo, ao criticar, na utopia de tipo marxista (e, ao fazê-lo, Jonas está a criticar também o modelo socialista empírico<sup>316</sup>), o fato desta resultar (ainda que os marxistas defendam o contrário) num tipo de Estado arbitrário e totalitário, Jonas está a defender seu contrário, a liberdade individual nos processos decisórios. Ao afirmar que o capital se pauta na lógica do progresso tal como presente na dinâmica da técnica moderna, Jonas está a afirmar que é preciso repensarmos nosso modelo econômico. Em suma, as críticas e as afirmações de Jonas nos apontam, se não para um modelo de governança e de gestão econômica, ao menos para práticas que nos permitam lidar com o que temos atualmente de modo a possibilitar reformá-las internamente e, deste modo, atuarmos politicamente, a partir da assunção da responsabilidade pelo poder que atualmente possuímos. Por conta disso, apresentamos como saída dois caminhos, posto que ambos em muito se aproximam com o ideal proposto por Jonas: o primeiro, pautado no municipalismo libertário de Murray Bookchin; o segundo, pautado no modelo de emergência proposto por John Hannigan. O primeiro, de caráter mais revolucionário e, por isso, similar aos modelos utópicos. Mas, diferentemente, das utopias criticadas por Jonas, este não padece daquelas falhas: reconhece o caráter histórico do humano, não o concebe enquanto larva que se metamorfoseará em borboleta, está atento às limitações da natureza e a concebe enquanto digna de valor (para além da noção utilitarista), distribui o poder e a responsabilidade entre todos, compreende a lógica do capital (e sua ideia de progresso) como nefasta, admite que sobre a técnica e sobre sua dinâmica do progresso precisa incidir um poder de proporção equivalente e que este poder deve estar nas mãos do povo o qual se organizaria a partir de unidades nucleares (os municípios), as quais se associariam em federações (impossibilitando a formulação de um Estado autoritário). A segunda proposição, emana do fato de se considerar o caráter utópico da primeira. Ou seja, apesar da primeira proposição ser a meta, é preciso lidar com a concretude histórica e real do presente. Nesse sentido, dispomos

---

<sup>316</sup> Reiteramos o fato de Jonas não apresentar nenhum tipo de diferenciação entre os tipos de socialismos, tampouco distingue o comunismo empírico do teórico; o mesmo se dá com a relação estabelecida pelo filósofo entre liberalismo, capitalismo e democracia o que reforça a tese de muitos de seus leitores (com a qual concordamos) de que isso se dá porque sua intenção primaz era a elaboração de uma ética da responsabilidade e que a reflexão política segue a reboque desta (exatamente por conta disso, tratamos aqui das ressonâncias políticas oriundas de sua filosofia).

do paradigma da emergência enquanto instrumento de compreensão e de mobilização de comunidades em favor da formulação de políticas públicas que ensejam uma salutar e equilibrada convivência entre sociedade humana e meio-ambiente. Por óbvio, ambas as proposições partem da assunção da liberdade, da dignidade da pessoa, do reconhecimento do valor intrínseco presente na natureza e – dada a vulnerabilidade tanto desta última, quanto da ideia de humanidade – da responsabilidade como princípios inarredáveis de ação.

Quanto ao municipalismo libertário, sua validade para os fins aqui apontados reside no fato de entendermos que, para se chegar ao poder responsável, deve-se espriar a responsabilidade, retirando-a dos círculos hermético de poder e tornando-a elemento, ao mesmo tempo, soberano e comum dos atos decisórios.

Ora, o municipalismo libertário visa recriar a esfera política democrática, tornando-a esfera de autogoverno comunitário. Por isso, seu ponto de partida e de chegada é a comunidade e seu espírito comunitarista rejeita o individualismo sem, contudo, negar o valor das individualidades e da liberdade. Exatamente para garantir a integridade dos indivíduos e, por conseguinte, das comunidades, defende: a criação de instituições políticas que viabilizem a ampla e continuada participação comunitária nos atos decisórios e que estejam pautadas numa ética da partilha e da cooperação; uma sociedade ecológica, anticapitalista e antihierárquica; o município como unidade sociopolítica nuclear; que se implemente um novo tipo de tecnologia produtiva menos danosa ao meio ambiente e uma nova relação com os artefatos da técnica (não vinculada à sanha do capital, mas às necessidades emergentes); um tipo direto de democracia; que se distinga fazer política de administração política; uma economia libertária em que a propriedade pertença ao município e seja posta a serviço da população; por fim, para se chegar a isto, uma *paideia* que permitam aos sujeitos reaverem o seu protagonismo, o qual foi usurpado pelo Estado-nação. A defesa de tais proposições implicam, por conseguinte, na rejeição: do capitalismo como modelo econômico, do Estado-Nação como forma de organização e de domínio político, de todas as formas de hierarquia e das nossas formas atuais de nos relacionarmos intersubjetivamente (já que são pautadas na conquista, na dominação, na hierarquia – de sexo, de idade e de classes – e no poder, e isto se estende ao modo de nos relacionarmos com a natureza).

Do exposto, percebe-se um certo grau de confluência com o pensamento jonasiano já que ambos: criticam a forma como a democracia atual se desenvolve, o modo como os Estados gerem o poder do qual estão munidos, elaboram críticas severas ao capital, defendem um novo tipo de relação a ser estabelecida entre humano e natureza, consideram a natureza dotada de um valor em si (já que ambos a consideram dotada de uma dimensão espiritual), assumem a

responsabilidade enquanto princípio ético-político, defendem veementemente à liberdade e ambos consideram a cidade (ou a artificialidade social, ou natureza segunda – de acordo com Bookchin) como objeto da responsabilidade.

Quanto ao paradigma da emergência, este considera a realidade como um todo interligado. Por isso, defende o diálogo com todas as ciências ou saberes para construir um cabedal informacional que será utilizado no processo de formulação de políticas públicas, aplicando o saber específico ou estratégia à necessidade emergente. Tal paradigma por ser rizomático deve, a nosso ver, ser atravessado pelos princípios da responsabilidade, da dignidade e da liberdade. Destarte, norteado por tais princípios e ancorado nos múltiplos saberes, incluindo a heurística e a futurologia, o paradigma, pode ser aplicado no processo de elaboração de políticas públicas (oferecendo perguntas e respostas) que visem: a) controlar o poder da técnica; b) atue, em termos práticos, em sentido protetivo ao meio ambiente; c) auxilie no processo formativo em vistas de uma ressignificação do valor da natureza e, por conseguinte, de nossa relação para com a mesma. Pode parecer que o paradigma não vai além como: não postula a necessidade de alterarmos nosso sistema econômico, não questiona o modo de atuação de nossas democracias, não indaga acerca da influência da técnica no agir humano, dentre outros. Mas isso seria apenas aparência, posto que os múltiplos saberes nele presentes ou a ele vinculados (visto sua característica rizomática) resultaria nesses e em tantos outros questionamentos.

Em todo caso, em vistas do controle do poder autônomo da técnica, faz-se necessária uma ampla coalizão de saberes que, integrados a partir da assunção da responsabilidade como princípio, reverberem em termos práticos em nossos comportamentos intra e extra-humanos. Essa coalizão inter e transdisciplinar de saberes posta a serviço das decisões a serem tomadas na esfera pública exige, por certo, o respeito ao estatuto ontológico de cada saber, mas requer, também, que se considere que os mesmos visam à vida (feito que revela a importância da heurística do temor) e que essa vida, hoje, à mercê das decisões políticas precisa ser politicamente protegida.

As ressonâncias políticas do *Princípio Responsabilidade* alcançam, portanto: nosso modo de conceber a natureza, de valorá-la, de estudá-la e de como com ela nos relacionamos; nossa forma de conceber e produzir ciência, bem como nosso operar técnico; nossa maneira de nos relacionarmos intersubjetivamente (posto que requer que reconsideremos o modo como a tecitura do poder intra-humano se estabelece), reformulando nosso modelo formativo (formal e informal, posto que o fim almejado deixa de ser o “mercado de trabalho”, mas a vida em equilíbrio – dos humanos entre si e destes com a natureza), político (posto que a



responsabilidade proposta por Jonas se dirige a nós enquanto sujeitos coletivos, o que requer que tais sujeitos assumam, de fato, o ônus que lhes compete, ou seja, que assumam a responsabilidade pelo poder da técnica posto em marcha e pelas consequências dele decorrente, o que exige uma nova forma de atuarmos na esfera pública, seja em vistas daquele ideal apresentado por Bookchin, seja em vistas do paradigma da emergência de Hannigan em vistas da consecução de políticas públicas efetivas no presente – até porque a realização desse último não invalida que se atue em vistas da realização do primeiro), econômico (posto que o modelo capitalista neoliberal representa o contrário de tudo isso), e exige a validação de um novo tipo de espiritualidade (entendida aqui não sob os moldes de religiosidade, mas do reconhecimento de que toda biosfera goza de uma interioridade, posto que o vivente persegue fins e, por isso, é um bem em si e, com tal, é valioso em si mesmo). Este último, talvez, seja a grande meta a ser perseguida, pois, ao modificarmos nossa visão espiritual (aqui estamos a tratar da visão ocidental, excetuando a concepção dos povos nativos das américas e dos adeptos das religiões animistas), ampliaremos nossos horizontes, enxergaremos além e, como se víssemos o invisível, marcharemos, não como soldados, mas como passistas, como brincantes que, para além das indumentárias ou dos aparatos materiais que compõem a festa, veem algo de transcendente em seu bailar, em seu brincar, e comunicam, com seus corpos entregues ao bailado, tudo o que veem.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 2007.

APEL, K-O. *Ética e Responsabilidade: o problema da passagem para a moral pós-convencional*. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

ARISTÓTELES. *Eudemean Ethics*. Tradução de Brad Inwood e Raphael Woolf. New York: Cambridge University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. *Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

\_\_\_\_\_. Ética a Nicômaco. In: ARISTÓTELES. *Os pensadores IV*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 13.ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

\_\_\_\_\_. *O que é política?* 4.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000

BACON, Francis. *Novum Organum: ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza e Nova Atlântida*. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Col. Os pensadores).

BECCHI, Paolo. Hans Jonas in Italien: Eine Rezeption mit Hindernissen. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Vol. 55, n. 4, out.- dez. de 2001, p. 602-618. Disponível em <<https://philpapers.org/rec/BECHJI>>. Acesso em: 14 ago. 2020.

BERTEN, A. *Filosofia social: a responsabilidade social do filósofo*. São Paulo: Paulus, 2004.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1997.

BIEHL, Janet; BOOKCHIN, Murray. *Las políticas da la ecologia social: municipalismo libertário*. Barcelona: Lallevir SL/ Virus editorial, 2009.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Vol. I. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2005.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. 15.ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2018.

\_\_\_\_\_. *Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política*. 14.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BOOKCHIN, Murray. *Seis tesis sobre municipalismo libertario*. Zaragoza: Titivillus/Epublibre, 2020.

\_\_\_\_\_. *Ecología social: apuntes desde un anarquismo verde*. Concepción (Región chilena): Novena Ola, 2015.

\_\_\_\_\_. *Ecologia social e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010

\_\_\_\_\_. *Municipalismo libertário*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário/SOMA, 1999.

BOOKCHIN, Murray; ENCKELL, Marianne; BOINO, Paul. *O bairro, a comuna, a cidade... Espaços libertários*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário/IEL, 2003.

BOYER, Charles. L'éthique de Hans Jonas contre l'utopie (marxiste). *Le philosophe*. n. 42, 2014. Vol. 2. p. 197-213. Disponível em : < <https://www.cairn.info/revue-le-philosophe-2014-2-page-197.htm#>>. Acesso em: 18 abr. 2017.

CABRAL, Alexandre Marques. Hans Jonas e a fragilidade de Deus: O elemento teológico da responsabilidade ética antropocósmica. *Cadernos Cajuína*, v. 2, n. 1, p.3 – 19, 2017. Disponível em : <<https://cadernoscajuina.pro.br/revistas/index.php/cadcajuina/article/download/115/66>>. Acesso em : 27 dez. 2019.

\_\_\_\_\_. Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso ético. *Revista Numen*. v. 18, n. 1, 2015. Disponível em : < <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21987>>. Acesso em : 27 dez. 2019.

CANDIOTTO, César; OLIVEIRA, Jelson (orgs.). *Vida e liberdade: entre a ética e a política*. Curitiba: PUCPRESS, 2016.

CARUSO, Sergio. Hans Jonas: gli equivoci della “responsabilità”. *Iride*. n. 6, nuova serie, gennaio-giugno, p. 235-242 1991.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015. (col. Compreender).

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1985.

COMÍN, Illana Giner. Introducción a la edición espanhola. In: JONAS, Hans. *Poder o impotencia de la subjetividade*. Barcelona: Paidós, 2005b. p. 13-70.

COOPER, John M. A comunidade política e o bem supremo. In: ZINGANO, Marco (org). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. p. 439-492

CORTÉS-BOUSSAC, Andrea. A técnica em Heidegger e Hans Jonas. In: SANTOS, Robinson; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (orgs.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011. p. 183-194.

COSTA, Nilson do Rosário. Comunidade epistêmica e a formação da reforma sanitária do Brasil. *Physis: revista de saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3. p. 809-829, 2014. Disponível em : < <https://www.scielo.br/pdf/physis/v24n3/0103-7331-physis-24-03-00809.pdf>>. Acesso em: 23 jan. 2021.

DESCARTES, René. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Campinas: Editora UNICAMP, 2004.

\_\_\_\_\_. *Les passions de l'âme*. Préface de Samuel Sylvestre de Sacy. Paris: Gallimard, 1969. 185p.

\_\_\_\_\_. Tratado do homem. In: MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 139-219.

\_\_\_\_\_. *Discurso do Método*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

DUNLAP, R. E. Paradigms, theories and environmental sociology. In: DUNLAP, R.E; BUTTEL, F. H.; DICKENS, P.; GIJSWIJT, A. (orgs.). *Sociological theory and the environment: classical foundations, contemporary insights*. Latham, MD: Rouman & Littlefield, 2002.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2016. (col. Debates).

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. 4. ed. São Paulo: Global Editora, 1981.

ENLOE, C. H. *The politics of pollution in a comparative perspective: ecology and power in four nations*. Nova York: David Mckay, 1975.

ESPINOZA, Baruch. *Ética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

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

FERRY, Luc. *A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

FLEURY, Lorena Cândido; ALMEIDA, Jalcione; PREMEBIDA, Adriano. O ambiente como questão sociológica: conflitos ambientais em perspectiva. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 16, n. 35, p. 34-82, jan/abr. 2014.

FONSECA, L. S. G. Hans Jonas e a crítica à utopia. In: Robinson dos Santos, Jelson R. de Oliveira e Lourenço Zancanaro. (Org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo, SP: Editora São Camilo, 2011.

\_\_\_\_\_. Liberdade na Necessidade ou a resolução do Dualismo segundo Jonas. *Dissertatio* [32], p. 55-75, verão 2010.

\_\_\_\_\_. *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*. 2009. 468 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – FFCH, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2009.

FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FROGNEUX, Nathalie. Gnose. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (orgs.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: Educs, 2019. p. 111-116.

\_\_\_\_\_. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelas: De Boeck Université, 2001.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Responsabilidade. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric. *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: Educs, 2019. p. 215 – 229.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

GORDON, P. E. *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge: Harvard University Press. 2010.

GUIVANT, Júlia S. Contribuições da Sociologia Ambiental para os debates sobre desenvolvimento rural sustentável e participativo. *Estudos, sociedade e agricultura*, Rio de Janeiro, v.10, n.2, p. 72-88, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

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

HANNIGAN, John. *Sociologia ambiental*. Trad. Annahid Burnett. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

\_\_\_\_\_. *Kant und das problem der metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann GmbH [1929]. 2010.

\_\_\_\_\_. A questão da técnica. *Scientiae studia*, São Paulo, v.5, n.3, p. 375-398, 2007.

\_\_\_\_\_. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005.

\_\_\_\_\_. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes; Universidade São Francisco, 2001.

\_\_\_\_\_. *Que é isto a filosofia?; Identidade e diferença*. São Paulo: Livraria duas cidades, 1971.

HENNIGFELD, Jochem; JANSOHN, Heinz. (orgs.). *Filósofos da atualidade: uma introdução*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.

HOBBS, Tomas. *O leviatã: ou a matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

HOTTOIS, G.; PINSART, M.G. (orgs.). *Hans Jonas: nature et responsabilité*. Paris: J. Vrin, 1993.

HOTTOIS, Gilbert. Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas. In : HOTTOIS, Gilbert ; PINSART, Marie-Geneviève. *Han Jonas: nature et responsabilité*. Paris: VRIN, 1993. p. 17-36.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2019.

IVANOV, A. O critério do verum-factum de Vico e seus antecedentes escolásticos e medievais. In: LOMONACO, F., HUMBERTO, G., and SILVA NETO, S.A., eds. *Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de Giambattista Vico* [online]. Uberlândia: EDUFU, 2018, pp. 245-253. Disponível em <<https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/29671>>. Acesso em: 10 mar. 2021.

JANSOHN, Heinz. Hans Jonas: responsabilidade por Deus e pelo mundo. In : HENNIGFELD, Jochem ; JANSOHN, Heinz. *Filósofos da Atualidade: uma Introdução*. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 93-117

JOLLIVET, Marcel; PAVÉ, Alain. L'environnement: un champ de recherche en formation. *Natures, Sciences, Sociétés*, v. 1, n. 1, p. 6-24, 1993.

JONAS, Hans. *Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico*. São Paulo: Paulus, 2017a.

\_\_\_\_\_. *Une éthique pour la nature*. Paris: Arthau Poche, 2017b.

\_\_\_\_\_. *La religion gnóstica: El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Zaragoza: Titivillus, 2016a (e-book).

\_\_\_\_\_. *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*. São Paulo: Paulus, 2016b.

\_\_\_\_\_. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do Princípio Responsabilidade*. São Paulo: Paulus, 2013.

\_\_\_\_\_. *Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas*. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. O fardo e a bênção da mortalidade. Tradução Wendell Evangelista Soares Lopes. *Princípios*, v. 16, n. 25, p. 265-281, jan./jun. 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/450/386>>. Acesso em: 15 jun. 2011.

\_\_\_\_\_. *O princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUCRIO, 2006.

\_\_\_\_\_. *Memórias*. Buenos Aires: Editora Losada, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Barcelona: Paidós, 2005b.

\_\_\_\_\_. *Evolution et Liberté*. In: *Evolution et Liberté*. Traduit de l'allemand et présenté par Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Paris: Payot & Rivages [2000] 2005c, p. 25-57.

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

\_\_\_\_\_. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998a.

\_\_\_\_\_. *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot & Rivages, 1998b.

\_\_\_\_\_. *Philosophy at the end of the century: a survey of its past and the future*. *Social Research*, v. 61, n. 4, Inverno de 1994.

\_\_\_\_\_. *Zwischen nichts und ewigkeit*. 2.ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

\_\_\_\_\_. *The Phenomenon of Life*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1982.

\_\_\_\_\_. *Reflections on Technology, Progress, and Utopia*. *Social Research*, v. 48, n.3, 1981. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40970828>>. Acesso em: 18 dez. 2015.

\_\_\_\_\_. *Responsibility today: the ethics of an endangered futures*. *Social Research*, v. 43, n. 1, p. 77-97, Verão de 1976. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40970214>>. Acesso em: 15 jun. 2015.

\_\_\_\_\_. *Immortality and the Modern Temper*. *Harvard Theological Review*, 55, p. 1-20, 1962.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

KINGDOM, J. W. *Agendas, alternatives and public policies*. Boston, MA: Little, Brown and Co, 1984.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Col. Debates).

KURY, Mário da Gama. *Apresentação da Política de Aristóteles*. Brasília: UNB, 1985. p. 5-12.

LAKATOS, I. O falseamento e a metodologia dos programas de pesquisa científica. In: LAKATOS, I. ; MUSGRAVE, A. (org.). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix, 1979.

\_\_\_\_\_. *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza, 1989.

LIMA, Carlos. *Genealogia dialética da utopia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LIMA, Francisco Vale. *Natureza e Ethos da Responsabilidade em Hans Jonas*. 2013. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – CCHL, Universidade Federal do Piauí, Piauí, 2013

LINDBERGH, Susanna. Hans Jonas's theory of life in the face of responsibility. In: ORTH, Hrg. Von Ernst Wolfgang; LEMBECK, Karl-Heinz; VERLAG, Felix Meiner. *Phänomenologische Forschungen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005.

LOPES, Wendel Evangelista Soares. Sobre a fundamentação da ética: o sentimento de responsabilidade em Hans Jonas. In: SANTOS, Robinson; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (orgs.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011. p. 129-154.

\_\_\_\_\_. Kant e a questão antropológica. *Sofia*, Vitória, v.9, n.1, p. 20-45, jan./jul. 2020.

MACINTYRE, Alasdair. *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. Chicago, Illinois: Open Court Publishing Company, 1999. Xiii, 172p. Resenha de: CARVALHO, Helder Buenos Aires de. A antropologia dos animais racionais dependentes. *Pensando: Revista de Filosofia*, v. 1, n. 2, 2010. Disponível em: <<https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/520/513>>. Acesso em: 20 maio 2021.

MARCHENA, Levy del Águila. Género humano y naturaliza: aportes marxianos al paradigma ético de la responsabilidad. *Estudios de filosofía*, v. 7, p. 65-86, 2009. Disponível em: <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/estudiosdefilosofia/article/view/1088>>. Acesso em: 15 mar. 2018.

MARIZ, Débora. A finalidade poiética da ação na ética aristotélica. *Unisinos.*, v. 2, n. 15, p. 89-99. Maio/ago, 2014. Disponível em: <<http://www.revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2014.152.01/4294>>. Acesso em: 17 set. 2019.

MATTEDI, Marcos Antonio. A guinada ambiental na Sociologia: considerações epistemológica, metodológica e normativa. *Divers@: revista eletrônica interdisciplinar*. Matinhos, v. 8, n. 2, p. 145-154, jul./dez. 2015. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/diver/article/view/45053/27432>>. Acesso em: 15 jan. 2021.

MOORE, George Edward. *Principia ethica*. São Paulo: Ícone, 1998.

NATALI, Carlo. Ações humanas, eventos naturais e a noção de responsabilidade. In: ZINGANO, Marco. *Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. p. 319-338.

OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Geovani; SGANZERLA, Anor. *Vida, técnica e responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas*. São Paulo: Paulus, 2015. (Col. Ethos).

OLIVEIRA, Jelson. Jonas, Heidegger e o gnosticismo: entre a apropriação do método e a crítica do conteúdo. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba. v.32, n. 57, p. 665-679, set./dez. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/26344/24656>>. Acesso em: 15 jan. 2021.



\_\_\_\_\_. A responsabilidade como princípio ético. *Dissertatio*, Pelotas, v. supl. 7, p. 93-105, maio 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/download/13633/8378>>. Acesso em: 23 jan. 2020.

\_\_\_\_\_. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 24, n. 35, jul./dez. 2012. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/433/361>>. Acesso em: 15 fev. 2014.

\_\_\_\_\_. A ‘transanimalidade’ do homem: uma premissa do Princípio Responsabilidade. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço. *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011. p. 41-60.

OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (orgs.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EducS, 2019.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Desperdício de comida custa quase US\$ trilhão por ano em todo mundo*. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2019/10/1689492>>. Acesso em: 05 jan. 2020.

PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

PINSART, Mari-Geneviève. Introdução. In: HOTTOIS, Gilbert ; PINSART, Marie-Geneviève. *Hans Jonas : Nature et responsabilité*. Paris: Vrin, 1993. P. 7-16.

PIZZI, Jovino. Jonas e o enaltecimento da heurística: a responsabilidade frente ao futuro ameaçado. In: SANTOS, Robinson; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (orgs.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011. p. 97-114.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena Pereira da Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

POLKINGHORNE, John. *Teoria quântica*. Porto Alegre: L & PM Pocket, 2012.

POMMIER, Eric. Vida. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (orgs.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EducS, 2019. p. 255-260.

\_\_\_\_\_. A improvidência divina. In: JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 7-16.

PUECH, Henri-Charles. *En torno a la Gnosis: la gnosis y el tempo y otros ensayos*. Madri: Taurus, 1982.

RATH, Mathias. La triple signification du mot “valeur” dans *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas et la Psychologisation en éthique. In: HOTTOIS, Gilbert ; PINSART, Marie-Geneviève. *Hans Jonas: Nature et responsabilité*. Paris: Vrin, 1993. p. 131-140.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2014.

RICOUER, Paul. *A ideologia e a utopia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Col. Filô).

\_\_\_\_\_. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. *A estética da pré-aparência (Vor-Schein) como antecipação transgressiva em Ernst Bloch*. 2020. 172f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

ROSENFELD, Anatol. Cassirer. In: CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1985.

ROSÓŁ, Piotr. The Notion of Power in Hans Jonas' Das Prinzip Verantwortung (The Imperative of Responsibility). *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 32, n. 57, p. 653-664, set./dez. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/27165/24641>>. Acesso em: 13 jan. 2021.

RUBY, Christian. *Introdução à filosofia política*. São Paulo: UNESP, 1998.

RUTHVEN, K. K. *O mito*. São Paulo: Perspectiva, 2010. (Col. Debates).

SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço. *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. São Paulo: São Camilo, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Col. Textos Filosóficos).

SCHOEFS, Virginie. *Hans Jonas: écologie et démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2009.

SEHNEM, Cláudio. Origem da concepção de dogmatismo em Kant. *Problemata: International Journal of Philosophy*. v.2. n.2. 2011.

SGANZERLA, FALABRETTI, Ericson S.; BOCCA, Francisco V. (orgs.). *Ética em movimento: contribuições dos grandes mestres da filosofia*. São Paulo: Paulus, 2009. (col. Filosofia).

SLOTTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. 3.ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SOLESBURY, W. The environmental agenda: an illustration of how situations may become political issues and issues may demand responses from government: or how they may not. *Public administration*, v. 54, p. 379-397, dez. 1976. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9299.1976.tb00256.x>>. Acesso em: 14 nov. 2020.

TIBALDEO, Roberto Franzini. Ontologia. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (orgs). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019. p. 187-195.

VALVERDE, Antonio J. R. Utopia. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (orgs). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019. p. 247-254.

\_\_\_\_\_. Utopismo e antiutopismo, em Bloch e Jonas. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 32, n. 57, p. 680-698, set./dez. 2020. Disponível em: <  
<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/26739/24634>>. Acesso em: 14 jan. 2021.

VASCONCELOS, Thiago. O gnosticismo antigo e o existencialismo contemporâneo: duas versões do niilismo segundo Hans Jonas. *Cadernos Cajuína*, v. 2, n. 1, 2017, p.195 - 204. Disponível em <  
<https://cadernoscajuina.pro.br/revistas/index.php/cadcajuina/article/view/131/82>>. Acesso em: 14 set. 2019.

VIANA, Wellistony C. *Hans Jonas e a filosofia da mente*. São Paulo: Paulus, 2016.

VICO, Giambattista. *Princípios de uma Ciência Nova* (Acerca da natureza das nações). Tradução de António Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

WOLFF, E. Responsibility in an era of modern technology and nihilism. Part 1: a non-foundational rereading of Jonas. *Dialogue*, n. 48. p. 577 - 599, set. 2009. Disponível em: <  
<https://www.cambridge.org/core/journals/dialogue-canadian-philosophical-review-revue-canadienne-de-philosophie/article/abs/responsibility-in-an-era-of-modern-technology-and-nihilism-part-1-a-nonfoundational-rereading-of-jonas/C25E8504805D8B0223E5AAE51491234B>>. Acesso em: 15 out. 2019.

\_\_\_\_\_. Responsibility in an era of modern technology and nihilism. Part 2: interconnection and implications of two notions of responsibility in Jonas. *Dialogue*. n. 48. p. 841-866, 2009. Disponível em: <  
<https://www.cambridge.org/core/journals/dialogue-canadian-philosophical-review-revue-canadienne-de-philosophie/article/abs/responsibility-in-an-era-of-modern-technology-and-nihilism-part-1-a-nonfoundational-rereading-of-jonas/C25E8504805D8B0223E5AAE51491234B>>. Acesso em: 15 out. 2019.

WOLIN, Richard. *Los hijos de Heidegger*: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse. Madrid: Cátedra, 2003. (Col. Teorema).

ZAFRANI, Avishag. Niilismo. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric. *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019. p. 181-185.

ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*: textos selecionados. São Paulo: Odyseus Editora, 2010.