

WENDELL EVANGELISTA SOARES LOPES

**A FUNDAMENTAÇÃO
METAFÍSICA DO PRINCÍPIO
RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS**

**BELO HORIZONTE
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2008**

WENDELL EVANGELISTA SOARES LOPES

**A FUNDAMENTAÇÃO
METAFÍSICA DO PRINCÍPIO
RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia na linha de pesquisa Ética.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botín.

**BELO HORIZONTE
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2008**

Para Ana,
Em comemoração ao Eterno

RESUMO

O presente trabalho tem como escopo apresentar a fundamentação metafísica do princípio de responsabilidade de Hans Jonas. Para tanto delimitamos duas partes para a apresentação: a primeira problematiza a empresa de uma fundamentação metafísica da ética como a de Jonas em vista das questões da contemporaneidade. Tentamos mostrar a necessidade e possibilidade da metafísica em detrimento do niilismo e da visão fortemente técnico-científica de nosso tempo. A segunda parte do trabalho apresenta mais propriamente a fundamentação metafísica da ética de Jonas. Busca-se mais especificamente mostrar como Jonas tem diante de si dois enigmas fundamentais para a sua reflexão: o “enigma da criação” e o “enigma da subjetividade”, e como a partir daí ele pensa o valor absoluto do Ser frente ao nada – isto que seria a resposta ao primeiro dos enigmas –, e como no Ser podemos pensar a imanência de fins, que se expressa em última análise com o apontamento do homem como *telos* do processo evolutivo – um valor absoluto, por ser a “qualidade final” do Ser como um todo. Demonstrado que o homem é o valor absoluto, explicitar-se-á o que é o próprio homem, isto é, qual é sua essência, pois é a imagem de homem que oferecerá, por fim, o fundamento metafísico da ética. Este fundamento é a própria responsabilidade enquanto *eidós* humano, isto é, enquanto princípio que responde pelo próprio ser do homem. Complementarmente destacar-se-á que ao fundamento racional-metafísico da ética coopera um fundamento psicológico: o sentimento de responsabilidade como o elemento do ser-responsável que oferece a resposta ao problema da efetivação do dever, na medida em que se configura como a ponte que liga o querer e o dever.

Palavras-chave: Hans Jonas, Ética, Metafísica, Responsabilidade, *Eidós* humano

ABSTRACT

The present work aims at elucidate the metaphysical groundwork of the principle of responsibility from Hans Jonas. In order to do so we outlined the presentation in two parts: the first one puts the problem of a metaphysical grounding enterprise of ethics like that of Jonas in view to the questions of modern times. We try to show the necessity and possibility of metaphysics in opposite to the nihilism and the influent technical-scientific views of our time. The second part presents more precisely the metaphysical grounding of Jonas' ethics. Here we try to show more especially how Jonas have two fundamental riddles for his reflection: the “riddle of the creation” and the “riddle of the soul”; and how from that he think the sheer value of Being in front of Nothing – what would be the answer to the first riddle –; and how we can think the immanence of ends in Being, that express itself at last with man's appointment as the *telos* of evolutionary process – a sheer value, for being the “final quality” of Being as a whole. Demonstrated that man is the sheer value, we will elucidate then what man is, that is, what is his essence, As a complement we will elucidate that to the rational-metaphysical groundwork of ethics cooperate a psychological groundwork: the feeling of responsibility, as an element of the being-responsible that offers the answer to the problem of the duty effectiveness, likewise it shows itself as the bridge between will and duty.

Key words: Hans Jonas, Ethics, Metaphysics, Responsibility, Human *Eidós*

SUMÁRIO

Siglas	7
Introdução	8
Parte I – O problema da Fundamentação da Ética	12
I – Dos Pressupostos do Problema: Tecnologia, Nihilismo e Metafísica	13
1.1 – O <i>Quid</i> Tecnológico	13
1.2 – O <i>Locus</i> do Fundamento Metafísico-Ético Jonasiano	19
1.3 – Da Refutação do Nihilismo: A Possibilidade da Metafísica.....	29
Parte II – A fundamentação Metafísica do Princípio responsabilidade	39
II – O Princípio Imperativo da Responsabilidade	40
2.1 – O Enigma da Criação.....	40
2.2 – O Enigma da Subjetividade.....	63
2.3 – O <i>Eidos</i> Humano: o Princípio Imperativo da responsabilidade.....	81
III – O Sentimento de Responsabilidade	96
3.1 – Do Sentimento de Responsabilidade.....	96
3.2 – Sentir Responsabilidade: uma Heurística do Temor.....	101
3.3 – Uma Solução Intuicionista para a Fundamentação da Ética?.....	110
Conclusão	115
Bibliografia	123

SIGLAS

IR – The Imperative of Responsibility: in search of an ethics for the technological age. Trad. H. Jonas, D. Herr, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

MGS – Materie, Geist und Schopfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

OF – Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

PL – The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology (1966). Evanston: Northwestern University Press, 2001.

PV – Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

TME – Technik, Medicine und Ethik: zur práxis des prinzipts verantwortung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

ZOG – Toward an Ontological Grounding of an Ethics for the future. Mortality and Morality: a search for good after Auschwits. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 99-112

INTRODUÇÃO

O século passado conheceu a publicação da carta dos direitos universais do homem. Em particular, registrou-se ali a defesa do direito à vida. Ao homem era assegurado um tal direito. Mas a tese que afirma ter o homem direito à vida não pode ser legítima sem antes explicitar o que é o homem, e de onde emerge o direito a vida que a esse ente, do qual se afirma ter uma imagem que lhe é própria, seria então garantido. Diante disso, duas questões reclamam uma resolução: o que dá ao homem a condição de possuir direito à vida? E o que é o homem, para que possua um tal direito? A atual constituição espanhola, por exemplo, vai tão longe que se propõe mesmo a oferecer um esboço à segunda questão. Na referida constituição esboça-se uma imagem do homem que detém os direitos que a legislação proposta visa garantir. Não obstante, mesmo aí não se vê, entretanto, resposta alguma quanto à primeira questão ora levantada. Ora, mas não seria necessário responder primeiro se um determinado ente tem direito à vida antes de se responder o que é esse ente que tem um tal direito? Ademais, diante de uma tal situação o nosso questionamento ainda poderia levantar mais duas questões: uma imagem de homem pode ser fruto de uma simples convenção? Se não, o que exclusivamente pode a oferecer?

Todos estes questionamentos parecem inicialmente sem motivos. Mas, na verdade, é a paisagem do mundo atual que nos leva a questões aparentemente tão frívolas. Miremos brevemente o mundo contemporâneo, então, para que possamos vislumbrar, ainda que de relance, a paisagem que nos vem aos olhos.

A primeira coisa que se explicita é a de que a situação histórico-filosófica do mundo atual nos revela dois planos. Um se encontra no horizonte da *racionalidade*. A contemporaneidade nos oferece a imagem de uma civilização em que predomina a racionalidade científica moderna, que se exalta com os avanços alcançados nas mais distintas áreas do saber. Como resultado disso nos vemos cercados por um mundo tecnológico. Não obstante, encontramos no plano *político* e *sócio-econômico* características bem peculiares a essa nova etapa pela qual atravessa a humanidade. A globalização é um fenômeno de aparência completamente nova frente às civilizações anteriores. A distancia entre as nações se estreitou numa tal escala que a mínima alteração na economia de um país acarreta uma mudança em todo o resto do mundo. Isto, claro, alcançado pela necessidade das grandes empresas e multinacionais aumentarem sua produção e lucro. Nessa direção não se pode estar desatento à ligação e

entrelaçamento entre os dois planos indicados. A caminhada do progresso de industrialização está estreitamente relacionada ao desenvolvimento da ciência, e vice-versa; um atende ao outro.

Em especial, ao observarmos as conseqüências de um mundo tecnológico, o que se vê é que a tecnologia oferece uma intervenção de amplitude e magnitude altíssimas, interferindo diretamente na forma como o homem vive, e trazendo perigos de ordem jamais prevista. O homem se vê não apenas sujeito, mas também objeto de sua ação tecnológica, estando à mercê das conseqüências imprevisíveis que o poder tecnológico carrega consigo, em nível planetário, ecológico – não é desprovido de motivo o fato de alguns falarem já em “consciência ecológica”, “ordem ecológica”. As principais áreas científicas em expansão que têm suscitado um infindável número de questões éticas são: (1) a *física atômica*; (2) a *ciência da informação*, com os campos da cibernética, e da robótica (aqui surge, por exemplo, a questão sobre a construção de robotes com “consciência”); e principalmente (3) a *biologia*, que com o desenvolvimento na área dos alimentos transgênicos, no prolongamento da vida, e com a manipulação e terapia genéticas, é responsável, inclusive, por abrir um campo amplíssimo na ética: a bioética, que levanta, por exemplo, as questões referentes aos acéfalos, à eutanásia, à clonagem humana, etc. Em cada uma dessas áreas, novos questionamentos éticos profundamente perturbadores surgem a cada dia. No âmbito político as preocupações se inscrevem com os problemas referentes ao superpovoamento, à escassez de fontes energéticas, mudança no setor de empregos (crescimento do desemprego devido ao desenvolvimento tecnológico), à corrosão do meio ambiente, etc.

Diante de todo este cenário, com sua racionalidade técnico-científica e o niilismo que lhe é próprio, as questões éticas pululam a cada dia, ao que a ética se vê sempre mais desafiada a pensar um novo imperativo que oriente a ação humana em face dessas novas questões. Mais ainda: se pergunta em que perspectiva e como podemos fundamentar um tal imperativo, se é que o podemos? Como se sabe, o empreendimento fundacional da ética pode ser encontrado desde a antiguidade até os dias atuais. Mas em nossos dias esta pretensão se tornou um tanto mais tímida – isso para não falarmos que é mesmo, muitas vezes, vista com maus olhos. Das várias perspectivas na filosofia contemporânea que despontam para compor o debate ético, encontramos entre os nomes mais destacados, os de A. MacIntyre, J. Rawls, R. Rorty, Karl-Otto Apel, J. Habermas, P. Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, E. Levinas, e Peter Singer. Mas de todos estes, poucos são ainda aqueles que vislumbram propriamente uma *fundamentação* da ética.

Todavia, a fundamentação da ética se torna hoje, antes do que em qualquer outra época, tão necessária quanto urgente. E é exatamente aqui que Hans Jonas encontra certamente lugar importante em meio ao debate ético atual. Ele impõe à reflexão ética defrontar-se com seu mais íngreme – bem como central – desafio. A importância de sua reflexão face aos problemas de ordem ética na atualidade é enorme. A temática do quadro tecnológico vigente na contemporaneidade é por ele esmiuçada com um vigor e detalhe profundos, onde os questionamentos adquirem uma pertinência que não pode ser recusada por qualquer pensador sério que esteja interessado pela problemática ética atual. Sobretudo, o que impressiona em Jonas são exatamente sua coragem e destreza. Frente à renúncia da metafísica que encontramos na filosofia contemporânea, ele intenta a elaboração de uma ética metafisicamente fundamentada, que reaviva a discussão entre ser e dever-ser e que se embate de modo incisivo contra o niilismo de nosso tempo.

Nosso trabalho terá, portanto, o objetivo de apresentar a fundamentação da ética tal como pensada por Hans Jonas. É a empresa fundacional de Jonas para uma ética que responda aos desafios que a civilização tecnológica atual oferece se encontra mais especificamente em seu livro *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979)¹, que leva o nome exatamente do princípio que Jonas pretende erguer como imperativo fundamental de todo agir ético: a responsabilidade. No entanto, ainda que este seja o livro que deverá orientar o nosso trabalho, e ainda que o próprio Jonas destaque o fato de que sua “intenção é sistemática”², o tratado é constituído por alguns artigos elaborados bem antes da publicação original do livro, o que se não prejudica a própria apresentação como um todo, pelo menos deixa a lacuna de que muitas explicações não são desenvolvidas em um encadeamento tão minucioso e detalhado como conviria. Jonas, inclusive, indica uma lacuna entre o terceiro e o quarto capítulos: o texto *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* (1981)³. E, de fato, é preciso ressaltar ainda que em *Das Prinzip Verantwortung* Jonas se limita a abordar alguns temas de sua metafísica de modo bastante sumário, e justamente diante de um tema que

¹ JONAS, Hans. **Das Prinzip Verantwortung**: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984 (Daqui para frente PV). Utilizaremos principalmente a tradução inglesa feita pelo próprio Hans Jonas do original em alemão: **The Imperative of Responsibility**: in search of an ethics for the technological age. Trad. H. Jonas, D. Herr, Chicago: The University of Chicago Press, 1984 (Daqui para frente IR). Mas o original alemão será também utilizado, pois na versão inglesa, traduzida pelo próprio Jonas, alguns trechos são simplesmente extraídos do texto original. As razões são impossíveis de se especificar, porque Jonas nada declara a respeito de tais alterações.

² PV, p. 23.

³ JONAS, Hans. **Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?** Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1981.

como ele mesmo afirma “estabelece ao leitor exigências não menos rigorosas do que ao autor”⁴. Nesse sentido, uma vez que o esforço de uma fundamentação metafísica da ética em Jonas se ergue ao nível da compreensão de sua metafísica como um todo, far-se-á necessário passar pelas várias obras de Jonas também concernentes à sua metafísica. É o que não nos privamos de fazer.

Quanto ao desenvolvimento da apresentação da fundamentação, mais especificamente, o método que seguiremos consistirá primeiro na explicitação da necessidade e possibilidade da fundamentação do princípio responsabilidade de Jonas, e num segundo momento da própria elucidação de sua fundamentação como tal. A fundamentação da ética – principalmente uma fundamentação *metafísica* da ética – esbarra com o clima anti-metafísico de nossa época. Frente a isso, faz-se *mister* a discussão do próprio *problema* de uma fundamentação da ética, para que então uma tal fundamentação, em seu eixo argumentativo e demonstrativo, possa ser elucidada como viável e pertinente às circunstâncias e necessidades de uma época. Para o embate com o problema de uma fundamentação da ética mostraremos como Jonas pensa a necessidade e possibilidade de uma fundamentação metafísica face às questões que a tecnologia levanta para o agir ético humano e face à visão niilista de mundo que subjaz o próprio agir tecnológico. Quanto à elucidação propriamente, apresentar-se-á a fundamentação do princípio de responsabilidade a partir de um plano objetivo – que seria o principal –, que articula o esforço fundacional da ética a partir de duas análises centrais: uma lógico-metafísica, e outra de caráter ontológico-metafísica. E, finalmente, explicitaremos ainda a existência de um plano subjetivo complementar na fundamentação do princípio responsabilidade de Hans Jonas.

⁴ IR, p. xi; PV, p. 23.

PARTE I

O Problema de uma Fundamentação da Ética

A questão fundamental da ética sempre foi: “como os homens devem agir?”. Responder à tão grande questão foi o próprio lugar de uma possível fundamentação da orientação do agir humano, isto é, do *dever* do homem. E, de fato, a reflexão ética apresentou, no decorrer das várias épocas, respostas também variadas a sua questão fundamental. Mas cada época certamente encontrou problemas próprios que se configuraram como o ponto de partida para cada uma das respostas que se ergueram. Por isto não podemos deixar de perguntar: e quanto a nós? Quando diante do mundo contemporâneo, com o que nos deparamos, enquanto homens que pensam sobre o agir humano? Podemos por acaso afirmar que o agir humano é ainda de todo idêntico ao que se podia observar num passado distante – e mesmo não tão distante assim? Que deveres se mostram necessários para a regulação do agir do homem contemporâneo, se é que se fazem realmente necessários?

Para Jonas é certo que o cenário atual oferece uma série infindável de novas questões com as quais a reflexão ética tem que se haver. Mas como ele percebe este novo cenário? Por que tal cenário está repleto de novas questões? Como Jonas se propõe a responder tais novas questões? Há alguma necessidade em realmente responder os problemas de onde se erguem estas questões? E seria o caminho de Jonas possível para respondê-los?

Eis aí as perguntas que devemos seguir primeiro para só posteriormente elucidarmos mais propriamente a fundamentação da ética de Jonas. Uma vez que trata-se de uma fundamentação metafísica da ética para a civilização tecnológica, devemos mostrar por que a tecnologia se mostra como um problema ético (secção 1.1), e por que a ética hoje deve mais do que em qualquer outro período ser pensada de modo radical, precisando mesmo de uma fundamentação metafísica (secção 1.2), e isto apesar de todo o embuste de uma época que rejeita a insígnia de um Bem maior pelas facilidades das convenções duvidosas, e em sua maioria sem o devido amparo do que é justo (secção 1.3).

I

Sobre os Pressupostos do Problema: Tecnologia, Nihilismo e Metafísica

1.1 – O *Quid* Tecnológico

Como Jonas deixa indicado no prefácio, *Das Prinzip Verantwortung* leva a marca de um “*Tractatus technologico-ethicus*”⁵. Aliás, o subtítulo do livro destaca claramente que se trata de uma ética para a civilização tecnológica. E isso pelo simples fato de que uma ética para a civilização contemporânea tem que se haver com a insígnia da tecnologia, visto que a tecnologia é mesmo o destino da civilização contemporânea. Já de início fica claro que a empresa fundacional de Jonas tem aí um desafio bem explícito: uma civilização tecnológica e os problemas – os novos problemas – éticos que ela levanta para o agir humano. Algumas questões se destacam aí: como a tecnologia se tornou um destino da civilização contemporânea? E por que mais propriamente a tecnologia levanta um problema ético? Não seria a técnica neutra eticamente?

Pensar o princípio responsabilidade, portanto, implica necessariamente uma compreensão desse fenômeno de proporção única na história da humanidade, a saber, a tecnologia. Pois o soerguimento de uma fundamentação da ética tal como a pretende Jonas passa inextricavelmente por um afrontamento das questões que a moderna tecnologia coloca para o homem contemporâneo e sua morada na terra. É nesse ínterim que se firma mesmo a necessidade de uma filosofia da tecnologia. E o itinerário de uma filosofia da tecnologia em Jonas começa com o ensaio *The Pratical Uses of Theory* (1959)⁶. O ensaio subsequente, e de importância crucial para a compreensão desta filosofia da tecnologia, é *The Cientifical and Technological Revolutions* (1971)⁷, onde Jonas aponta o itinerário teórico-prático que conduziu a humanidade da ciência à tecnologia. A reflexão jonasiana sobre a tecnologia continua com uma série de ensaios que ele publica nos anos 70, e que viriam a formar boa parte de *Das Prinzip Verantwortung*. Em seguida, Jonas elabora mais diretamente uma delimitação do

⁵ PV, p. 9.

⁶ JONAS, Hans. The Pratical Uses of theory. *Social Research* 26, n° 2, 1959, p. 127-166; Este ensaio foi publicado em JONAS, Hans. **The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology** (1966). Evanston: Northwestern University Press, 2001 (Daqui para frente PL), que tem uma versão alemã: **Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973 (Daqui para frente OF). Aqui utilizaremos ambas as versões.

⁷ JONAS, Hans. The Scientific and Technological Revolutions. *Philosophy Today* 15, Summer 1971, p. 76-101; depois publicado em JONAS, Hans. **Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man**. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974.

problema com o ensaio *Toward a Philosophy of Technology* (1979)⁸, que tem seu complemento com um outro ensaio: *Technology as a Subject for Ethics* (1982)⁹. Outros textos de Jonas, claro, trazem grandes contribuições sobre o tema, que se encontram principalmente no livro *Technik, Medizin und Ethik* (1985). Todavia, não é o nosso ponto, aqui, explicitar detalhadamente o desenvolvimento da filosofia da tecnologia de Jonas, mas antes buscar o *quid* da tecnologia, tal como ele o percebe, para melhor entendermos em que sentido a tecnologia se apresenta como elemento abissal na empresa fundacional – metafísica – do princípio responsabilidade.

A questão, então, que temos diante de nossos olhos, de início, seria: o que é isto – a tecnologia? É claro que nossa pergunta se restringe ao âmbito restrito do que Jonas entende como o verdadeiro significado do *quid* tecnológico. Portanto, no que lhe toca, Jonas pensa a essência da técnica moderna sob a égide de quatro aspectos: genético, formal¹⁰, material e moral. Por isto cabe mostrarmos como estes aspectos estão intimamente ligados para que então possamos oferecer a essência da tecnologia.

Nas origens da tecnologia, Jonas destaca, em *The Practical Uses of Theory*, o desenvolvimento de uma nova relação entre teoria e prática, onde ele demonstra que a relação do homem com a própria teoria se transforma profundamente de uma posição contemplativa para uma atitude prática, de dominação da natureza – este que é fundamentalmente o ideal baconiano. A tese de Jonas é a seguinte: “para a teoria moderna, a aplicação prática não é acidental e sim essencial, ou que a *ciência natural* é essencialmente tecnológica”¹¹, ou se se preferir, a tecnologia é a ciência transformada em uso. Esta transformação pode ser analisada em toda a sua gênese, e Jonas assim o faz. Entretanto, para o nosso estudo basta-nos apenas esta indicação: a mudança da relação entre teoria e prática não apenas é nova, mas também passa a desempenhar um papel central nos negócios humanos, pois “as ciências naturais... têm eminentemente seu lado prático sob a forma da tecnologia, que modela de modo crescente a vida de

⁸ JONAS, Hans. *Toward a Philosophy of Technology*. **Hastings Center Report** 9, n° 1, 1979, p. 34-43. Este ensaio apareceu mais tarde com o título *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist*, em **Technik, Medizin und Ethik: zur praxis des prinzipls verantwortung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 15-41.

⁹ JONAS, Hans. *Technology as a subject for ethics*. **Social Research** 49, n° 4, 1982, p. 891-898. Este ensaio apareceu mais tarde com o título *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist*, em TME, p. 42-52. Recorreremos a ambas as versões – inglesa e alemã, destacando o número da página em cada uma.

¹⁰ De fato, como veremos, o primeiro destes aspectos (o genético) Jonas o pensa como uma parte do segundo (o formal), mas aqui faremos esta distinção para que fique explícito em que direções, mais especificamente, ele ataca a tecnologia.

¹¹ PL, X, p. 198; OF, X, 276.

todos nós”¹². E é a partir, portanto, desse fato incontestável – o de que a tecnologia “modela de modo crescente” a vida da humanidade – que devemos buscar fixar em que perspectiva a tecnologia deve ser pensada em seu viés radicalmente novo frente à antiga *techné*.

Não é necessário perdemos muitas linhas com a essência da antiga *techné*. Aqui, apenas delimitaremos as diferenças fundamentais que a técnica moderna guarda com relação a esta “técnica pré-moderna”. De modo geral, o que distingue decisivamente uma e outra é o fato de que a técnica pré-moderna se apresenta como posseção e estado, enquanto a técnica moderna (tecnologia) caracteriza-se exatamente por ser empresa e processo – estes, inclusive, são o que se pode considerar como os verdadeiros signos do progresso. Sob estes dois caracteres da técnica moderna, adentramos naquilo que, para Jonas, constitui sua “dinâmica formal” (*formale Dynamik*), sua “lei de movimento”. Já em 1959 Jonas falava de um processo infinito da civilização como resultado do progresso, que não se firma como outra coisa senão como “um automatismo auto-alimentado, em que a própria teoria está incluída como fator e como função, e do qual não podemos ver (nem muito menos lhe podemos impor) limites”¹³. Isto quer dizer simplesmente que cada nova implementação técnica não conduz a uma posseção definitiva e a um estado de equilíbrio e “saturação”, mas antes é apenas um passo em direção a novos passos que irão ditar novas necessidades e objetivos a serem alcançados obrigatoriamente. Este fenômeno Jonas designa também por “automatismo formal”¹⁴, ou por “automaticidade da aplicação”¹⁵, ou o que é o mesmo, sua aplicação se encontra “*em permanente atividade*”¹⁶. A esta “permanente atividade” se soma o fato de que a empresa tecnológica não pode recuar; muito antes ela exerce um papel no “decorrer” das coisas. “E o ‘decorrer’ (*long run*) – diz Jonas – está de algum modo inculcado nas práticas tecnológicas”, por “seu inerente dinamismo, que a faz, portanto, ‘correr’ (*run*)”¹⁷. A tecnologia, portanto, corre, e mais do que isto: “é certo que cada inovação tecnológica difundiu-se com rapidez”¹⁸. Esta mecânica não-retroativa, Jonas

¹² JONAS, Hans. **Wissenschaft als Personaliches Erlebnis**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 26.

¹³ PL, X, p. 206; OF, X, p. 287.

¹⁴ TME, I, p. 20.

¹⁵ TME, II, p. 44. [Esta expressão não se encontra no texto original em inglês].

¹⁶ *Technology as a Subject...*, p. 892; TME, II, p. 44.

¹⁷ *Ibid.* [a tradução, aqui, foi feita apenas a partir do inglês, que permite o trocadilho que Jonas propõe].

¹⁸ TME, I, p. 19.

designa de “irreversibilidade”¹⁹. Disso resulta uma acumulação do poder tecnológico e dos campos em que ele atua, o que seria o seu “caráter cumulativo”²⁰. Desse modo, a regra do desenvolvimento do poder tecnológico é, portanto, dialética, pois ela torna a relação entre meios e fins não linear, mas circular – este é o sentido de um “automatismo auto-alimentado” a que nos referíamos acima. Ele toma mesmo um caráter de “vocação” da humanidade²¹ – ou o que Jonas chama em outro lugar: um “elemento quase-compulsivo”²² (quasi-zwanghafte/quasi-compulsive). E a compulsão é tamanha que, para Jonas, o “poder se tornou nosso mestre ao invés de nosso servo”²³. Daí se entende que, para ele, também, “o ‘progresso’ não é um adorno da moderna tecnologia nem tampouco uma mera opção oferecida por ela, que podemos exercer se quisermos, senão um impulso incerto nela mesma”²⁴. O *homo sapiens* se transforma no *homo faber*, o que não é senão a confirmação de que a teoria já não tem mais o caráter contemplativo que lhe era própria, mas agora se torna necessariamente prática, instrumental.

Mas há ainda que se notar que “progresso”, como Jonas o entende, tem um duplo sentido: num primeiro, não se trata de uma noção valorativa, mas antes descritiva, onde progresso é sinônimo de *avanço*; não obstante, também não se trata de uma noção neutra – e este é seu segundo sentido –, onde avanço não é simples mudança, mas indica que cada novo estágio da tecnologia é *superior* ao precedente. O sentido de “superior” – Jonas o explica em uma nota de rodapé – oferece o ensejo para destacarmos os dois últimos atributos da tecnologia: a sua ambivalência e “grandeza”²⁵ (*Größe/bigness*). Para explicitarmos o caso da ambivalência basta dizer que uma bala ou uma bomba atômica são tecnicamente “melhores” que uma flecha, visto que são mais destrutivas que esta última, e não obstante o fato de serem justamente “melhores” e “mais

¹⁹ IR, p. 7; PV, p. 27. Em outro texto, Jonas utiliza também a expressão “crescimento auto-gerado” (Cf. JONAS, H. *Toward an Ontological Grounding of an Ethics for the future. Mortality and Morality: a search for good after Auschwitz*. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 99-112 [p. 109]. (Daqui para a frente ZOG).

²⁰ IR, p. 7; PV, p. 27. Este conceito, entretanto, Jonas já o explicita desde *The Practical Uses of Theory* (1959).

²¹ IR, p. 9; PV, p. 31.

²² *Technology as a Subject...*, p. 897; TME, II, p. 51.

²³ ZOG, p. 109. Em um breve ensaio, I. Domingues mostra como a análise heideggeriana da técnica apresenta uma reviravolta às considerações que se podem encontrar em Descartes, Marx e Adorno, ao inverter a posição entre tecnologia e homem. Se antes a técnica era um instrumento para o homem, Heidegger inova ao explicitar agora a técnica como “um poder autônomo, para o qual o homem não passa de um meio ou de um instrumento” (Cf. DOMINGUES, Ivan. Técnica, Ciência e Ética. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 109, Jun/2004, p. 159-174 [p. 168]). Jonas, tal como Heidegger, salta a visão da técnica como instrumento, também invertendo sua função com o homem.

²⁴ TME, I, p. 20.

²⁵ *Technology as a Subject...*, p. 896; TME, II, p. 49.

destrutivas” lhes pesam aos ombros um juízo de valor recriminativo. “O dilema é este: não apenas quando malevolamente usado imprópriamente, a saber, para fins maus, mas mesmo quando benevolentemente usado para seus fins mais justificados e próprios, a tecnologia tem um lado ameaçador... O perigo reside mais no sucesso do que no fracasso”²⁶. Assim, o que é “melhor” tecnicamente receberia o qualitativo de “pior” no nível do juízo valor-moral. Aqui já estamos no limiar, na fronteira, em que tecnologia e ética se entrecruzam, mas há ainda algumas considerações que devemos fazer para que possamos entrar de modo incisivo na problemática ética propriamente. O que temos que acrescentar primeiro é o fato de que uma bomba atômica, em vista de uma flecha e de uma bala, ou mesmo a qualquer outro “aparato tecnológico”, apresenta “um aspecto de pura *magnitude* da ação e do efeito”²⁷. A ação tecnológica deve ser pensada como atuando em “dimensões globais do espaço e do tempo”²⁸, quer isto dizer, a tecnologia é “superior”, “melhor”, tanto na proporção quanto na extensão causal de suas ações e efeitos, ou dito de outro modo: seus efeitos são cada vez maiores, especialmente falando, e se estendem para um tempo distante, o futuro. É isto o que lhe concede sua “grandeza”.

Com este último atributo fica explicitado o aspecto formal da tecnologia que antes indicávamos. Mas o contorno final do *quid* da técnica moderna, i. é, sua essência, jamais pode ficar bem definido se não explicitarmos que a tecnologia – com seu *modus operandi*, a cuja ambivalência se acresce a sua magnitude –, tem suas causas²⁹ – práticas³⁰ e teóricas –, e além do mais, tem também seu objeto próprio, e as conseqüências decorrentes da ação sobre este objeto. Se a dinâmica formal se referia a como ela funciona, sua modalidade; se ao seu modo se soma a sua magnitude; e se, assim, ambas constituem a forma da técnica moderna, resta estabelecermos a matéria da tecnologia, que junto com a forma dá-nos sua real essência.

Ao elucidar o que seria a matéria da tecnologia, podemos ser mais breves, mostrando apenas sua relação com o atributo da “grandeza” da mesma, de modo a explicitar a radicalidade desta última enquanto problema para a ética. De modo geral, a matéria, ou conteúdo substancial (*substantiale Inhalt*), da tecnologia se refere aos tipos

²⁶ *Technology as a Subject...*, p. 892; TME, II, p. 43.

²⁷ *Technology as a Subject...*, p. 893; TME, II, p. 45.

²⁸ TME, II, p. 45. [Esta expressão não se encontra no texto original em inglês].

²⁹ De certo modo, já tratamos, ainda que superficialmente, da causa central da tecnologia: o seu impulso não é outra coisa senão a própria ciência moderna, em sua inerente transformação da relação entre teoria e prática.

³⁰ São elas: competência, povoação, alma fáustica e a necessidade de domínio (Cf. TME, I, p. 19-21).

de poder, de objetos, e objetivos que lhe são próprios, ou se se preferir, trata de quais tipos de tecnologia o homem moderno dispõe, e sobre o que a ação tecnológica incide em seus objetivos. Jonas destaca seus vários tipos: mecânica, química, eletrodinâmica, física nuclear, e a biologia molecular³¹. Aqui, não há dúvidas: os vários ramos em que o conhecimento técnico-científico se aloja e se expande correspondem aos vários setores sob os quais o poder tecnológico atua. O contingente de novos ramos que pululam na ciência-tecnológica é proporcional, portanto, ao contingente da extensão espacial que ela engloba. E justamente a extensão é global: envolve todos os entes que compõem o globo, por assim dizer – a natureza inteira e a humanidade.

E é aqui que encontramos mais uma vez a “grandeza” da tecnologia. Pois diz Jonas: “*toda aplicação (putting-to-use) de uma capacidade tecnológica tende a se tornar ‘maior’*. A tecnologia moderna é inerentemente ‘grande’, e talvez muito grande para o tamanho do palco onde seu drama se desenrola – a terra – e para o bem de seu próprio ator – o homem”³². Como se vê, a “grandeza” da tecnologia, que é também sua “superioridade”, afeta a biosfera inteira – toda a natureza e também a própria humanidade futura. O problema aumenta se se entende que, na tecnologia, “grandeza” e ambivalência atuam de modo combinado. Pois uma vez que a “grandeza” e ambivalência se combinam, os resultados são os mais nefastos. De fato, se a ambivalência já nos colocava nos limites da ética, a “grandeza” da tecnologia, agora combinada com sua ambivalência, nos faz adentrar completamente neste campo, e de uma maneira jamais imaginada até então – é onde se explicita o quarto aspecto que indicamos: o aspecto ético, que se refere, claro, às implicações morais das conseqüências da ação tecnológica. Pois, as conseqüências da tecnologia são os resultados – bons ou maus – que a ação tecnológica, em sua modalidade e magnitude, imprime ao objeto sobre o qual ela incide. E a “grandeza” ambivalente da tecnologia a elevou a um potencial propriamente apocalíptico: “Bacon – diz Jonas – não antecipou este profundo paradoxo do poder criado pelo conhecimento: que ele, de fato, conduz a algum tipo de dominação sobre a natureza (isto é, a uma intensificação de sua utilização), mas, ao mesmo tempo, à mais completa sujeição a si mesmo. O poder se tornou automático, enquanto a promessa se converteu em ameaça, sua perspectiva de salvação em apocalipse”³³. Desse modo, o que se explicita, por fim, é: a ambivalência e

³¹ Cf. *The Scientific and Technological Revolutions*, p. 96-100; TME, I, p. 31-40.

³² *Technology as a Subject...*, p. 893; TME, II, p. 45.

³³ IR, p. 141; PV, p. 253.

“grandeza” da tecnologia, ao lhe darem a essência de potência apocalíptica, fazem dela um verdadeiro problema ético, na medida em que coloca a possibilidade do fim da humanidade, e conseqüentemente levanta o problema do dever-ser de uma tal humanidade. Sobre isto teremos mais o que falar na próxima secção.

Portanto, a título de resumo, a essência que Jonas reclama para o agir tecnológico, tal como se pode extrair de sua filosofia da tecnologia, é basicamente: o automatismo, a irreversibilidade, o caráter cumulativo, o caráter de “vocação” da humanidade ou elemento quase-*compulsivo* –, e, conseqüentemente, a ambivalência e a “grandeza”, o que determina o fato de que a tecnologia detém o poder de ruína sobre a biosfera inteira, i. é, sobre a natureza e mesmo sobre a humanidade futura – um potencial apocalíptico, portanto³⁴. Essas características constituem um problema – que é novo – para a ética que agora deve assumir a *responsabilidade* como principal categoria ética.

1.2 – O Locus do Fundamento Metafísico-Ético Jonasiano

Até aqui dissemos, de modo geral, o que é a tecnologia, e demonstramos porque ela coloca um problema para a ética. Mas sobre qual é a natureza do problema e o que ele implica como tarefas à ética nada mencionamos. É o que precisamos fazer agora.

Para tanto, continuemos com o que vínhamos dizendo sobre o potencial apocalíptico da tecnologia. Dizíamos que ele colocava em risco tudo que encontra pela frente, até mesmo a existência de uma humanidade no futuro. Agora temos que acrescentar que o apocalipse é duplo: ele se dá de modo “repentino” ou “gradual”. A possibilidade evidente de um apocalipse repentino se mostra no caso, por exemplo, de uma guerra atômica – e porque não dizer também biológica. Não obstante, por vezes as críticas a Jonas o recriminam por verem em sua proposta uma preocupação exacerbada com a destruição do planeta. Mas, contrariando as críticas a Jonas, é forçoso dizer que um tal apocalipse é totalmente possível³⁵, haja vista o acontecimento de duas grandes guerras mundiais, que nos faz pensar no advento de uma terceira ainda, e de proporções ainda maiores. Ademais, para Jonas, o verdadeiro problema do potencial apocalíptico da tecnologia é o modo como ele se alastra gradualmente. Como exemplo, poderíamos

³⁴ Há que se lembrar que sem o automatismo, a irreversibilidade, e o caráter cumulativo, que fazem da técnica moderna uma verdadeira “vocação” da humanidade, a própria “grandeza” ambivalente da mesma não teria chegado a ser o que é, e nem continuaria sendo o que é: uma potência apocalíptica.

³⁵ E isto sem contarmos com um fator agravante de nossa civilização contemporânea: o terrorismo.

sugerir primeiro um empobrecimento global da vida humana, que de modo geral se determinaria pela incompatibilidade entre o esgotamento dos recursos naturais e o crescimento populacional desenfreado e sempre maior – ambas as coisas possibilitadas pela potência técnico-científica; mas poderíamos também assistir ao fim da humanidade aí onde sua imagem pode mesmo ser desfigurada pela objetificação do homem, seja pelo controle do comportamento, prolongamento da vida, e principalmente pela manipulação genética – e mesmo com o totalitarismo³⁶. Assim, não são as conseqüências de uma guerra atômica que atemorizam Jonas – coisa que ele vê como quase impossível de acontecer – mas antes ele se preocupa com um apocalipse gradual – e silencioso – que atua exatamente ao modificar o modo de ser da humanidade no futuro, ou do que seria, se se preferir, o fim da *essência* do humano. Em sua conferência auto-biográfica, Jonas confirma o que estamos dizendo: “o que tornou a ética uma preocupação para o resto da minha vida – diz ele – não foi tanto o perigo de um holocausto atômico repentino – que, antes de tudo, pode ser evitado; antes, foi o efeito cumulativo das diárias e aparentemente *inevitáveis* aplicações da tecnologia *como um todo*, mesmo nas suas formas pacíficas”³⁷. É por isto que, como bem percebeu T. D. Moratalla, a “ética da responsabilidade [de Jonas] é antes um aviso sobre o tipo de ser humano e da sociedade que está produzindo de uma forma silenciosa a nova tecnologia”³⁸.

Portanto, diante de todos estes “sinais dos tempos” que apontam para um verdadeiro apocalipse – em sua dupla expressão – é notável em que sentido a tecnologia traz uma diferença enorme de novas questões face a antiga *techné*. Se lançarmos os olhos para os feitos desta última, veremos que era eticamente neutra, pois além de seu alcance ser imediato, não colocava em risco o equilíbrio da natureza, nem o homem era objeto da ação, de modo que a condição humana era fixada pelos seus traços fundamentais e a partir destes traços se podia determinar o que é bom para o homem.

³⁶ Cf. ZOG, 108. Ainda se poderia sugerir – aqui, não por motivos necessariamente decorrentes da tecnologia – que constituiria também um risco a possibilidade da decadência do impulso sexual. No entanto, Jonas afirma que “não precisamos ter temor algum pela permanência do impulso de procriação” (IR, p. 40; PV, p. 87).

³⁷ JONAS, Hans. *Wissenschaft als Personaliches Erlebnis*, p. 28. Esta constatação já se encontrava no prefácio de *The Imperative of Responsibility* (1984): “sem contar a insanidade de um holocausto atômico suicida repentino, que um temor são pode evitar com relativa facilidade, é o vagaroso, a longo-prazo, e cumulativo [uso do poder tecnológico]... que coloca ameaças muito mais difíceis de se contrapor” [IR, p. ix]. Em uma entrevista a Jean Greisch deixa ainda mais claro esta idéia: “o apocalipse vagaroso (*rampant*) se tornaria mais importante do que o apocalipse repentino e brutal” (GREISCH, Jean. Entretien avec Hans Jonas: de la gnose au principe responsabilité. *Esprit*, Paris, n° 171, maio 1991, p. 5-21 [p. 11]).

³⁸ MORATALLA, Tomás Domingo. El Mundo en Nuestras Manos: la ética antropológica de Hans Jonas. *Diálogo Filosófico* 49, 2001, p. 37-60 [p. 47].

Isto tudo dava a ética um contorno antropocêntrico, uma vez que a reflexão ética se referia apenas às relações entre os homens contemporâneos, não considerando um próprio dever para com os homens futuros nem também para com a natureza.

Mas a tecnologia caminha na direção contrária. Seu alcance vai além do âmbito do imediato, alcançando o futuro; e o seu poder benéfico ou de ruína – isto que é sua ambivalência – se estende sobre todo o globo terrestre, isto é, afeta tanto a natureza como a própria humanidade. Nas palavras de Ricoeur: “se, pela técnica, o homem tornou-se perigoso para o homem, isso ocorre na medida em que ele põe em perigo os grandes equilíbrios cósmicos e biológicos que constituem o alicerce vital da humanidade do homem. Em resumo, o homem põe em perigo o homem enquanto *vivente*”³⁹. Dito de outro modo, o que se explicita é que as conseqüências e riscos do poder tecnológico atual colocam em ameaça a integridade dos Seres. Ela possibilita mesmo o suicídio da humanidade, isto é, a própria possibilidade de vida autenticamente humana sobre a terra – seja pela desfiguração da natureza ou da própria humanidade.

Em suma, o poder técnico do homem na antiguidade é sumário, na modernidade é prolixo. De fato, a *techné* é extremamente taciturna frente à eloqüência propalada pelos sons e sinais de um verdadeiro apocalipse que a tecnologia sussurra aos nossos ouvidos. Eis por que a *techné* não pode ser referida senão pelo adjetivo: “antigo”; enquanto “novo”, ao contrário, é o adjetivo que se deve dar ao poder tecnológico. E com seu potencial apocalíptico, a tecnologia é “nova” exatamente porque abre novas dimensões para o agir humano. Fica clara a diferença das implicações éticas da antiga *techné* quando comparada às implicações que sua essência moderna levanta. Se da *techné* podemos dizer com Jonas: “o braço curto do poder humano não exigia um longo braço de conhecimento preditivo; a curteza de um é tão pouco repreensível como a do outro”⁴⁰, a ação tecnológica tornou visível, por sua vez, a possibilidade do fim da vida humana, e isto devido principalmente às conseqüências imprevisíveis das nossas ações no futuro, o que o torna um horizonte necessário de consideração ética. O que se explicita é que “a intrusão do futuro distante e das dimensões globais em nossas decisões mundanas e cotidianas é um *novum* ético que a tecnologia nos confia”⁴¹. Dois marcos da reflexão sobre a técnica, em seu potencial apocalíptico, se impõem a partir daí para a ética: o caráter *extemporâneo* das conseqüências da ação tecnológica e o seu

³⁹ RICOEUR, Paul. Ética e Filosofia da Biologia em Hans Jonas. In: **Leituras 2**: a região dos filósofos. SP: Edições Loyola, 1996, p. 229-244 [p. 230].

⁴⁰ IR, p. 6; PV, p. 25.

⁴¹ *Technology as a Subject...*, p. 893; TME, II, p. 45.

poder meta-físico, sua ingerência metafísica – a capacidade de influir na existência e essência do Ser como um todo (natureza e humanidade).

É face a estas duas características fundamentais da técnica moderna que para Jonas trata-se de “uma responsabilidade que só pode ser exercida com *conhecimento*”⁴². Quer isto dizer que a orientação da ética seria no mínimo dupla: *primeiro*, em face de uma tecnologia de força apocalíptica, ela não pode permanecer apenas antropocêntrica, se comprazendo com essa insuficiência, mas deve pensar – e oferecer uma resposta – a esta nova dimensão da extemporaneidade da ação, o que seria função de uma “futuraologia”⁴³; e *segundo*, ela deve oferecer a resposta aos fins que o homem deve buscar, ou seja, deve se enveredar numa empresa metafísica que possa lançar mão de um fim (fundamento) último capaz de sustentar (e reivindicar) o dever de um determinado ser⁴⁴, na medida em que ela oferece em última instância a imagem de homem que deve ser preservada, sendo esta o próprio fundamento da ética. Assim, as *duas tarefas* da ética seriam o *anti-antropocentrismo* – considerar a natureza como fim-em-si e ir além da contemporaneidade: uma ética para o futuro, portanto – e a *metafísica*, que primeiramente seria o que possibilitaria a fundamentação do dever último que não é outro senão a *imagem de homem*; mas que como tal seria também responsável pela desvinculação da ética com o antropocentrismo.

Aqui chegamos ao ponto onde se explicita a necessidade da metafísica para a ética. Vejamos mais especificamente, então, porque a tecnologia demanda da ética uma mirada metafísica. Diz Jonas:

(...) agora toda a biosfera do planeta com toda sua abundância de espécies, recentemente revelada em sua vulnerabilidade pela intervenção excessiva do homem, exige sua porção do respeito devido a tudo que é um fim em si mesmo – isto é: a tudo que está vivo. O monopólio do homem na consideração ética é rompido precisamente com sua aquisição de um poder quase monopolístico sobre o resto da vida... Uma vida extra-humana empobrecida significa também uma vida humana empobrecida... Isto vincula o bem humano com a causa da vida em geral⁴⁵.

Eis um primeiro ponto que Jonas explicita: uma vez que a natureza se vê ameaçada em sua integridade, e uma vez que isso acarreta problemas para a própria subsistência da humanidade, impõe-se à ética a questão sobre o valor da própria

⁴² Ibid.

⁴³ Sobre a futuraologia nos debruçaremos apenas no final deste trabalho, na medida em que é ela que, como um ato já de responsabilidade, orienta os desafios que a própria responsabilidade humana deve responder.

⁴⁴ Cf. IR, p. 45; PV, p. 95.

⁴⁵ *Technology as a Subject...*, p. 894; TME, p. 46-47.

natureza como tal. É por isso que uma primeira dimensão inteiramente nova da ética que se confronte com o novo poder do agir tecnológico humano é a responsabilidade pela natureza. E isto significa “procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de ‘fins em si’ para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano”⁴⁶. E, claro, ouvir este apelo mudo pela preservação da integridade ameaçada do mundo vital implica reconhecer a obrigatoriedade desta exigência que só pode se concretizar na medida em que se “avançar além da doutrina do agir, ou seja, da ética, até a doutrina do existir, ou seja, da metafísica”⁴⁷. Esta seria a primeira razão pela qual a ética precisa da metafísica: para demonstrar o valor irrevogável da preservação do mundo natural, a existência de um mundo vital, que como tal salta ao que estava na base da desconsideração dos bens das coisas extra-humanas: o antropocentrismo. Daí a conclusão de Jonas:

“uma ética ambiental, de fato sem precedentes, é a expressão dessa ampliação sem precedentes de nossa responsabilidade, que por sua vez responde à ampliação sem precedentes do alcance de nossos feitos. Foi preciso a visível ameaça ao todo, os reais princípios de sua destruição, para nos fazer descobrir (ou redescobrir) nossa solidariedade para com ele”⁴⁸.

Mas, como já dissemos, a natureza não é a única ameaçada pelo poder monstruoso do agir tecnológico. A humanidade também se encontra ameaçada pelo seu próprio agir, i. é, o homem se tornou um perigo para a humanidade. Isso demarca um outro aspecto que Jonas aponta como caráter antropocêntrico das éticas anteriores: a reflexão sobre o agir unicamente no nível das relações proximais e temporais, entre os homens contemporâneos, parceiros na ação, onde o futuro não é pensado. Aqui, tocamos mais incisivamente no segundo ponto que Jonas levanta como orientação da ética: a incompatibilidade entre antropocentrismo e o amplo alcance do poder tecnológico apocalíptico atual – sua consecutiva realização extemporânea. Mais diretamente: “a justificação de uma ética tal que já não permaneça circunscrita ao âmbito imediato e inter-pessoal de nossos contemporâneos terá de prolongar-se até a metafísica, pois só desde a metafísica cabe fazer a pergunta de por que deve haver em geral homens no mundo”⁴⁹. Jonas destaca este mesmo argumento – que é, de fato, o ponto central a ser destacado – em outro lugar: “o potencial apocalíptico da tecnologia...

⁴⁶ IR, p. 8; PV, p. 29.

⁴⁷ IR, p. 8; PV, p. 30.

⁴⁸ *Tecnology as a Subject...*, p. 895; TME, p. 48.

⁴⁹ PV, p. 8.

levanta a questão *metafísica* nunca colocada para a ética antes: se e por que deve existir a humanidade”⁵⁰. O fato é que a existência da humanidade sempre foi tomada como dada de uma vez por todas, o que explica a atitude de se pensar a obrigação apenas no nível da conduta humana privada, e não antes no da própria “obrigação de nomeadamente assegurar a própria premissa de toda obrigação, i. é, a sustentação de um universo moral no mundo físico – a existência de meros *candidatos* a ordem moral”⁵¹. Mas dada as novas condições do agir tecnológico humano, a reflexão sobre a obrigação moral tem, agora, que se inclinar perante a própria obrigação que possibilita a pertinência de um universo moral. Que existam homens no futuro como candidatos a ordem moral é a única condição necessária para a expressão de um tal universo moral. Tudo isso aponta para uma verdadeira reviravolta no campo da ética, onde sua questão fundamental já não seria mais “como os homens devem agir?”, mas antes: “os homens devem ser?”.

E, de fato, é o tema da reorientação para o futuro que nos coloca diante dessa nova orientação da questão fundamental da ética: se a responsabilidade é pensada apenas tendo em vista as ações já praticadas ou as ações cujas conseqüências se mostram próximas, ela não se difere da simples noção de imputabilidade. Se a ação humana não se prolonga para o futuro, não há como se considerar o dever do homem em vista a esta realidade futura. A responsabilidade seria, enquanto referida ao horizonte do “agora”, apenas a responsabilidade pelas ações passadas e com suas conseqüências atuais. Mas se a ação se estende para o futuro, ela também ganha essa nova dimensão. E o futuro, entretanto, que Jonas reclama para a responsabilidade é o da própria sobrevivência da humanidade. É nesse sentido – mas não só aí – que iremos encontrar a crítica jonasiana ao formalismo kantiano. Para Jonas, um imperativo que tenha o atributo de categórico deve cumprir o chamado do futuro, de modo que, para Jonas, o imperativo categórico kantiano que diz: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”⁵², já não pode atender aos dilemas que este novo horizonte – o do futuro – coloca. O novo imperativo deveria ser expresso, então, da seguinte maneira: “age de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica na terra”; ou expresso negativamente: “age de tal modo que os efeitos de tua ação não sejam

⁵⁰ *Technology as a Subject...*, p. 895; TME, II, p. 48. Cf. também ZOG, p. 105.

⁵¹ IR, p. 10; PV, p. 34

⁵² KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Lisboa: Edições 70, 1986, p. 59.

destrutivos para a futura possibilidade dessa vida”; ou “não ponhas em perigo as condições da continuidade indefinida da humanidade na terra”; E ainda positivamente: “inclui em tua eleição presente, como objeto também de teu querer, a futura integridade do homem”⁵³. Como se pode notar, sempre se considera o horizonte futuro das conseqüências das ações, porque é justamente a partir desse horizonte que se interpõe a necessidade da metafísica como orientação para o agir, enquanto afirma o valor do existir desse ente específico – o homem – no futuro.

Não é sem motivos, então, que Jonas pensa mesmo ter estendido o horizonte temporal para um maior acerto no que se refere ao “cálculo moral”. De fato, as máximas morais que encontramos em toda ética até hoje concernem apenas ao indivíduo e estão remetidas única e exclusivamente ao presente, enquanto o imperativo jonasiano concerne à humanidade e está referido à eternidade. É nessa direção, inclusive, que Hösle vai defender, em elogio a Jonas, que “uma ética universalista hoje tem que ser ainda mais universalista que a de Kant – tem que incluir as gerações vindouras dentro do conceito dos seres frente aos quais temos deveres”⁵⁴. Apel, por sua vez, chega a afirmar que o imperativo ético de Jonas expressa mesmo um “novo estágio da consciência moral” que “projeta para o futuro a relação de reciprocidade para o universal da humanidade concreta, o futuro sendo entendido como uma dimensão de responsabilidade incapaz de ser desconsiderada (*closed off*)”⁵⁵.

Mas há ainda uma questão central a que a metafísica se faz necessária para a reflexão ética. O que precisa ser sublinhado por último é: o poder tecnológico não ameaça apenas a existência humana, mas também e principalmente a essência humana. Em *Die Frage nach der Technik* (1953) Heidegger afirma: “a ameaça, que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do

⁵³ IR, p. 11; PV, p. 36. Vale salientar que apesar da postura crítica Jonas segue uma certa orientação kantiana ao expressar seu imperativo de tal modo que este, tendo em vista sua própria demanda incondicional de aplicação, cumpra a exigência de explicitar tanto a proibição de ações que não possam ser universalizadas (expressão negativa), bem como orientando (positivamente) as ações que possam ser princípio de legislação universal. E, de fato, este não será o único caso desta influência kantiana.

⁵⁴ HÖSLE, Vittorio. Grandezas y Limites de la Filosofía Moral de Kant. In: **El tercer mundo como problema filosófico y otros ensayos**. Bogota: CEJA, 2003, p. 69-95 [p. 94].

⁵⁵ APEL, K.-O. Macroethics, Responsibility for the future and the crisis of technological Society: reflections on Hans Jonas. In : **Karl-Otto Apel: selected essays**. New Jersey : Humanities Press, 1996, p. 219-243 [p 231]. Apel elucida a mesma idéia em outro texto: APEL, K.-O. La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours. In: HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Orgs.). **Hans Jonas: nature et responsabilité**. Paris: Vrin, 1993, p. 93-130 [p. 115].

homem”⁵⁶. E, de fato, esta não é uma frase entre tantas outras no pensamento de Heidegger, mas a idéia se repete em seu ensaio *Gelassenheit* (1955): “o *enraizamento* (*die Bodenständigkeit*) do homem atual está ameaçado na sua mais íntima essência”⁵⁷. Essas afirmações adiantam Jonas sob vários aspectos. Mas se Jonas certamente segue uma direção semelhante a de seu antigo mestre, o que Jonas entende por desfiguração da essência humana é algo bem diferente do que pensa Heidegger. Jonas destaca três modalidades do emprego tecnológico em que o pressuposto das éticas anteriores de uma constituição definitiva da natureza humana se vê atacado. São elas: o prolongamento da vida, o controle do comportamento, e a manipulação (engenharia) genética. Não cabe aqui delongar-nos sobre o sentido em que essas modalidades ferem a constituição humana, mas vejamos brevemente como Jonas pensa que a própria essência da humanidade pode encontrar-se em apuros pelos “benefícios” da tecnologia.

Primeiro, consideremos a possibilidade de se prolongar a vida humana em uma escala “eterna” enquanto questão para uma vida autenticamente humana. Jonas destaca que hoje já se pode contar com a esperança assegurada “por certos avanços da biologia celular para prolongar, talvez estender indefinidamente, a duração da vida pela neutralização dos processos bioquímicos de envelhecimento”⁵⁸. Isto por si só coloca a possibilidade de fazer da morte um atributo não necessário do homem. Sob esta situação estaríamos mesmo diante do “privilégio de não ter que morrer, ou da maldição de não poder morrer”⁵⁹, o que para Jonas nos impõe refletir sobre o sentido da finitude. Pois, para ele, a morte, e a finitude que dela decorre, é um elemento importante para a realização autêntica do próprio homem. De fato, a imortalidade enquanto benefício da ciência pode trazer também o malefício de uma população unicamente velha, sem juventude, entregue ao tédio e à rotina, carente de novidade e da espontaneidade da vida em sua constante renovação.

Mas não é só isto. O controle do comportamento é cada vez mais uma realidade, e nos coloca também diante do inumano. Aqui a possibilidade da aplicação prática dos recursos técnicos de controle é mais real, e se encontra muito mais próxima de ser utilizada, ainda que as questões éticas que levanta são menos profundas. As técnicas se referem, por exemplo, ao “controle mental por meios químicos ou pela direta ação

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. **Ensaio e Conferências** (2ª Ed.). Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 11-38 [p. 30].

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 17.

⁵⁸ IR, p. 18; PV, p. 48.

⁵⁹ IR, p. 18; PV, p. 48.

elétrica no cérebro via eletrodos implantados”⁶⁰, que, claro, podem ser aplicados com objetivos os mais bem intencionados. Mas, para Jonas, não é difícil perceber que do tratamento médico poderia logo se passar a uma aplicação de controle social, no caso, por exemplo, da regulação de comportamentos desviantes, e daí para uma massificação de comportamentos desejáveis, seja no nível profissional, social, etc. Teríamos assim uma sociedade regida pelo poder técnico pago para alcançar os objetivos mais obtusos e imorais. Mas há ainda algo mais: para além do controle e dominação social, Jonas pontua que “sempre que contornamos dessa maneira o caminho humano para enfrentar os problemas humanos, substituindo-o pelo curto-circuito de um mecanismo impessoal, subtraímos algo da dignidade dos indivíduos e damos mais um passo à frente no caminho que nos conduz de sujeitos responsáveis a sistemas programados de conduta”⁶¹.

Este é o mesmo problema que nos endereça, por último, os novos recursos da manipulação genética, em um grau ainda mais alto: “se trata da criação planejada de novas formas de vida pela intervenção direta na molecularmente codificada hereditária cópia heliográfica de espécies dadas”⁶². Mais especificamente é preciso que se explicita: “poderíamos nos tornar mesmo mestres da nova evolução de nossas próprias espécies!”⁶³. Aqui, se estende todas as questões relacionadas à experimentação com sujeitos humanos, não apenas no sentido da descoberta de doenças e a prospectiva de cura das mesmas, mas se lhes integra a oferta pela criação de uma nova “imagem de homem”, no sentido também de melhoramento da espécie – os casos da arquitetura do DNA a serviço da eugenia⁶⁴.

Todos estes apontamentos demonstram que não tem força alguma o intento de P. Becchi ao sugerir que “Jonas, quando passa do *princípio responsabilidade* às suas diversas aplicações concretas, com frequência parece, surpreendentemente, passar sem aquela fundação metafísica da ética, a qual ele tanto está afeiçoado”⁶⁵. Antes fica claro que no que toca o poder tecnológico – em particular a biotecnologia – trata-se realmente de um poder meta-físico, que atinge a própria constituição essencial do homem, e que por isso mesmo obriga a ética erguer-se ao plano do pensar metafísico, porque apenas a

⁶⁰ IR, p. 20; PV, p. 51.

⁶¹ IR, p. 20; PV, p. 51-52.

⁶² TME, IX, p. 206; *Ethics and Biogenetic Art*, p. 570.

⁶³ TME, IX, p. 213; *Ethics and Biogenetic Art*, p. 576.

⁶⁴ Cf. TME, especialmente VII, VIII e IX; mas também VI, X e XI.

⁶⁵ BECCHI, P. L'etica pratica di Jonas può fare a meno della metafisica? *Paradigmi*, v. 22, n° 66, 2004, p. 389-405 [p. 392].

metafísica pode nos oferecer a imagem de homem que se *deve* preservar. Isto bem percebeu E. Berti, para quem a importância de Jonas é “ter mostrado que os problemas ambientais e bioéticos só podem ser resolvidos na base de uma ética fundada sobre certa metafísica, o que constitui uma espécie de demonstração *a posteriori*, isto é, a partir das consequências éticas, da validade de tal metafísica”⁶⁶.

Fica claro, então, como explicita Jonas, que “o primeiro princípio de uma ‘ética orientada para o futuro’ não está *na* ética enquanto doutrina do agir – a que pertencem todos os deveres para com os homens futuros –, mas na *metafísica* enquanto doutrina do ser, da qual uma parte é a idéia de homem”⁶⁷, pois “só a idéia de homem, enquanto nos diz *porque* deve haver homens, nos diz também *como* devem ser”⁶⁸. Trata-se, portanto, de “uma *imagem de homem* que vincula certos deveres”⁶⁹. E disso resulta, conseqüentemente, a necessidade – e mesmo superioridade – de um imperativo ontológico que se veicula à própria idéia de homem, que como tal só pode ser garantida por sua própria existência, ou seja, pela materialização de tal presença no mundo. Portanto, é por estar baseado em uma idéia ontológica – o *eidos* humano, que é o próprio fundamento da ética – que Jonas pode reclamar que o seu imperativo: “que haja homens no futuro” seja “o único ao que realmente é aplicável a determinação kantiana de categórico”⁷⁰.

Enfim, a tecnologia, portanto, impõe à reflexão ética uma mirada metafísica imprescindível, uma vez que só a partir dessa disciplina a questão do valor da existência e essência humanas pode ser respondida – a idéia de homem sendo mesmo o próprio fundamento da ética. A proposta ética de Jonas é muitas vezes louvada, mas em sua grande maioria pelas análises da problemática tecnológica, e não propriamente pelo intento de uma fundamentação metafísica. Mas como acabamos de ver, justamente a tecnologia implica esta mirada metafísica. É porque podemos “bancar de criadores sob as raízes de nosso ser, sob o alicerce primordial de seu mistério”⁷¹ que a tarefa ética não pode mais esquecer a metafísica. Eis onde o seu crepúsculo não pode ganhar contorno definitivo, pois se trataria mesmo de um mundo de trevas.

⁶⁶ BERTI, Enrico. Il Neo-aristotelismo di Hans Jonas. *Iride*, n° 6, janvier-juin 1991, p. 227-231 [p. 229]; e também BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997 [p. 277].

⁶⁷ IR, p. 44; PV, p. 92.

⁶⁸ IR, p. 43; PV, p. 91.

⁶⁹ ZOG, p. 100.

⁷⁰ IR, p. 43; PV, p. 92.

⁷¹ TME, IX, p. 218; *Ethics and Biogenetic Art*, p. 581.

1.3 – Da Refutação do Nihilismo: A Possibilidade da Metafísica

Mas se é verdade que diante da situação atual do mundo, onde cada vez mais a ética é chamada a responder mesmo metafisicamente às questões do dia, não podemos assistir ao crepúsculo da metafísica. Há que se dizer, entretanto, que muitos são aqueles que almejam – e que mesmo já acreditam – assistir a chegada de uma tal paisagem sombria. Para “longe de todos os Sóis” é onde tem nos levado a empresa tecnológica de nossa atual civilização. Assim, nos vemos diante de um destino sombrio, onde se nos obrigam a conviver – para dizermos com este profeta maior que é Nietzsche –, com o mais terrível dos hóspedes, mas bem presente em nossa civilização contemporânea: o nihilismo. Depois de ouvirmos, com pesar, a voz do profeta, e termos constatado sua profecia, nos perguntamos: como a humanidade teria chegado tão longe? Seria o mais poderoso feitiço da razão o desencantamento do mundo? Sim, parece ser a resposta exigida pelo mundo da técnica moderna.

Assim, há que se perceber que a tecnologia, portanto, reclama à ética uma mirada metafísica não só por seu poder meta-físico, i. é, por tornar a própria essência humana objeto de sua ação, mas também, e antes de tudo, o seu poder é meta-físico porque nega o próprio âmbito do que é metafísico, o valor do Ser como um todo: a crise que a tecnologia abre, em última instância, é a da questão do valor de tudo aquilo que é objeto de sua ação – aí incluído o homem, a natureza, enfim: o todo do Ser. E é essa crise mais profunda – a crise do valor – que está relacionada com o nihilismo. A tecnologia, portanto, se encontra às voltas com o nihilismo.

O que se destaca daí é o apontamento de que a questão fundamental da ética ganha um outro tom, passando da questão – já nova – “o homem deve ser?” para uma outra, que traz consigo incorrigivelmente não mais a visada apenas de um ente específico (o homem), mas o próprio valor do que é, do Ser. A questão passa a ser, portanto, essa: “porque deve ser algo, e não antes o nada?”. Eis onde a nossa reflexão sobre uma ética para a civilização tecnológica nos leva agora: à mais profunda das questões metafísicas: ao problema da relação primordial entre o ser e o nada – e isto no que lhe toca também e principalmente a questão do valor. Ou seja, trata-se agora de responder não mais apenas sobre o dever-ser de um ente específico, mas antes sobre o valor de tudo o que há, do Ser, ou melhor dito: o valor absoluto do Ser sobre o nada. Em suma, a fundamentação da ética, com sua necessidade de uma mirada metafísica, tem que se confrontar antes de tudo com o fenômeno do nihilismo contemporâneo.

Não é de maneira alguma injustificado que J. Dewitte, então, perceba que antes de um “desafio tecnológico” o trabalho de Jonas se depara com “o *desafio niilista*”, de modo que o propósito mais essencial de Jonas seja mesmo a “*refutação do niilismo*”⁷². Seguindo explicitamente a Dewitte, N. Frogneux afirma que o alvo de Jonas em *Das Prinzip Verantwortung*, ainda que o próprio Jonas não o nomeie, seria o niilismo, i. é, “um mundo neutro e objetivo, desprovido de toda finalidade e de todo valor, um mundo que só o sujeito pode valorizar mas para o qual ele não encontra nele mesmo critério algum”⁷³. Na mesma direção, R. Mordacci acredita que “a ética da responsabilidade será pensada como a tentativa extrema de reagir à ameaça que o niilismo teórico, inscrito no dualismo moderno, se tranforme no niilismo prático de destruição da vida”⁷⁴. Em acordo com todos estes apontamentos, podemos indicar o momento em que o niilismo aparece como um problema crucial para Jonas em sua fundamentação da ética:

“(…) este sentimento [pela norma] se torna incerto de si mesmo – diz ele – quando contradito pelo alegado conhecimento [o conhecimento moderno das ciências naturais]... Primeiro foi a natureza que foi “neutralizada” em relação ao valor, em seguida o próprio homem. Agora trememos na nudez de um niilismo no qual a onipotência próxima está emparelhada com o vazio próximo, a maior capacidade com o menor conhecimento de para que fins usa-la”⁷⁵.

Aí vemos Jonas apresentar a crise do valor como resultado do desenvolvimento da ciência moderna, onde até mesmo o homem se tornou um objeto entre outros tantos que estão à disposição da ciência e técnica modernas. Aparentados com esta crise estamos já entregues ao niilismo e à sua voz gélida, a estremecer nossos corpos descobertos.

Mas o que é mais propriamente o niilismo? O tema, como se sabe, é complexo e extenso, ao que não poderíamos nos estender por demais. Obrigaremos-nos a uma tarefa mais sucinta. Ofereceremos apenas um contorno disso que é o niilismo a partir de como

⁷² DEWITTE, Jacques. La Réfutation du Nihilisme: réflexions sur lês fondements métaphysiques de l'éthique de la responsabilité. In: HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). **Aux Fondements de la Ethique**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 75-91. E cf. também DEWITTE, Jacques. Préservation de l'humanité et image de l'homme. **Études Phénoménologiques**, v. 4, n° 8, 1988, p. 33-68.

⁷³ FROGNEUX, Nathalie. **Hans Jonas ou la vie dans le monde**. Bruxelles: De Boeck, 2000, p. 65.

⁷⁴ MORDACCI, Roberto. La responsabilità per la vita. **Rivista di Teologia Morale**, 102 (2), 1994, p. 275-299 [p. 275]. L. Vogel, por sua vez, é ainda mais radical do que todos os outros três autores citados no que se refere a pensar a relação de Jonas frente ao niilismo: “se o niilismo – diz ele – está na raiz de nossa crise cultural, então a única resposta suficiente seria uma crítica filosófica do niilismo. Isto é precisamente a tarefa que Hans Jonas coloca para si mesmo, e não apenas nos seus escritos posteriores, mas já desde o início” (VOGEL, Lawrence. Hans Jonas' Exodus: from german existentialism to post-holocaust theology. In: JONAS, Hans. **Mortality and Morality**: a search for good after Auschwitz. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 1-40 [p. 5]).

⁷⁵ IR, p. 23; PV, p. 57.

Jonas o pensa. Na resposta a esta questão não levaremos em consideração a pertinência da leitura de Jonas com outras interpretações do niilismo. O que a nós importa é saber qual papel desempenha o niilismo próprio à visão científico-técnica do mundo moderno no embate que Jonas trava com o mesmo para a construção da metafísica que será a base de sua fundamentação da ética, e que, de fato, só neste embate poderá afirmar sua própria possibilidade, e mais do que isso: pertinência.

De modo geral, como bem explicita R. Wollin, “a chave para o diagnóstico investigativo feito por Jonas sobre a modernidade, e suas deficiências, assenta-se na idéia de niilismo”⁷⁶. Então, a primeira coisa a se observar é que, para Jonas, a visão moderna do mundo é fundamentalmente niilista. Não obstante, um “niilismo cósmico” não tem suas raízes em circunstâncias necessariamente idênticas às da ciência moderna, ainda que esta possa ter oferecido as condições para que aquele primeiro tenha vindo a se desabrochar. Por isto Jonas pode mesmo falar tanto de um niilismo antigo (o gnosticismo), como de um niilismo moderno (o existencialismo e a ciência moderna). É no ensaio *Gnosticism, Existencialism, and Nihilism* (1952)⁷⁷ que se pode encontrar mais propriamente a compreensão jonasiana do niilismo. Não se faz necessário apresentarmos uma análise detalhada do que Jonas reflete aí. Basta-nos elucidar os resultados daquilo que, para Jonas, se configuraria como uma delimitação da “experiência niilista”. E uma tal delimitação não nos leva à conclusão de que a verdade da experiência do “nada eterno” – para considerar-se a forma mais perfeita do niilismo aos olhos de Nietzsche: o eterno retorno – é o resultado da interposição dos aspectos teológicos (Deus morto), cosmológicos (mundo sem teleologia) e antropológicos (transmundano: *homo absconditus*). O niilismo se mostrou mesmo como o resultado de um mundo sem Deus, i. é, sem valor transcendente diretriz, onde o próprio mundo (natureza) não tem valor em si mesmo, antes sendo o seu valor convencional, dado pelo homem – que por fim se tornará ele próprio um ser do qual não se pode dizer que seja também um fim em si, como bem o tem atestado a biotecnologia e outras ferramentas contemporâneas que nos são conhecidas.

A estes resultados ainda faz-se necessário acrescentar duas observações decisivas. A primeira se refere ao fato de que uma diferença de todo intransponível salta

⁷⁶ WOLLIN, Richard. Hans Jonas: The philosopher of life. In: **Heidegger's Children**: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001, p. 101-133 [p. 110]. Este ensaio é uma versão ampliada de WOLLIN, R. The philosopher of life. **The New Republic**; Jan 20, 216, 3, 1997, p. 30-38.

⁷⁷ JONAS, Hans. Gnosticism, Existencialism, and Nihilism. In: **The Gnostic Religion**: the message of the alien god and the beginnings of christianity (1958). Boston: Beacon Press, 1972, p. 320-340.

aos olhos entre niilismo antigo (gnosticismo) e niilismo moderno (existencialismo e ciência moderna). Na primeira versão do niilismo a natureza é antagônica, enquanto para o homem moderno “nem mesmo esta qualidade antagônica é outorgada à natureza indiferente da ciência moderna, e desta natureza nenhuma direção em absoluto pode ser deduzida”⁷⁸. Desse modo, o mundo fundamentalmente mal do gnóstico cede lugar à indiferença da natureza, tal como o existencialista – com suas raízes na cosmologia da ciência moderna – a percebe. É o que dá ao niilismo moderno um aspecto “infinitamente mais radical e mais desesperado” em vista ao niilismo antigo (gnóstico): “que a natureza não se importe, de um modo ou de outro, é o verdadeiro abismo”⁷⁹. Enfim, a diferença poder-se-ia colocar do seguinte modo: por um lado, o mal pode ser pensado como o próprio fundamento da realidade, do mundo, como se vê no gnosticismo – e também em Schopenhauer, devemos acrescentar⁸⁰. Para ambos vale aquelas palavras de Mefistófeles – que não representa aí senão a voz do niilismo – no *Fausto* de Goethe: “tudo quanto nasce/ De extermínio total somente é digno/ Pelo que, nada haver melhor seria”⁸¹. O mal subjacente ao mundo torna o nada – a não existência deste mundo mal – mais valoroso do que o ser. Por outro lado, mal e bem podem ser vistos como algo puramente subjetivo – aqui encontramos o niilismo relativista de nosso tempo, e anteriormente a esse último, o estoicismo, cuja ressonância é tão patente no pensamento de Nietzsche. Se não há bem e mal, também não se pode erguer o valor do que quer que seja. Sob esta luz o niilismo apresentaria, portanto, uma dupla expressão: ele afirma o valor do não-ser sobre o ser – como é o caso dos gnósticos, pessimistas e de Schopenhauer –, mas também – em sua vertente moderna – a indiferença entre o ser e o não-ser.

Ademais, uma segunda observação: para Jonas há um profundo paradoxo na idéia de uma natureza indiferente, pois como ele explicita:

“a expressão [heideggeriana] do ter sido jogado em uma natureza indiferente é um resquício de uma metafísica dualista, a cujo uso o ponto de vista não-

⁷⁸ JONAS, H. *Gnosticism, Existentialism, and Nihilism*, p. 339.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ “O pessimista – diz Jonas – tem todo o direito de decretar: todo este excesso de tristezas e de sofrimentos não vale à pena. Schopenhauer estaria com a verdade” (JONAS, H. **Dem bösen Ende näher**: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur/ Hrsg. Wolfgang Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. Utilizamos a tradução francesa: **Une Éthique pour la Nature**. Paris: Desclée de Brouwer, 2000 [p. 68]). Em *Das Prinzip Verantwortung*, Jonas já explicitava este argumento pessimista – aqui, sob uma forma mais vulgar – nas palavras que ouvira freqüentemente de casais emigrantes no período de Hitler: “não se deve ‘trazer crianças a um mundo como este’” (IR, p. 41; PV, p. 88)

⁸¹ GOETHE, J. W. **Fausto**. Trad. Agostinho D’Ornelas. SP: Martin Claret, 2003, v. 1365, p. 72. Jonas faz, inclusive, referência a esta passagem em *Das Prinzip Verantwortung* (Cf. IR, p. 76; PV, p. 148).

metafísico não tem direito. O que é o arremesso sem aquele que arremessa, e sem um momento distante onde isto teve início? Antes o existencialista deveria dizer que a vida – o eu consciente, que cuida e conhece – foi ‘lançado às cegas’ (*tossed up*) pela natureza. Se o foi cegamente, então o ver é um produto de algo feito às cegas, o cuidar um produto do descuido, uma natureza teleológica criada (*begotten*) de maneira não-teleológica”⁸².

O paradoxo é, então, duplo: de um lado, o ser perde o *status* básico de um Bem, não porque sendo Mal é o contrário de um Bem que o transcende – do qual o *pneuma* participa em sua total oposição ao mundo –, mas justamente porque nenhum recurso transcendente se encontra mais à disposição para qualquer sentimento de valor que se possa ter. E esse é todo o problema, pois se a referência transcendente desaparece, como ainda pode-se pensar a transcendência do eu acósmico? Então, se a “ruptura entre o homem e a totalidade do real está no fundo do niilismo”⁸³, o contra-senso insustentável desta ruptura se encontra em um “dualismo sem metafísica”⁸⁴, como é o caso do niilismo existencialista, ao que antes seria mais lógico ascender a um monismo naturalista. Mas mesmo aí se “aboliria também – ressalta Jonas – a idéia do homem como homem”⁸⁵. Este resultado é o que dá a cor do segundo paradoxo, pois se o ser humano não é humano como pode agir em vista de fins, sendo por isso um fim em si mesmo? Se é natureza pura, não tem finalidade – assim o quer a cosmologia da ciência moderna que lhe é própria. Daí a conclusão crítica de Jonas: “como um produto do indiferente, seu ser, também, deve ser indiferente... Não há sentido em se preocupar com o que não tem sanção alguma atrás de si em uma intenção criadora”⁸⁶.

Então, ainda que a análise que Jonas apresenta do niilismo toca outros muitos aspectos, contra N. Frogneux⁸⁷ e seguindo L. Vogel, acreditamos, entretanto, que as duas premissas fundamentais do niilismo, tal como o pensa Jonas, são: “(1) a negação de que o cosmos é ordenado pelo Bem, e (2) a crença na transcendência do eu (*self*) acósmico”⁸⁸ – estes são, inclusive, os dois problemas cruciais que a metafísica jonasiana tem a responsabilidade de enfrentar na empresa fundacional da ética, que como veremos ganham a tonalidade de verdadeiros enigmas: o enigma da criação e o enigma da subjetividade.

⁸² JONAS, H. *Gnosticism, Existentialism, and Nihilism*, p. 339.

⁸³ *Ibid.*, p. 340.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 339.

⁸⁷ FROGNEUX, N. *Hans Jonas ou la vie dans...*, p. 76n.

⁸⁸ VOGEL, L. *Hans Jonas's Exodus...*, p. 7.

Assim, a possibilidade de uma fundamentação metafísica da ética em Jonas precisa então se haver com uma resposta a estas duas premissas niilistas. No que se refere à primeira das premissas, o que se deve ter como ponto crucial é pensar o valor absoluto do ser sobre o nada, tendo em vista o que bem percebeu Dewitte: que “a decisão em favor do ser se opõe não apenas ao nada, mas igualmente, e mais ainda, à equivalência do ser e do nada”⁸⁹. Não é sem motivos que Jonas inicie sua argumentação da fundamentação a partir exatamente de uma defesa do valor do ser frente ao nada. E é em contraposição às duas possíveis vertentes niilistas – uma que prefere o nada ao ser, e outra que se localiza na indiferença entre ambos – que Jonas ergue a idéia de que *deve* existir algo de preferência ao nada. Que esse direcionamento da questão tenha o sentido de uma contraposição ao niilismo, em toda sua abrangência, fica totalmente justificado pelo fato de que no ensaio intitulado *Technik, Freiheit und Pflicht* (1986) – ensaio que revisa aspectos de sua fundamentação da ética – Jonas deixa explícito a necessidade de se afirmar “contra Schopenhauer, Buda, os gnósticos, e niilistas que a variedade da vida (...) deve ser considerada como um ‘valor em si’”⁹⁰.

Agora, a pergunta sobre o valor do ser frente ao nada traz uma outra questão consigo: a questão do que é um valor, e a de se existe algo como um valor em si. Por isto diz Jonas: a “questão ético-metafísica sobre um dever-ser do próprio homem em um mundo que deve ser” precisa voltar-se para “a questão mais específica e muito menos especulativa da posição lógica e ontológica dos valores como tais”⁹¹. Não obstante, Jonas sabe e assume que “na situação atualmente precária e confusa da teoria do valor, *com seu ceticismo em última análise niilista*, este não é um empreendimento promissor”⁹² – e isto porque mesmo que se aponte o fato bruto e inegável da existência de valores subjetivos, “nada até aí se subtraiu aos niilistas”⁹³. Eis aí o que permite Jonas esmerar-se na busca de um “Bem em si” no cerne do próprio ser, de modo que isto por si só possa responder ao valor absoluto do ser, de seu dever-ser frente ao nada.

⁸⁹ DEWITTE, J. *La Réfutation du Nihilisme...*, p. 79.

⁹⁰ JONAS, Hans. *Technik, Freiheit und Pflicht*. In: **Wissenschaft als Personaliches Erlebnis**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 32-46 [p. 40]. Por ocasião de uma entrevista a R. Löw, o embate com uma visão niilista Jonas a expressa em sua rejeição categórica justamente às palavras de Mefistófeles que acima citamos (Cf. JONAS, Hans & LÖW, R. Hans Jonas im Gespräch mit Reinhard Löw und anderen. In: B. ENGHOLM und W. RÖHRICH. **Ethik und Politik heute**. Leske-Budrich: Opladen, 1990, p. 17-35).

⁹¹ IR, p. 50; PV, p. 102.

⁹² PV, p. 102 [o grifo é nosso e visa demarcar a contraposição ao niilismo que está no fundo da empresa de Jonas. Este trecho, entretanto, não aparece na versão em inglês].

⁹³ IR, p. 49; PV, p. 101.

Aqui, é interessante notar que Frogneux em sua apresentação da análise jonasiana do niilismo ressalta que “o dualismo de Hume segundo o qual qualquer é (*is*) não implica um dever (*ought*) é intrinsecamente niilista sobre o plano moral”⁹⁴. E, de fato, todo o problema que se levanta do niilismo pode ser resumida com o problema que levanta a famosa “lei de Hume”. Como se sabe, deve-se a Hume a primeira formulação do problema da relação entre ser e dever-ser: “surpreendo-me – diz ele – ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*”, pois aos seus olhos parece inconcebível “como essa nova relação [deve/não deve] pode ser deduzida de outras [é/não é] inteiramente diferentes”⁹⁵. Mas diante do dilema criado por Hume – para tomarmos as palavras do próprio Jonas, aquele que se pergunta se “pode o ‘tu deves’ ser deduzido de um ‘isso é assim’?”⁹⁶ –, Jonas salienta que este problema está relacionado com “o fato de se há *logicamente* uma ponte do ser para a obrigação moral – do ‘o que é?’ para ‘o que deve ser’ – e, portanto, a uma moralidade objetiva”⁹⁷. E daí destaca, sobretudo, que “a resposta, sem dúvida, sempre estará aberta ao debate. Mas esta própria admissão permite, e mesmo requer, que o debate continue e evite que a questão seja prematuramente posta de lado, quer dizer, antes do tempo certo”⁹⁸.

Mas, para além de um “ponto final no pensamento” – para cunharmos a expressão de Putnam –, Jonas oferece, já no *Epílogo* do livro *The Phenomenon of Life* (1966), boas justificativas para se pensar a possibilidade do salto – lógico – do ser ao dever-ser – justificativas que se confirmarão, inclusive, em *Das Prinzip Verantwortung* (1979). Jonas busca mostrar a insuficiência da conhecida – e já bastante arraigada – lei de Hume, de que não há passagem possível do ser ao dever-ser, pelo fato de que esta posição se fundamenta na idéia de que apenas o homem é capaz de estabelecer finalidades, e, portanto, o único capaz de atribuir valor ao que quer que seja. Ora, é

⁹⁴ FROGNEUX, N. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, p. 65. N. Frogneux segue aí S. Rosen, para quem Hume seria, inclusive, um ancestral do existencialismo (Cf. ROSEN, Stanley. **Niilisme**. Un essai philosophique. Bruxelles : Ousia, 1995), cuja filosofia responderia por um “ceticismo fenomenológico”.

⁹⁵ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP, 2000, p. 495-515 [p. 509].

⁹⁶ ZOG, p. 100.

⁹⁷ ZOG, p. 100-101 [o grifo é nosso e visa demarcar o plano lógico da questão, que, ao mesmo tempo, se confirma no plano ontológico].

⁹⁸ ZOG, p. 101. Esta resposta de Jonas caminha na mesma direção de H. Putnam, por exemplo, para quem “a pior coisa sobre a distinção fato-valor é que na prática ela funciona como um ponto final da conversa; não é apenas um ponto final na conversa, mas um ponto final no pensamento” (Cf. PUTNAM, Hilary. **The collapse of the fact/value dichotomy and other essays**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, p. 44). Putnam tem em vista aí uma crítica ao relativismo: é isso que significa para ele colocar “um ponto final” na conversa e no pensamento, pois deste modo (tomando a distinção como efetiva *a priori*) as partes da discussão ficam cada uma com sua opinião, sem mesmo que o consenso seja buscado.

certo que o homem altera o mundo em que vive; que é capaz de criar valores. Disso não há dúvidas. Agora a questão seria saber se a capacidade humana de “alterar o mundo” pode ser tomada como o fundamento das leis normativas; e se pode, como o pode? Pois o homem é o produtor das normas, ou, se se preferir, da idéia de obrigação como tal. Mas essa idéia é uma invenção – de modo radical, uma *creatio ex nihilo* – ou antes, uma descoberta? De outro modo, não seria o criar como que a forma de participação do homem no desvelamento da plenitude do Ser? Então, se a atitude que defende a cópula entre ser e dever-ser é recriminada como uma “falácia naturalista”, Jonas, ao que lhe toca, enquanto defende tal cópula, não se abstém e enfrenta tal crítica, a ele também atribuída, com outra crítica: a de que “a afirmação – para o pensamento moderno quase um axioma – de que qualquer coisa como um dever só pode partir do próprio ser humano, é mais do que uma constatação descritiva. Ela é parte de um ponto de vista metafísico, que nunca prestou completas contas de si mesmo”⁹⁹. Em outro lugar ele reafirma de modo um pouco diferente a mesma idéia: a tese que separa ser e dever-ser, diz ele, “nunca foi seriamente examinada e é verdadeira apenas para um conceito de ser que tem sido convenientemente neutralizado de antemão (como ‘livre de valor’) – tal que a não derivação de um “dever” segue daí tautologicamente”¹⁰⁰. Mas, para Jonas, distintamente, o ser pensado a partir de um nível ontológico – não no nível pura e simplesmente empírico – é apreendido em seu valor; explicita valor. O mundo natural, enquanto parte do Ser em sua totalidade, está dotado de valor sob o mesmo aspecto que o Ser. Nesse sentido, a natureza não é livre de valor (*wertfrei*). É o que bem percebeu Apel: “o conceito jonasiano de ser é intencionalmente oposto ao conceito moderno da facticidade axiologicamente neutra da natureza; por conseguinte, a crítica lógica que apela a ‘falácia naturalista’ não pode ser-lhe aplicado”¹⁰¹.

Mas para a fundamentação metafísica da ética, tal como Jonas a pretende, não basta oferecer uma resposta para a questão da relação entre ser e dever-ser, isto é, não basta mostrar o valor absoluto do ser frente ao nada, ou mais exatamente, não basta responder àquilo que Jonas entende como o “enigma da criação”; é preciso também recusar a premissa estabelecida pela crença na transcendência em um eu acósmico, o que só pode ser realizado através de uma revisão completa da concepção dualista do Ser como é o caso da visão moderna do mundo. Se a modernidade cedeu à recusa total da

⁹⁹ PL, *Epilogue*, p. 283; OF, *Epilog*, 341.

¹⁰⁰ IR, p. 44; PV, p. 92.

¹⁰¹ APEL, K.-O. *La Crise Écologique em tant que Problème...*, p. 113.

metafísica e de qualquer espécie de teleologia, para Jonas, a ética não pode ser tratada senão como um grande capítulo da metafísica, e o que se lhe oferece é uma concepção teleológica do ser. É nesse sentido, inclusive, que então pode dizer L. Vogel que “como uma cura para o ‘niilismo’ Jonas fornece uma consideração da natureza que está mais no espírito de Aristóteles do que Descartes, enquanto ainda se mantém na trilha da ciência moderna”¹⁰². Segue Aristóteles na medida em que reivindica a reabilitação da teleologia; segue “na trilha da ciência moderna” ao se apropriar de teorias científicas – em especial, a teoria da evolução e a teoria do *Big-Bang* – para pensar as questões filosóficas fundamentais. Mas ainda que a própria concepção metafísica de Jonas não se contraponha completamente à ciência moderna, é certo que em nosso tempo, metafísica é sinônimo de dogmatismo e arcaísmo, e a visão científica imperante nega a essa disciplina a autenticidade de sua voz em qualquer debate. Mas aqui mais uma vez Jonas não teme, pois do mesmo modo a insuficiência da crítica retorna, pois para ele o que está na base do cientificismo é, na verdade, um procedimento metodológico – e por que não dizer ideológico – e não antes indutivo, ou mesmo descritivo. Não se trata de uma verificação, mas de uma pressuposição, que está baseada num conceito específico de Ser, que não faz outra coisa senão enunciar uma determinada metafísica subjacente. Ora, justamente aí os que distinguem ser e dever, e assentam suas posições no preconceito metafísico de que não existem verdades metafísicas, se vêm em uma tremenda contradição, pois, de fato, os mesmos não estão isentos de preceitos fundamentais (metafísicos) implícitos em tudo que falam, e conseqüentemente na ética que propõem. O que se percebe é simplesmente que as éticas que não distinguem ser e dever narram o fundamento metafísico da obrigação, o que não acontece com aquelas éticas que distinguem ser e dever. Nestas o fundamento está pressuposto de forma oculta, ou até dissimulada.

Eis aí boas razões – contra a lei de Hume e o cientificismo, em especial – que fazem da empresa metafísica ainda algo possível. E se quisermos fazer um resumo, então, do que está na base da possibilidade da metafísica tal como a delimita Jonas em contraposição ao niilismo, diremos que contra os aspectos teológicos, cosmológicos e antropológicos do niilismo que reclamavam respectivamente a falta de uma orientação transcendente (morte de Deus) para o agir, um mundo sem valor (crítica à teleologia), e um ser humano como fim em si (transmundano, acósmico) – em suma, o

¹⁰² VOGEL, L. *Hans Jonas' Exodus...*, p. 2.

estabelecimento de um subjetivismo e relativismo dos valores –, Jonas terá que demonstrar em que sentido é possível – contra o ilogismo da união daqueles aspectos nihilistas – pensar um Bem que se afirma como transcendência imanente no mundo, no Ser – o que é uma resposta ao enigma da criação –; pensar um mundo que demonstra em toda sua integridade a orientação por fins (reabilitação da teleologia) e apontar a conseqüente aproximação do homem ao lugar de sua origem natural – o que seria a resposta ao enigma da subjetividade. São esses parâmetros que uma metafísica deve seguir para provar-se *possível* em sua busca por uma fundamentação da ética.

Mas se é certo que ainda hoje a empresa metafísica não pode ser totalmente desconsiderada, tendo sua própria possibilidade, Jonas deixa claro que:

“a combinação de biologismo e subjetivismo de valores (intimamente relacionados ao relativismo histórico) não pode ser realmente refutada. Só se pode lhe contrapor que *ela* também está baseada em premissas axiomáticas, e não provadas... Minhas premissas, creio eu, são de algum modo mais bem elaboradas e fazem mais justiça ao fenômeno integral do homem e do Ser em geral”¹⁰³.

Assim, em última instância, o que Jonas defende não é apenas a sustentabilidade de sua empresa metafísica, mas sim a maior validade e coerência de sua metafísica em contraposição ao recurso a uma concepção materialista – distrito metafísico onde se encontra a visão científica (nihilista) do mundo – de modo que a própria viabilidade da recuperação de uma perspectiva metafísica se torna possível em sua maior pertinência e coerência ao estabelecer uma nova cosmologia que consegue dar conta da relação entre matéria e espírito, e principalmente consegue pensar de modo universal os problemas éticos de nosso tempo.

Todos estes motivos – que, de fato, não são poucos – dão a Jonas uma certa confiança para dizer: “invulnerável, então, tanto às expectativas excessivas como aos desapontamentos inevitáveis, entro nessa arena agora abandonada com uma certa animação, pronto para encontrar a metafísica, sempre tão declarada morta. Melhor deixa-la conduzir alguém a novas derrotas do que não mais ouvir seu canto”¹⁰⁴. E a sinfonia do Ser, tal como o quer a metafísica jonasiana, é pois o que deveremos ouvir agora, para sabermos quanta beleza e força a mesma possui enquanto orientação *possível* para a fundamentação do princípio derradeiro da ética, sabido de antemão que se trata de uma empresa *possível*.

¹⁰³ ZOG, p. 108.

¹⁰⁴ ZOG, p. 101.

PARTE II

A Fundamentação Metafísica do Princípio Responsabilidade

Até aqui esboçamos o itinerário de uma resposta ao problema de uma fundamentação metafísica da ética em Jonas. Mostramos que Jonas afirma tanto a necessidade de se fundar a ética na metafísica, bem como a possibilidade de fazê-lo. Cabe ainda elucidarmos a apresentação da fundamentação metafísica do princípio responsabilidade propriamente. Ora, e se a abordagem da temática do problema da fundamentação do princípio responsabilidade nos conduzia da indicação da necessidade de se afirmar o valor absoluto de um ser específico, o homem, e mais diretamente a idéia de homem a responder pelo valor da humanidade como um todo, para a afirmação do ser em geral sobre o nada, a explicitação propriamente dita da fundamentação do princípio responsabilidade percorre o caminho inverso. Quer isto dizer que teremos que mostrar como Jonas parte da demonstração do valor supremo do ser frente ao nada (secção 2.1) – isto que é uma resposta ao colapso da relação ser e dever-ser –, para então demonstrar o valor desse ente específico que é o homem, como *telos* no seio do Ser, entendido agora não mais como livre de valor (*Wertfrei*) (secção 2.2). Mostrado o valor absoluto que é a humanidade, explicitar-se-á o que é esta humanidade, ou seja, qual é a imagem de homem que, então, se estabelece como fundamento da ética (secção 2.3) – isto que aponta para a responsabilidade como princípio fundante da ética.

Para a realização desse percurso, teremos que estar atentos ao fato de que, para Jonas, “uma teoria da responsabilidade, como qualquer teoria ética, deve lidar com ambos: o fundamento racional da obrigação, isto é, o princípio validativo subjacente à exigência para um vinculante ‘deves’, e com um fundamento psicológico que mova a vontade, isto é, com o fato de que um agente a deixe determinar o curso da ação. Isto é o mesmo que dizer que a ética tem um lado objetivo e um lado subjetivo, um relativo à razão, e o outro com a emoção”¹⁰⁵. Portanto, nos serviremos de dois planos da fundamentação jonasiana: um primeiro plano objetivo, sendo o decisivo para tal empresa, que consistirá de duas análises: uma puramente lógica, e outra ontológica, onde a abordagem ontológica visa, inclusive, confirmar o argumento lógico; e um plano subjetivo complementar (constituindo mesmo o terceiro e último capítulo), que tem como função dar uma resposta à relação entre o dever racionalmente fundamentado e a motivação que permite com que o dever seja levado a cabo.

¹⁰⁵ IR, p. 85; PV, p. 163.

II

O Princípio Imperativo da Responsabilidade

Começemos esta segunda parte, então, da seguinte maneira: todo filósofo, se este termo pode ser-lhe atribuído, traz consigo um problema que motiva incessantemente a sua busca filosófica. Tão mais imponente e incessante se torna sua busca quanto mais fundamental e primevo é o problema que propriamente lhe atazana o juízo. E, de fato, é o caráter primevo do problema que lhe dá o aspecto e a forma de enigma. No caso de Jonas isto se torna patente: ele traz consigo bem de perto duas questões fundamentais – verdadeiros enigmas: o enigma do começo do mundo (enigma da Criação) e do atraso e raridade do espírito no universo (enigma da subjetividade). E, de fato, a resposta a cada uma desses enigmas oferece a trilha para a resolução do problema de uma fundamentação do princípio responsabilidade, enquanto imperativo fundamental de uma ética para o futuro. A primeira resposta, além de oferecer uma resposta especulativa sobre o vir-a-ser originário, oferece a razão e o porquê deste acontecimento, ou seja, responde ao valor absoluto do Ser frente ao nada – uma refutação – não total – positiva do niilismo. A segunda, a resposta à questão da raridade do espírito, mostra a co-naturalidade do espírito com a natureza enquanto possibilidade nesta, e seu aparecimento real com o homem, o que é mesmo uma resposta à visão dualista da ciência moderna. Assim, buscaremos elucidar doravante a resposta que Jonas elabora face ao primeiro dos enigmas, e depois mostraremos como a resposta ao segundo enigma confirma, inclusive, a resposta ao primeiro, o que oferecerá por fim o delineamento da própria metafísica jonasiana subjacente à fundamentação do princípio responsabilidade enquanto fundamento metafísico da ética.

2.1 – O Enigma da Criação

Em uma de suas últimas conferências – que é mesmo uma revisão intelectual auto-biográfica –, Jonas observa que o que o esforço filosófico precisa levar a cabo é “fundamentar o dever da responsabilidade em uma interpretação abrangente do Ser (*umfassenden Seinsdeutung*) tão racional quanto possível, e tornar a incondicionalidade deste imperativo tão convincente quanto o enigma da criação o permite ser”¹⁰⁶. E, em

¹⁰⁶ JONAS, H. **Philosophie**: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 40.

outro texto, Jonas também diz que no que se refere à assunção da responsabilidade pelo dever-ser da humanidade, “está em jogo a preservação de todo o milagre da criação da Terra, da qual nossa existência humana é uma parte ante a qual o homem reverentemente se curva”¹⁰⁷. Como se vê, Jonas aponta claramente uma ligação direta da fundamentação da ética com o enigma da criação (*das Rätsel der Schöpfung*). Mas que relação está entrevista aí? E antes: o que é o “enigma da criação” para que se lhe possa responder?

Ora, o enigma da criação se refere, em seu bojo, a uma pergunta simples que se expressaria da seguinte maneira: como é possível que tudo quanto há tenha chegado a ser? Há uma causa e origem de tudo o que é, ou tudo está aí desde sempre? O sentido desse enigma Jonas o encontra na célebre questão de Leibniz: “porque há antes algo do que nada?”, cujo valor, para Jonas, remonta certamente a influência de Heidegger. Em *Einführung in die Metaphisik* (1935), o grande mestre de Jonas, afirma: “porque há simplesmente o ente e não antes o nada? Eis a questão. Certamente não se trata de uma questão qualquer... Esta é evidentemente a primeira de todas as questões”¹⁰⁸. Heidegger tem aí um intento bem distinto do que o tem Jonas, mas ao mesmo tempo esta diferença de intenções está fundada na própria posição filosófica de ambos, e nas questões que lhes são particulares. Heidegger tem diante de si a idéia de uma contraposição à origem onto-teológica da filosofia (metafísica), onde o que se busca é a demonstração de que o Ser é o primevo, anterior ao próprio Deus que também participa da qualidade de ser – ainda que em sua particularidade divina – tal como os outros entes: o ser é, portanto, o fundamental de tudo o que há – Deus, a natureza e o homem¹⁰⁹; Jonas, por sua vez, deixa claro sua crença em um “fundamento do ser, ou o Divino”¹¹⁰ ao construir seu mito sobre a criação do mundo. Nele a metafísica é ainda onto-teologia – ainda que se apresente aí uma solução extremamente salutar ao problema. Então se para Heidegger a questão leibniziana dá ensejo ao apontamento da necessidade de uma ontologia fundamental, para Jonas, aquela tem o sentido de uma questão que pressupõe a cosmogonia enquanto orientação para uma verdadeira teodicéia – na verdade, do fim de

¹⁰⁷ ZOG, p. 112.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, M. **Introdução à Metafísica**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969, p. 33.

¹⁰⁹ É por isto que Heidegger pode, inclusive, separar o âmbito do filosófico e do teológico, visto que a filosofia já não seria teologia, mas apenas ontologia. A ontologia fundamental não seria assim ontologia em sentido próprio porque esta última se confunde com teologia, e este é todo o problema de se pensar o ser como substância, para Heidegger.

¹¹⁰ JONAS, H. The Concept of God after Auschwitz: a jewish voice (1984). **The Journal of Religion**, v. 67, n° 1, 1987, p. 1-13 [p. 4].

toda teodicéia. Jonas vê em Leibniz, então, a própria possibilidade de reintegração entre metafísica – pensada agora a partir de uma visada cosmogônica – e ética – na direção de um fim da teodicéia.

Mas tudo isto é apenas o ensejo de como aparece o problema em Jonas. Permitam-nos citar um trecho relativamente grande para que possamos mostrar como ele descreve tal enigma em sua relação com a questão da fundamentação da ética:

“[1] Este “deveria ser” [que algo deveria ser e não antes nada], de fato, oferece o único significado defensável para aquela célebre questão, a parecer tão ociosa de outro maneira, que Leibniz designou como a primeira questão da metafísica: por que *há* “de algum modo algo e não antes o nada?”. Pois o “por quê” que se questiona aí pode obviamente não visar a causa antecedente, que – ela mesma pertencendo às coisas que são – pode ser procurada *no* domínio do ser e, portanto, como princípio teórico para partes e posições, mas nunca, sob pena de contradição, como relacionada à totalidade das coisas ou ao fato do ser como tal. Este fato lógico não é alterado com a doutrina da criação, que oferece uma resposta para o mundo como um todo no divino ato causador – apenas para reviver a questão que em si mesma retorna, isto é, para a existência do próprio Deus. A esta, como é bem sabido, a teologia racional dá a resposta da *causa sui*, da auto-causação. Mas o conceito é, para dizer o mínimo, logicamente questionável; e a entusiasmada confissão de fé, “Tú és de eternidade em eternidade, Deus”, testifica mais a contingência lógica última de um *factum brutum*, que reclama sempre afirmação renovada, do que a uma inegável necessidade do pensamento. [2] Podemos deixar isto por aqui. Pois mesmo com a suposição de um criador, seja isto necessário ou arbitrário, aí uma vez mais emerge a questão, concernente ao mundo, do “porquê” ele criou este mundo. Aqui a resposta religiosa não é de tipo causal, que o poder de fazer tal simplesmente continha a ação de sua conseqüência (o que condenaria toda a série à estúpida facticidade), mas antes que ele o *quis* e, se sim, então como algo “bom” (veja-se, por exemplo, o *Gênesis* e o *Timeu* de Platão). Mas então deveríamos dizer que este julgamento da criação como excelente era coisa do conhecimento judicioso de Deus e não de sua inclinação cega; isto é, que ele a quis porque sua existência é boa, e não que ela é boa porque Ele a quis (embora esta última tenha sido a perturbadora idéia de Duns Scotto). Agora, por mais que o piedoso esteja inclinado a concordar com o presumido julgamento divino, mais por uma questão de piedade e não pela compreensão dos méritos da evidência, este julgamento de excelência [do mundo] deve em princípio *também* estar aberto à descoberta e confirmação independentes, isto é, na evidência do próprio mundo (*fides quaerens intellectum*). Em outras palavras, a questão de se o mundo deve ser – o que é assim se sua existência (ou existência *em si*) é um valor em comparação a sua não-existência – pode ser separada de qualquer tese concernente a sua autoria, precisamente porque para um criador divino, também, um tal dever-ser em conformidade com o conceito de bem deve ter sido a razão para criar o mundo: Ele o quis porque achou que este [o mundo] deveria ser. De fato, é possível afirmar-se que a percepção de valor no mundo é um dos motivos para inferir um autor divino (antigamente era até mesmo uma das ‘provas’ da existência de Deus), antes que, contrariamente, a pressuposição do autor seja a razão de conceder valor a sua criação.

[3] Nosso argumento, portanto, não é aquele de que somente com o declínio da fé a metafísica teve que assumir a tarefa que previamente era capaz de realizar ao seu próprio modo, mas antes que esta tarefa sempre pertenceu à metafísica e à metafísica somente – sob as condições da crença não menos que da descrença: sua presença ou falta de modo algum afeta a *natureza* da tarefa. A metafísica só pode aprender da teologia um

radicalismo previamente desconhecido do questionar, exemplificado no fato de que uma questão tal como a de Leibniz teria sido impossível na filosofia antiga”¹¹¹.

Eis aí um trecho tão enigmático quanto o próprio enigma que o mesmo tenta elucidar para uma fundamentação da ética. E não obstante sua pequena extensão em comparação ao todo da obra *Das Prinzip Verantwortung*, ele tem a responsabilidade de oferecer as primeiras repostas – lógicas – que darão todo o sentido da demonstração do dever-ser da humanidade, na medida que dá exatamente o sentido de como se tem que pensar o dever-ser do Ser em geral. Caminhemos minuciosamente em sua trilha para lhe extrairmos toda a riqueza que possui. Como se viu marcamos o trecho em vários pontos ([1], [2], e [3]), para que agora possamos tratar cada um deles.

De início, o ponto “[1]” explicita exatamente o sentido da pergunta de Leibniz tal como Jonas a pensa. Jonas busca mostrar que à primeira questão da metafísica se deve responder com um deslocamento em que é a relação entre ser e dever-ser que aparece como passível de resposta. Antes de explicitarmos em que consiste tal deslocamento, elucidemos o que está na base do próprio deslocamento. É exatamente o ponto “[3]” que nos oferece retroativamente o direcionamento desta elucidação. Se se está atento, ali Jonas fala de um “radicalismo do questionar” que só a teologia poderia ensinar à metafísica. E isto, porque é a idéia – teológica – da criação que coloca um problema, de todo, fundamental para a filosofia, que teria então que se perguntar: o que é, é desde sempre? Ou teve um início no tempo – uma origem? Estas indagações são centrais, e Jonas as encontra, provavelmente, com o próprio Heidegger. Aqui, teríamos que lembrar que é exatamente o modo como Leibniz coloca a questão, atendendo o horizonte da niilidade, que se mostra radicalmente novo, não podendo jamais ter sido possível na filosofia antiga. O horizonte antigo é o problema do movimento, e não da niilidade, como nos lembra Zubiri, em sua interpretação da história da filosofia, ao distinguir horizontes distintos na visada metafísica dos gregos e da tradição judaico-cristão¹¹². Ora, e se diante do problema da criação, ou se se preferir, de uma origem de tudo o que há, Kant levanta, na quarta antinomia da dialética transcendental¹¹³, a impossibilidade de se decidir sobre a necessidade absoluta de um ser que seja parte ou causa do mundo – bem como o contrário também –, Jonas, entretanto, diz claramente:

¹¹¹ IR, p. 47-48; PV, p. 97-99.

¹¹² ZUBIRI, Xavier. *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

¹¹³ Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura* (5ª ed.). Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 429-431 [A 452- A 461; B 480 – B 489].

“é-nos suficiente aqui a objeção mais modesta, mas mais bem estabelecida de que a batalha entre a eternidade ou o começo temporal do mundo, levada a cabo na idade média por muito tempo entre aristotélicos e os que criam na criação, parece ter sido decidida nesse ínterim em favor de um começo no tempo, com um fundamento empírico melhor mesmo do que Kant na antinomia da razão pura poderia confiar à experiência humana”¹¹⁴. Jonas segue Leibniz: o mundo é criado, tem uma origem. Toma-se aí a posição em favor da criação contra a idéia de um ser sempre existente – o que dará também a marca da possibilidade do fim, como veremos. E aí está, há que se dizer, a influência da teoria do *Big Bang*, que Jonas acolhe ao seu modo, claro.

No entanto, o problema, aqui, é gravíssimo – e aqui voltamos ao ponto “[1]”. Pois se Jonas acredita numa tal causa primeira do mundo, ou em um “começo temporal do mundo”, ele também indica que justamente a questão sobre uma “causa precedente” não oferece o sentido à questão leibneziana, apesar desta possuir sua radicalidade exatamente com a afirmação daquele começo temporal do mundo. Mas não há aí senão uma confusão dos termos. Pois que Jonas acredite num começo temporal do mundo, não quer dizer que se acredite em um começo do ser entendido em sua totalidade. Esta é a primeira contradição que ele explicita. Além disso, a hipótese de um Deus criador é também problemática, pois se Deus criou o mundo, quem – ou o que – criou Deus? A idéia de *causa sui*, aos olhos do nosso filósofo, não daria conta de responder ao enigma. Assim, Jonas opera um deslocamento na questão leibneziana visto ser aquela um enigma irrespondível quando considerada no nível da causação. Na obra *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (1963), Jonas diz o seguinte: “*não existe necessidade alguma para que haja de algum modo um mundo. Porque há alguma coisa antes do que nada, esta questão insolúvel da metafísica deveria nos guardar de supor simplesmente a existência como um axioma, após sua finitude como uma contração acidental ou uma restrição de seu direito. O fato mesmo da existência é antes o mistério dos mistérios*”¹¹⁵. Vemos aí a questão de Leibniz aparecer já em 1963, e sem o objetivo de responder propriamente ao problema da ética. Aí a discussão se refere em um primeiro momento ao tema da criação, que Jonas trata a partir da construção de um mito cosmogônico, onde o fato da existência – ou do que é criado na criação – aparece como “o mistério dos mistérios”.

¹¹⁴ JONAS, H. **Materie, Geist und Schopfung**: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p. 47-48 (Daqui para frente MGS).

¹¹⁵ JONAS, H. **Zwischen Nichts und Ewigkeit**: Zur Lehre vom Menschen, Kleine Vandenhoeck-Reihe Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, p. 60 [Grifo do autor]; Cf. Também: PL, XI, p. 279; OF, XII, p. 336.

Não obstante, J. Dewitte vê neste trecho “o equivalente, sobre um plano ‘ético-ontológico’, do espanto metafísico quanto ao enigma do ser”¹¹⁶. Ele acentua aí a não necessidade do mundo, e por isto considera o fato de sua existência como “o momento reflexivo de um ato de julgamento sobre sua ‘bondade’”¹¹⁷. A justificação para esta leitura, Dewitte a encontra naquele mesmo texto de *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, onde mais à frente Jonas dizia: “na criação do mundo... Deus declarou que o que tinha sido criado era ‘bom’; como não se trata ainda aqui do Bem moral, aquilo não pode querer dizer senão isto: que o *ser como tal* e aí também a diversidade, a forma e a plenitude do ser, são *boas* e que esta bondade é um *interesse* da divindade”¹¹⁸. É por isto que “a história da criação – afirma Dewitte – não é portanto uma simples emanção do mundo a partir do divino; ela comporta, como um momento indissolúvel, uma interrogação e um julgamento sobre seu valor e, portanto, uma sorte de reflexividade originária”¹¹⁹. Até aí tudo parece não apresentar problemas. Os problemas começam a aparecer quando nos damos conta de que a conclusão que Dewitte extrai é a de que “se pode dizer que há também a ética no ser ou que o ser se enraíza na ética... no qual o fundamento do ser não é um ente positivo primeiro, mas um ‘sim’, um dever-ser, uma decisão em favor do ser”¹²⁰. E, de fato, Dewitte não está sozinho nesta interpretação. O. Depré também pensa que “tudo o que está em jogo aí não é nada menos do que a afirmação do primado da ética sobre a metafísica”¹²¹ – posição mais radical do que a que ele sustentava em um texto anterior, onde falava de um “movimento de fundamentação recíproca” em que não se poderia atribuir um primado nem a ética nem a metafísica¹²². Tal hipótese, bem ao estilo de Levinas – para quem a ética é a filosofia primeira –, apesar de sedutora, não encontra total sustentação na obra de Jonas. Primeiro porque em lugar nenhum Jonas diz uma tal coisa, antes o contrário: ele mesmo deixa claro que “a metafísica deve sustentar (*underpin*) a ética”¹²³ – fato que o próprio Depré o sabe¹²⁴. Além disso, o que

¹¹⁶ DEWITTE, J. *Préservation de l’humanité et...*, p. 44.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁸ JONAS, H. *Zwischen Nichts und Ewigkeit...*, p. 70.

¹¹⁹ DEWITTE, J. *Préservation de l’humanité et...*, p. 43.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹²¹ DEPRÉ, Olivier. **Hans Jonas**. Paris: Ellipses, 2003, p. 49. Depré afirma isto exatamente em sua análise de parte do texto supracitado no início desta secção.

¹²² Cf. DEPRÉ, Olivier. “Ce Dont la Possibilité Contient l’Exigence de la Réalité”. De l’être au devoir-être chez Hans Jonas. **Études Phénoménologiques**, v. XVII, n° 33-34, 2001, p. 111-129 [p. 116].

¹²³ IR, p. x. Além disso, cf. a secção 1.2 e 1.3 de nosso trabalho, onde salientamos a “necessidade da metafísica” para a empresa ética.

¹²⁴ “Certamente – diz Depré – Jonas quer fundar sua ética sobre uma metafísica...” (*Ibid.*, p. 115); e na nota 13 que segue ao final desta afirmação ele faz referência à passagem que destacamos na secção sobre o *locus* do fundamento metafísico-ético jonasiano (secção 1.2).

Dewitte e Depré não percebem é a impossibilidade da resposta primeira da metafísica – sua radicalidade – que então a obriga a uma orientação mais modesta, mas não menos importante – aquela do valor do Ser. Na verdade, é por não valorizar a questão teológica no pensamento de Jonas que Dewitte e Depré concebem o primado da ética. Depré afirma, por exemplo, que “a questão de Deus não é capital para Jonas já que ele nega um deus metafísico; também quase não lhe importa que haja um criador... Jonas nega a idéia de um Deus de ingerência”¹²⁵. Dewitte, por sua vez, destaca o seguinte:

“(...) malgrado a referência de um Deus criador, em Jonas não se trata de falar propriamente de uma ‘onto-teologia’ que formularia um ente primeiro ou uma causa. Na ‘teologia especulativa’ a qual ele se entrega às vezes, o conceito de Deus não dispõe da onipotência entre seus atributos e, como se viu, o julgamento positivo sobre o valor da criação não resulta do fato que ela seja a obra da divindade. A especulação que ele esboça não parte propriamente de falar de uma causa ou de um fundamento primeiro chamado Deus e onde se derivaria a criação e a apreciação positiva quanto a sua bondade. Formula ao contrário a questão desta existência e deste valor de uma maneira tal que ela deve se formular nos mesmos termos para Deus ele mesmo”¹²⁶.

É aqui que retorna o trecho que citamos no início desta secção, pois o que logo acima Dewitte sugere é na verdade a interpretação do que Jonas afirma ali – já no ponto “[2]” – quando diz que mesmo com a suposição de um criador resta a questão sobre o porquê Dele ter criado este mundo. Isto aos olhos de Dewitte – e também de Depré, que têm a mesma passagem em vista quando da afirmação do primado da ética – representa a recriminação de Deus como Ser supremo e causa primeira do mundo. Assim, parece mais clara a razão de Dewitte em tal recriminação: o problema da onto-teologia, elucidado por vez primeira por Heidegger. A partir daí Dewitte busca em sua interpretação uma conciliação entre a presença, em Jonas, de uma referência a um Deus criador e o afastamento dessa idéia de uma concepção onto-teológica. O “malgrado” com que ele vê a idéia deste Deus criador é justamente uma suposta queda da concepção de Jonas na onto-teologia, queda da qual ele tenta afastar o nosso filósofo, visto que depois de Heidegger isto seria sinônimo de fracasso filosófico. O argumento que ele – bem como Depré – levanta é o da não onipotência divina. Se Deus não é onipotente, isto se daria porque o bem e o mal não são resultados do ato criador divino. Por isto o bem se torna para Dewitte e Depré a causa primeira, sem que precise de um Ser supremo que cause o próprio ser e seu subjacente bem ou dever-ser. Em outras palavras, a exigência

¹²⁵ DEPRÉ, O. *Ce Dont la Possibilite Contient...*, p. 127.

¹²⁶ DEWITTE, J. *Préservation de l’humanité et...*, p. 46.

de um fim da teodicéia, em Jonas, reclamaria por uma negação da própria idéia de um criador. Mas é justamente o contrário. Para Jonas, “a eliminação da onipotência deixa a escolha teórica entre as alternativas ou de algum *dualismo* – teológico ou ontológico – preexistente, ou da *auto-limitação* de Deus através da criação desde o nada”¹²⁷. Jonas rejeita as respostas dualistas (maniqueísta e platônica) do problema, e afirma que “somente com a criação desde o nada temos a unidade do princípio divino combinado com a auto-limitação que então permite (dar ‘lugar’) a existência e autonomia de um mundo”¹²⁸ – a criação sendo o ato (único) de soberania absoluta de Deus, e, não obstante, um ato de desapoderamento divino. É assim que se realiza o recurso jonasiano a uma reflexão cosmogônica alternativa em que se verifica a possibilidade de se pensar o poder de renúncia de Deus em favor da autonomia cósmica e de suas possibilidades¹²⁹.

Portanto, pode-se dizer, por fim, que o Deus de Jonas, tem, aos olhos de Dewitte e Depré, aquele aspecto radicalmente dualista da gnose¹³⁰, onde Deus não tem relação alguma com o mundo. Mas a solução de Jonas ao problema da onto-teologia encontra um caminho diverso deste que estes autores supõem. Enquanto em Heidegger “o conceito de substância desaparece”¹³¹, Jonas, ao contrário, vislumbra ainda uma “substância material universal”¹³², a qual ele se refere também como uma “‘substância’ (hipotética) totalmente indiferenciada e dinâmica do ‘*Big Bang*’ – ou mesmo em

¹²⁷ JONAS, H. *The Concept of God...*, p. 11.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Cf. MGS, p. 56-59.

¹³⁰ De fato, a interpretação do conceito jonasiano de Deus como gnóstico se encontra em um número considerável de autores. Destacamos aqui os seguintes trabalhos: BOULNOIS, Olivier. *The Concept of God After Theodicy*. **Communio** 29, 2002, p. 444-468; POSSENTI, V. **Dio e il Male**. Torino: SEI, 1995; MUCCI, Giandomenico. *Dopo Auschwitz: il Dio impotente di Hans Jonas*. **La Civiltà Cattolica**, 4, 1999, p. 425-438; HENRIX, Hans Hermann. *Auschwitz und Gottes Selbstbegrenzung: zum Gottesverständnisses bei Hans Jonas*. **Theologie der Gegenwart**, 32, 1989, p. 129-143 (este texto possui uma versão em inglês: *Powerlessness of God? A Critical Appraisal of Hans Jonas's Idea of God after Auschwitz*. In: <http://www.jcrelations.net/en/?id=757>); WELLMER, Albrecht. *El Mito del Dios sufriente y en devenir: preguntas a Hans Jonas*. In: **Finales de Partida: la modernidad irreconciliable**. Madrid: Cátedra, 1996, p. 266-272; WETZ, Franz Josef. **Hans Jonas zur Einführung**. Hamburg: Junius, 1994; Rudolf Bultmann, como se pode ver na sua discussão com Jonas em *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, também caminha na mesma direção dos acima citados. Todos estes pensam a idéia de impotência de Deus em Jonas como total em todos os sentidos, o que não é correto. E o que assegura nossa interpretação é o fato de que nenhum deles atenta para a idéia, destacada por Jonas, de que a impotência é total no que toca a ação de Deus no mundo físico apenas. O conceito de Jonas, na verdade, está entre o panteísmo e o deísmo, que podemos designar de panenteísmo. Este outro sentido perceberam bem: BECKERT, Cristina. *Teologia depois da Shoah: a crítica de Hans Jonas à Teodiceia*. **Revista Portuguesa de Filosofia**, 57, 2001, p. 733-744; CHALIER, Catherine. *Dieu sans Pussaince*. In: JONAS, Hans. **Le Concept de Dieu après Auschwitz: une voix juive** (1984). Trad. Philippe Ivernel. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1994, p. 45-72; FROGNEUX, N. *Hans Jonas ou la vie...*, p. 231-261.

¹³¹ JONAS, H. *Philosophie...*, p. 16. É esta a leitura que Jonas faz do procedimento de Heidegger em *Sein und Zeit* que irá culminar claramente na crítica à onto-teologia.

¹³² MGS, p. 37.

qualquer ‘caos’”¹³³. É isto, inclusive, que, em Jonas, fará a filosofia primeira ter o aspecto de uma *theologia naturalis*. A solução de Jonas à onto-teologia, portanto, não se encontra no recurso a um Deus não onipotente, mas sim na idéia de um Deus em vir-a-ser, i. é, mutável ao contrário de imutável, e passível, ao contrário de impassível; transcendente na imanência. É o que Dewitte não percebe: o sentido do conceito de *Tzimtsoum*. O conceito de Deus de Jonas se relaciona com a Cabala, corrente que integra a tradição judaica, mas que de maneira não ortodoxa também “conhece um destino divino submisso ao vir-a-ser do mundo”¹³⁴. Jonas diz mesmo que seu mito é uma radicalização da idéia de *Tzimtzoum* (contração, dispersão, auto-limitação), conceito cosmogônico da Cabala luríaca (criada por Isaac Luria). Esta radicalização do *Tzimtzoum* implica dizer que a “contração” divina é total – e não parcial como na cabala; Deus se dispersa totalmente no vir-a-ser do mundo. Então, há um Ser supremo, mas não há dualismo entre este mesmo Ser supremo e o mundo que ele cria. Não obstante, se o Ser supremo causa o mundo, ele mesmo não é a causa do mundo, sendo esta um impulso dentro dele, na medida em que enquanto possibilidade exige ser realizada – não necessariamente, como o veremos. É só sob esta direção que o dever ou mandamento, como bem afirma M. S. Rosas, pode surgir como “a imanente exigência de sua realização [da realização de Deus] de um bem-em-si. E o ser-em-si do bem ou valor quer dizer que pertencem à realidade do ser, ainda que não necessariamente à atualidade do que existe em cada momento”¹³⁵. Assim, quando Jonas diz que “a axiologia se torna uma parte da ontologia”¹³⁶, ou na paráfrase de G. Hottois: “a ‘deontologia’ se revela no coração da ontologia”¹³⁷, não se quer dizer aí que axiologia e ontologia (onto-teologia) se confundam, nem muito menos que a axiologia tem o primado na relação entre ambas.

Resumamos então a posição que defendemos face aos dilemas que a interpretação de um primado da ética em Jonas pode acarretar. O que dissemos então foi que se se percebe a anterioridade de um fundamento do ser, para que então o ser que dele emerge possa mesmo ser desejado, porque bom, o seu dever-ser nunca poderá ser tomado como anterior ao Ser em geral, porque senão se confundiria com este mesmo fundamento, sendo então Deus, o mesmo que o Bem-em-si em Platão. Mas em Jonas

¹³³ MGS, p. 11.

¹³⁴ JONAS, H. *The Concept of God...*, p. 12.

¹³⁵ ROSAS, M. S. Hans Jonas: la relación ser y deber. *Philophica*, n. 27, 2004, p. 267-288 [p. 271].

¹³⁶ IR, p. 79; PV, p. 153.

¹³⁷ HOTTOIS, Gilbert. Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Orgs.). *Hans Jonas: nature et responsabilité*. Paris : Vrin, 1993, p. 17-36 [p. 24].

seria Deus o próprio Bem-em-si? Se o é, como poderia ele julgar o mundo como bom – o “(...) e viu que era bom” –, sendo ele o próprio Bem do mundo? E mais: isto seria dizer que o Bem pode causar-se a si mesmo, sendo como que uma *causa sui* – que como toda *causa sui*, é, aos olhos de Jonas, “logicamente questionável”. Eis aí dilemas que as interpretações de Dewitte e Depré trazem consigo, mas que no deslocamento que Jonas faz – tal como salientamos seus requisitos – não se levantam. Pois em Jonas, Deus é o fundamento de onde o ser emerge junto com seu próprio dever-ser como um impulso ou tendência desde o próprio Deus, ou “substância material universal”, se se preferir.

Aqui chegamos até a conclusão do que estava na base do deslocamento que Jonas opera na questão leibneziana. Agora precisamos ver no que consiste precisamente este deslocamento. Trata-se de responder sobre este impulso do ser que se realiza como cumprimento de seu próprio dever-ser. Se antes tínhamos tocado de passagem o ponto “[2]”, agora faz-se necessário o adentrarmos diretamente. No entanto, antes de assim o fazermos, precisamos justificar brevemente a exposição que se segue. Há que se ter em mente que, como dizíamos no início de nosso trabalho, o escopo era apresentar a fundamentação do princípio responsabilidade tendo em vista o conjunto da obra de Jonas, e não apenas o texto de *Das Prinzip Verantwortung* (1979). Uma das razões era o fator de não sistematização desta última, mas também – agora devemos acrescentar – o fato de que em sua obra mais famosa Jonas quer afastar a resposta do dever-ser do ser de sua possível ligação com o fazer da teologia, da religião¹³⁸. Por isto, Jonas evita elucidar uma resposta para o princípio que possibilita o vir a ser do que há, visto que falar deste princípio é falar da relação existente entre o ente que causa e o ente causado. Assim, ele se limita a demarcar o “porquê” da origem, cuja resposta recorre a explicitar o que ele designa por “princípio essencialista” – este é, inclusive, o sentido do ponto “[2]” que trataremos em seguida. No entanto, em *Materie, Geist und Schöpfung* (1988), Jonas tenta também especular sobre este princípio, e a *theologia naturalis* que ali Jonas elabora, oferece os recursos para se entender o sentido do “princípio essencialista” que ele evoca, seguindo corrigidamente a Leibniz, para responder a questão – lógica – da relação entre ser e dever, na medida em que pensa a exigência da existência em sua própria possibilidade. Ao fazermos isso, não nos afastamos do próprio Jonas, pois ainda que a *theologia naturalis* que ele tem em mente seja uma questão assumidamente de fé,

¹³⁸ Para a secção seguinte ao trecho que estamos analisando, Jonas coloca exatamente Jonas como título: “a questão de um possível dever-ser deve ser respondida independentemente da religião” (PV, p. 99). As razões para esta medida se encontram em IR, p. 45; PV, p. 94.

“esforça-se por ser a fé da razão e não a fé revelada”¹³⁹. Ora, esta assunção da “fé da razão” não é nada mais nada menos do que aquilo que Jonas também reclama no ensaio *Toward an Ontological Grounding of an Ethics for the Future* (1985). As últimas palavras de Jonas neste que é um de seus textos finais sobre a fundamentação da ética são as seguintes: “aqui também, a fé pode preceder, e a razão seguir; é a fé que anseia por esta preservação da Terra (*fides quaerens intellectum*), e é com argumentos que a razão pode melhor vir ao auxílio da fé, não sabendo e mesmo perguntando o quanto depende de seu sucesso ou fracasso para a determinação de que ação tomar. Com essa confissão de fé, chegamos ao fim de nosso ensaio sobre a ontologia”¹⁴⁰.

Tendo em vista estas razões, não nos parece equivocado tomar daqui para o fim desta secção o seguinte caminho: explicitaremos como Jonas entende o “porquê” da origem, ao chamar em seu socorro o que ele designa por “princípio essencialista”; depois demonstraremos como este princípio é compreendido, para que então possamos abordar o que Jonas entende por Bem-em-si, isto é, a finalidade do mundo – isto que não é senão a resposta jonasiana ao niilismo.

Quanto ao primeiro passo – que é a explicação de nosso ponto “[2]” – o que há que se perceber é a delimitação de que, para Jonas, o “porquê” do mundo pode ser pensado de três modos. O primeiro modo seria uma explicação de tipo causal que afirma que o poder contém o próprio ato da consequência que deste mesmo ato se segue. A existência das coisas seria o resultado *necessário* de sua possibilidade. Esta hipótese Jonas não pode aceitar, pois a seu ver isto condenaria o mundo à pura facticidade – uma inclinação cega, portanto. Uma segunda opção, a encontramos com o piedoso que concebe o mundo como bom pelo fato de que Deus o quis criar. Se ele o quis, é porque ele julga boa a existência do mundo. No entanto, aquela primeira alternativa tem seu respaldo próprio. Ela se identifica, de certo modo, com o que Jonas se refere como “a perturbadora idéia de Duns Scoto”. Para Scoto, o mundo é bom porque Deus o cria, e não antes é bom, por isto Deus o cria¹⁴¹. Eis aí o dilema que Jonas, a seu turno, se declara claramente em favor do *Gênesis* e do *Timeu* de Platão contra Duns Scoto, com a ressalva, entretanto, de que se faz necessário buscar tal posição a partir de uma *evidência* do mundo sem recurso à fé revelada. Como Jonas então busca tal demonstração?

¹³⁹ MGS, p. 35.

¹⁴⁰ ZOG, p. 112.

¹⁴¹ Como veremos, a posição de Scoto tem bem aquela feição da primeira alternativa visto que o mundo, enquanto criado, é o puro resultado contingente da vontade soberana de Deus.

É no ensaio *Jewish and Christian Elements in the Western Tradition* (1974)¹⁴² que Jonas oferece uma discussão dos problemas aí envolvidos. E todo o problema pode ser enunciado da seguinte maneira. Jonas não pode deixar de observar o fato de que no que se refere à metafísica criacionista, o seu caráter profundamente subversivo da filosofia grega aparece, como lembra Frogneux, “quando o acento foi colocado sobre o ato livre e voluntarioso do criador que está implicado na idéia de criação do mundo”¹⁴³ – isto que era também a contestação da idéia metafísica (clássica) de uma necessidade do mundo em conformidade com a essência e existência divinas. O ponto é que, para o judeu e para o cristão, a vontade de Deus é soberana, fala da providência divina em relação a tudo o que vem a ser. É por isto que o modelo platônico não pode ser totalmente adotado. Pois no *Timeu* temos um Deus que apenas dota de forma a matéria preexistente, o que seria o mesmo que dizer que Deus cria a forma (universal) e não a matéria (particular), o que extrairia Dele a providência de tudo o que é particular. É em nome da providência particular, portanto, que “a *creatio ex nihilo* – diz Jonas – deve substituir ou remodelar a ontologia ‘essencialista’ forma-matéria do passado”¹⁴⁴. As conseqüências quanto ao *status* ontológico da existência individual são óbvias: o particular nadifica-se em cada ato divino, na medida em que é sempre resultado da vontade soberana do mesmo ato, que como causa transcendente cria e mantém a cada instante o que cria. Daí se entende o que faz Scotto: uma vez que, nele, a forma da individualidade é o “constituente necessário e intrínseco da essência concreta”¹⁴⁵, i. é, uma vez que a existência individual responde pela própria essência da coisa, pois sua *quidditas* é completada por sua *haecceitas*, “a bondade de qualquer coisa com exceção de Deus é ser vontade Dele”¹⁴⁶, na medida em que a bondade só pode representar um atributo essencial da coisa particular que é boa. Então, que o mundo seja bom quer apenas dizer que ele é a atualidade da vontade soberana de Deus no nível da essência.

¹⁴² JONAS, Hans. *Jewish and Christian Elements in the Western Tradition*. **Commentary**, 44, 1974. Este ensaio se encontra em JONAS, H. **Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man**. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974. Utilizamos a versão italiana do texto por não termos o original inglês em mãos: **Dalla Fede Antica all'uomo Tecnologico: saggi filosofici**. Trad. Giovanna Bettini. Bologna: Il Mulino, 1991, p. 65-94.

¹⁴³ FROGNEUX, N. *Hans Jonas ou la vie dans...*, p. 112.

¹⁴⁴ JONAS, H. *Dalla Fede Antica all'uomo Tecnologico...*, p. 85.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 90-91. Esta mesma passagem se encontra também em outro ensaio de Jonas: JONAS, Hans. *Biological Foundations of Individuality*. **International Philosophical Quarterly**, v. 8, n° 2, 1968, p. 231-251 [p. 231].

¹⁴⁶ JONAS, H. *Dalla Fede Antica all'uomo Tecnologico...*, p. 92.

Vê-se aí o sentido do *Voluntas sua est prima regula*¹⁴⁷, isto que está na base da “perturbadora idéia de Duns Scoto”.

Mas Jonas lembra que no *Eutífron*, de Platão, encontramos Sócrates se perguntar: “o ‘sagrado’ o é porque apreciado como tal ou é apreciado como tal porque sagrado?”¹⁴⁸. Numa entrevista, Jonas apenas troca o termo “sagrado” por “bom”, ao que tal questão ganharia este aspecto mais direto: “o ‘bom’ o é porque apreciado como tal ou é apreciado como tal porque bom?”¹⁴⁹. Jonas se “situa do lado da segunda eventualidade”, junto com Sócrates: o que é bom vem a ser porque apreciado como tal. A isto, Jonas designa como “o princípio essencialista”¹⁵⁰. Mas se tendo em vista este mesmo princípio Platão ergue a idéia de um Bem-em-si, e a de um Demiurgo que faz o mundo a partir daquela idéia, que serve mesmo de modelo para dar forma ao mundo; e se esta idéia não se sustenta face a anterioridade de Deus face a uma tal matéria primordial sem forma, como temos no *Timeu*; em Jonas não se encontram os mesmos problemas, pois aqui ainda que seja Deus que crie, ele mesmo é a “substância material universal” de onde o ser – na medida de sua possibilidade – emerge desde a contração total da divindade, que dispersa-se no vir-a-ser do mundo.

Em suma, de “[2]”, então, se pode dizer que a resposta da ética se encontra lá onde se levanta a primeira questão da metafísica: que o que se origina – a criação, em termos religiosos –, ou se se preferir, aquilo que vem a ser, vem a ser pelo Bem que é o seu tornar-se. Mas o que demonstra o Bem do Ser em geral? Ou de outra forma: o que diz o princípio essencialista? Que evidência do mundo pode o comprovar se é que o pode? Aqui, teremos que fazer uma série de incursões, que podem ser postas nas questões que se seguem: porque veio a ser tudo o que existe? O que está na base do vir a ser de tudo o que há? Que impulso lhe gera? E qual é a razão, o porquê, deste impulso? Seria uma vontade que quer o ser? Seria possível que o ser seja resultado de um impulso cego? Mas se o é, como podemos ver ordem no mundo? Do acaso pode surgir alguma ordem? Se não é fruto do acaso é resultado de uma vontade, de um desejo, específico, que em última instância quer também algo específico, um fim determinado? E mais: há ainda outra opção a que se possa pensar que não estas que se levantaram?

¹⁴⁷ “a Sua vontade é a regra suprema” (D. Scoto. *Oxon*. IV, d. 46, qu. 1, n. 6 [Cf. JONAS, H. *Dalla Fede Antica all'uomo Tecnologico...*, p. 91]).

¹⁴⁸ JONAS, H. *Dalla Fede Antica all'uomo Tecnologico...*, p. 91.

¹⁴⁹ JONAS, H. & LÖW, R. *Hans Jonas im Gespräch mit Reinhard Löw...*, p. 25.

¹⁵⁰ *Ibid.*

Ora, se Jonas chama em seu favor um tal princípio essencialista, é interessante notar-se que podemos encontrar a formulação e significação deste mesmo princípio essencialista em Leibniz, justamente quando da necessidade da resposta àquela questão sobre a razão de existir algo e não antes nada. Em seu texto *Da Origem Primeira das Coisas* (1697), Leibniz diz o seguinte: “pelo simples fato de que alguma coisa existe antes do que nada, há nas coisas possíveis ou na própria possibilidade, ou essência, certa exigência da existência, ou (digamos) uma pretensão a existir e, resumindo numa palavra, o fato de a essência por si tender à existência”¹⁵¹. E isto é assim porque como explicita Jonas, Leibniz “individualiza completamente a ‘essência’ como tal: *existem* apenas essências individuais, cada uma [sendo] a lei de um único modo de ser implícito na mônada que representa aquela única essência”¹⁵². Em Leibniz, mais radicalmente que D. Scoto, a individualidade essencial da mônada tem sua própria essência como “lei gerativa” de sua individualidade auto-realizante. É esta necessidade da essência para existência que fala de “uma razão para que se produza alguma coisa de preferência ao nada”¹⁵³. Trata-se claro da razão suficiente que para Leibniz não é outra coisa senão o princípio do fundamento. Mas, aos olhos de Jonas, isto torna a individualidade muito imanente, auto-contida e absoluta, além de a transformar em uma posse universal de todas as entidades concretas, co-extensiva com a existência particular como tal”¹⁵⁴. Neste sentido, Jonas não pode endossar totalmente o princípio essencialista tal como o concebe Leibniz. Mas então como Jonas se apropria do mesmo? A primeira coisa que se deve notar é a intenção de Jonas:

“fundamentar o ‘bem’ ou o ‘dever’ no ser – diz ele – significa traçar uma ponte sobre o suposto abismo entre ‘ser’ e ‘dever’. Pois o bom ou o valioso, quando o é por si mesmo e não só graças a um desejo, necessidade ou escolha, é, por seu próprio conceito, uma coisa cujo ser-possível (*being possible*) vincula a exigência de sua existência (*being*) ou de seu tornar-se atual (*becoming actual*)”¹⁵⁵.

Deste trecho capcioso B. Sève pensa as intenções de Jonas da seguinte maneira:

¹⁵¹ LEIBNIZ, G. W. *Da Origem Primeira das Coisas*. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 153-161 [p. 156].

¹⁵² JONAS, H. *Biological Foundations of Individuality*, p. 232.

¹⁵³ LEIBNIZ, G. W. *Da Origem Primeira...*, p. 156.

¹⁵⁴ JONAS, H. *Biological Foundations of Individuality*, p. 232.

¹⁵⁵ IR, p. 79; PV, p. 153 [O grifo é nosso e visa destacar o acento leibneziiano da afirmação de Jonas]. Em parte anterior mesmo a esta Jonas já explicitara a mesma idéia: “o valor, ou o ‘bem’, se existe uma tal coisa, é claramente – diz ele – a única coisa que de si mesma reivindica (*urge*) a *existência* de sua substância (*subject*) a partir de sua mera possibilidade (ou, dado a existência, sua continuação legítima portanto)” (IR, p. 48; PV, p. 100).

“Tese essencial: há um bem objetivo assim definido: ‘cuja possibilidade contém a exigência da sua realidade’. O acento leibniziano desta definição é impressionante, e afirmada por Jonas; o seu projeto é de reinterpretar eticamente as categorias metafísicas de Leibniz, incluindo a ilustríssima pergunta ‘porque há algo antes que nada?’. Resumidamente: a exigência de ser é em Leibniz puramente metafísica (*conatus ad existentiam*: cada possível estende à existência à proporção da riqueza da sua essência), e é em Jonas de natureza ética (há um direito moral do possível a existir, simplesmente porque é possível)”¹⁵⁶.

Mas há uma transposição pura e simples do princípio metafísico leibniziano como princípio metafísico-ético em Jonas? Explicitemos melhor esta relação de Jonas com Leibniz. Ora, o motivo que move Leibniz é a idéia de razão suficiente: “que nada acontece sem que haja uma razão por que isso seja assim antes do que de outro modo”¹⁵⁷, i. é: o mundo é dotado de uma razão em seu acontecer que se expressa em uma verdadeira necessidade física. É por isto que do mesmo modo que as coisas são assim antes do que de outra maneira, há o ser antes do que o nada: ambas as coisas apontam o fato de que tudo concorre para uma maior perfeição. O que é, o é de modo mais perfeito por simplesmente ser, mas também por ser assim e não de outra maneira – daí a idéia de “o melhor mundo possível”. O que é, então, expressa a integridade moral – do valor – de seu próprio ser. Caso contrário, não expressaria senão “imperfeição ou absurdo moral”¹⁵⁸. O princípio metafísico leibniziano tem um sentido ético, portanto: ele é mesmo a resposta para a própria teodicéia. O que, entretanto, Jonas faz, seguindo a Leibniz, não sem o corrigir, é demonstrar que se na essência já encontramos a finalidade de sua possibilidade enquanto possibilidade – no mínimo, vir-a-ser, existir, realizar-se – não se pode apesar disso pensar um impulso sempre orientado para a perfeição, visto que o *pereat mundus* – e porque não dizer também a morte, com a vida – se tornou algo possível¹⁵⁹. Jonas corrige Leibniz ao pensar a passagem física da possibilidade para existência como não *necessária*. O. Depré percebe a pista do problema: “todo o dinamismo do ser que diz sim ao ser – diz ele – contradiz a idéia mesma de qualquer mecanismo necessário e pré-determinado, que estaria a cargo do que deve ser”¹⁶⁰. Pode-

¹⁵⁶ SÈVE, B. *Hans Jonas et l'Éthique...*, p. 80-81.

¹⁵⁷ LEIBNIZ, G. W. Correspondência com Clarke. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 167-232 [p. 171].

¹⁵⁸ LEIBNIZ, G. W. *Da Origem Primeira...*, p. 157.

¹⁵⁹ Para Jonas, até então o *pereat mundus* nunca foi outra coisa do que uma função retórica: “antes podia se dizer *Fiat justitia, pereat mundus*, ‘que se faça justiça mesmo que o mundo pereça’ –, onde ‘mundo’, claro, significava o enclave renovável no todo imperecível. Nem retoricamente o mesmo pode ser mais afirmado na medida em que o perecer do todo se tornou através das ações do homem – sejam elas justas ou injustas – uma possibilidade real” (IR, p. 10; PV, p. 33)

¹⁶⁰ DEPRÉ, O. *Ce Dont la Possibilite Contient...*, p. 117.

se dizer, então, que para Jonas o “melhor dos mundos possíveis” é de responsabilidade do homem, pois este mundo pode justamente não vir a ser o “melhor dos mundos possíveis”. Esta responsabilidade carrega, portanto, algo de essencialmente contingente e precário. Há aí uma recusa do determinismo imanentista.

A retomada da questão de Leibniz – enquanto abordagem puramente lógica – oferece, portanto, a possibilidade para afirmação do dever do ser. Em Leibniz o dever-ser está dado na – poderíamos quase dizer que “é a” – razão (logos) da coisa, isto que responde por sua necessidade. Mas em Jonas o princípio essencialista não pode ser pensado como uma tendência necessária (racional) – nem muito menos como uma inclinação cega – no interior da divindade. Ou para dizermos com Dewitte: o “‘sollen’ (contido no ‘sein sollen’) não deve ser confundido com um ‘müssen’”¹⁶¹. E uma vez que encontramos uma diferença entre *sollen* e *müssen*, é necessário explicitar ainda o que Jonas entende com um tal dever (*sollen*) do ser. Para tanto se faz necessário demonstrar a relação entre possibilidade e existência, i. é, como se dá a passagem do primeiro para o segundo.

A primeira coisa que se deve ter em mente é o que Depré sugere da “noção de ‘possível’” em Jonas: trata-se de um “conceito mediador entre o ser e o dever-ser”¹⁶². Depré fala mesmo de uma “ontologia do possível”¹⁶³. O termo “ontologia do possível” é bastante salutar para designar o realismo jonasiano e o princípio essencialista próprio a este. Mas a forma como Depré entende o conceito de *possibilidade* é duvidoso. Primeiro ele afirma que a possibilidade não é ainda um valor, mesmo que seja fundamento e expressão da exigência do ser. Até aí podemos compreender e mesmo concordamos, pois Jonas é enfático ao dizer que a mera possibilidade do que é bom como tal “fundamenta uma reivindicação válida do ser, um ‘dever-ser’”¹⁶⁴. No entanto, para ele a recusa de uma necessidade no processo histórico ainda não toca a questão do dever-ser do mundo da vida, pois “o ser se tornou possibilidade com a intrusão do não ser”¹⁶⁵. Assim, a possibilidade falaria daquilo que caracteriza o caráter precário de um ente, seu existir. Por isto “com a vida *entra, portanto, a possibilidade no mundo*”¹⁶⁶, diz Depré. Mas há aí um problema. Depré pensa a *possibilidade* apenas como o oposto de *necessidade*, não apreendendo que possibilidade também é o indicativo da essência de

¹⁶¹ DEWITTE, J. *Préservation de l’humanité et...*, p. 47.

¹⁶² DEPRÉ, O. *Ce Dont la Possibilite Contient...*, p. 115.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 115 e 118.

¹⁶⁴ IR, p. 48; PV, p. 100.

¹⁶⁵ DEPRÉ, O. *Ce Dont la Possibilite Contient...*, p. 121 [grifo do autor].

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 122 [grifo do autor].

um ente – tenha ele individualidade ou não. O desígnio de “ser-possível” ou de possibilidade deve já ser dado a todo o domínio da matéria ordenada – e mesmo desordenada –, bem como à presença atual de todo ser vivo – i. é, a toda existência subjetiva – e à realidade do espírito. Quer isto dizer que o “ser-possível” de qualquer coisa antecede a própria coisa. Mas quer dizer também algo mais: que o ser-possível fala de uma finalidade da coisa. Aqui a prontidão para a emergência se quer quase um ser-possível-fim. Trata-se aí claramente de um desenvolvimento do que é potencialidade para o que se tornará depois atualidade.

Agora, em *Materie, Geist und Schöpfung*, ao considerar um tal princípio de progresso da substância universal, Jonas recusa a idéia de um “logos cosmogônico” – e porque não acrescentarmos a razão suficiente de Leibniz que não foge a este estilo –, pois aos seus olhos “precisamos de um fator transcendente que está ligado a ela [a ‘informação’ ou logos] e conduz a algo novo”¹⁶⁷. É o princípio da “seleção natural” (de Darwin) que Jonas evoca para explicar o aparecimento e desenvolvimento do novo e do mais elevado, na medida em que sem qualquer tipo de pré-informação, *logos*, ou esforço, aquele se estabelece com a “susceptibilidade de uma dada ordem”; mas isto se o referencial adotado não considera a dimensão subjetiva enquanto dado *do* e *no* mundo natural. Pois com o fato da subjetividade nos encontramos diante de uma matéria que é dotada de uma “*possibilidade* eventual de interioridade”¹⁶⁸. Esta possibilidade não é um destino necessário da matéria, um plano que necessariamente se realizará, nem muito menos quer dizer que a matéria é dotada de interioridade, mas se mostra como uma “tendência, algo como um anseio, que as oportunidades possíveis do mundo apoderam-se e então levam adiante. A esta altura – afirma Jonas – um ‘eros cosmogônico’ estaria mais perto da verdade do que um ‘logos cosmogônico’”¹⁶⁹. Então, uma vez que as condições favorecem a emergência de uma tal subjetividade, em sua tendência intrínseca, ela emerge como atualidade, demonstrando ser uma finalidade potencial no próprio desenvolvimento da substância universal. Isto claramente é mais do que mero acidente, ainda que comporte sua dose de acaso. Por isto diz Jonas: “a vida é um fim próprio (*selbstzweck*), quer dizer um fim que se quer e se persegue ativamente; e a finalidade (*Zweckhaftigkeit*) enquanto tal, que, pelo sim dirigido a si mesma, é infinitamente superior à indiferente falta de fim (*zwecklosen*), pode-se muito bem a

¹⁶⁷ MGS, p. 12.

¹⁶⁸ MGS, p. 21.

¹⁶⁹ MGS, p. 22.

considerar a sua vez como um fim, como um objetivo (fim) a que aspira secretamente toda empresa cósmica que, senão, é sobremaneira vazia”¹⁷⁰. E o que é determinante no argumento de Jonas é isto: “desde que a finalidade – a inclinação para uma meta – ocorre em certo ser natural, i. é, um ser vivo, de um modo manifestadamente subjetivo e se torna efetivo aí de uma maneira objetivamente causal, ela não pode ser inteiramente estranha à natureza, que faz emergir precisamente este tipo de ser”¹⁷¹. É o que bem percebe Ricoeur: a “convicção profunda [de Jonas] é que o projeto da vida não poderia ser estranho ao fundo do ser – qualquer que seja este”¹⁷².

Jonas dá mais um passo e mostra que o espírito deve ser considerado como um fato empírico e com nuances próprias se comparado à pura matéria, mas não devendo ser desta última dissociada. São diferentes, mas de algum modo se pertencem. E é justamente este co-pertencer que obriga a reflexão sobre o que pode ser causa primeira de tudo o que é, tendo em vista que desde sempre contenha a possibilidade do espírito. Por isto Jonas se pergunta: “a situação antropológica [o fato do espírito] diz-nos algo sobre a primeira causa de todas as coisas? A presença de seres humanos diz-nos algo sobre o distante ‘no começo...’?”¹⁷³. Para Jonas, o fato cósmico da evidência antrópica da razão dá testemunho de que “o universo é de tal tipo que tais coisas são possíveis nele, até mesmo talvez brotam necessariamente dele”¹⁷⁴, ao que ele se pergunta novamente: “isto também ensina-nos algo sobre suas primeiras causas, sobre a criação?”¹⁷⁵. Aqui não há dúvidas: Jonas tem diante de si o recurso à formulação de uma *theologia naturalis* – cujo lugar em sua filosofia já fizemos menção acima – e cuja idéia central é: o espírito enquanto *possibilidade* se encontra na origem do próprio processo de vir-a-ser da substância universal. A causa primeira do espírito, tal como se nos apresenta como fato empírico, seria, portanto, o espírito enquanto possibilidade, o que dotaria o ser – o mundo – de finalidade latente. Jonas destaca que entende espírito como

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ MGS, p. 23. Mais à frente Jonas repete o argumento mudando apenas algumas vírgulas: “desde que a vida, tendo interioridade, interesse e finalidade, veio da substância material do universo, não lhe pode ser estranha, em sua essência, tais qualidades; e se, em sua essência, algo não lhe pode ser estranha, então (aqui o argumento torna-se cosmogônico) também não lhe pode ser estranho ao seu começo: assim, na matéria em formação no “Big Bang” já deve ter estado presente a possibilidade da subjetividade – a dimensão interior em latência, que esperou sua oportunidade externa no cosmos para manifestar-se.” (MGS, p. 36-37).

¹⁷² RICOEUR, Paul. *Ética e Filosofia da Biologia em Hans Jonas*, p. 235.

¹⁷³ MGS, p. 31.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ MGS, p. 35.

algo que “é mais do que vida e subjetividade”¹⁷⁶. De fato, há aí uma distinção entre espírito como causa primeira, e espírito como subjetividade – da qual a vida também é um testemunho. Assim, Jonas pensa que “o fato antrópico, então, como parte do fato cósmico – a auto-experiência do espírito, portanto, e especialmente seu alcance pelo pensar o transcendente – nos conduz agora ao postulado de um ser mental, pensante, transcendente, supra-temporal, na origem das coisas. Ele é concebido como a causa primeira, se apenas existiu uma, ou como uma co-causa, se existiram mais de uma”¹⁷⁷.

É por isto, inclusive, que Jonas precisa erguer também uma teleologia transcendente relacionada com a própria teleologia imanente – trata-se na verdade de um paralelo – que se encontra no Ser em sua totalidade desde o seu fundamento até seu subsequente desenvolvimento¹⁷⁸. Tudo que é chamado a responder o dilema da passagem do possível para o atual é uma “potência teleológica” (*teleologische Potenz*), a vontade (*eros*) do bem – em detrimento de uma razão (*logos*) do bem, como é o caso em Leibniz. Enfim, o que é fala de um impulso, de uma força, desde seu poder-ser, de modo que o bem se estabelece como força desde o poder-ser para o ser¹⁷⁹. Então, se dissemos antes que não há uma razão (“logos cosmogônico”) para as coisas existirem – sua necessidade –, há um impulso (“eros cosmogônico”) desde a possibilidade da coisa para sua existência por causa de seu valor¹⁸⁰. Este impulso é impulso para o bem, que está na coisa mesma desde a sua possibilidade. Daí se entende também a necessidade da *theologia naturalis*, pois só com esta vontade do bem – isto que seria a teleologia transcendente – se entende como o ser – tudo o que é – em sua possibilidade vincula a exigência de sua existência. E é no seio desta teleologia transcendente que encontramos a relação entre ser e dever-ser, pois é a finalidade do ser que fala do seu dever-ser. O dever-ser é exatamente expressão deste impulso para o ser que se explicita na própria finalidade do Ser.

¹⁷⁶ MGS, p. 39.

¹⁷⁷ MGS, p. 40.

¹⁷⁸ Frogneux descreve da seguinte maneira estas “duas teleologias”: “aquela de uma evolução biológica orientada para o aparecimento do espírito humano (*mind*) realizaria no finito o espírito infinito, mas também aquela da totalidade a tornar-se a si mesma (*Geist*) no desenvolvimento global das formas que culminam no espírito humano” (FROGNEUX, N. *Hans Jonas ou la vie dans...*, p. 320).

¹⁷⁹ Isto reforça a nossa idéia de que o bem se estabelece no ser supremo como impulso nele desde o poder-ser do ser, o que evita falar-se em um primado da ética.

¹⁸⁰ É importante ressaltar aqui que quando Jonas lança mão de um *eros* cosmogônico em detrimento de um *logos* cosmogônico, o que está em jogo não é a recusa total de uma racionalidade, ou ordem, do mundo, mas antes uma racionalidade que ordena completamente o mundo, tendo como resultado sua própria perfeição. É contra um tal estado de perfeição que Jonas se indispõe. Ele busca uma via média entre a perfeição e o puro acaso.

Agora, há algo ainda que se deve ressaltar. No que se refere ao dever da humanidade, o “que haja homens” não se refere apenas aos indivíduos humanos, mas a uma idéia de homem – como já vimos. Agora temos que acrescentar que se trata de “uma idéia ontológica, que não garante, entretanto, como a ‘prova ontológica’ alega no concernente ao conceito de Deus, a existência do sujeito já com a essência – longe disto –, mas diz que uma tal presença [da idéia ontológica] deve ser”¹⁸¹. O. Depré pensa que a diferença do argumento de Jonas – sua compreensão do “princípio essencialista” – para o argumento ontológico se estabelece apenas no fato de que neste último a passagem é necessária, garantida, o que não acontece no primeiro, onde a passagem é “temporal, frágil, sempre arriscada”¹⁸². Mas não é apenas isto. Na verdade, o central é o fato de que a existência humana ao carregar sua essência, faz de sua própria essência – ou idéia ontológica – exigir a continuação de sua existência. É o que bem percebeu H. Jansohn, ao observar que “Jonas acha, analogamente [a santo Anselmo], que da idéia do ser humano se não seguiria, na verdade, que sua existência real estaria garantida para todos os tempos, *mas que esta existência deveria existir*”¹⁸³.

Isto se confirma mais visivelmente no *caso da responsabilidade humana*, pois sobre esta diz Jonas: “é a *possibilidade* sempre-transcendente, obrigatória em si mesma, que deve ser mantida aberta pela contínua existência... a possibilidade de que exista responsabilidade no mundo, que está ligada à existência do homem, é de todos os objetos da responsabilidade o primeiro”¹⁸⁴. E ele mesmo explica que quanto a esta “dedução metafísica de um dever específico de uma responsabilidade pelo futuro da espécie humana desde o fenômeno da responsabilidade propriamente” só *aparentemente* pode-se enxergar a circularidade de um “argumento ontológico”. Ora, o argumento ontológico é um de tipo em que do mero conceito (o conceito de Deus), ou existência necessária no nível da essência, se segue a existência real. Mas no caso de Jonas o que acontece é que a condição de existência extraída do ser formal é deduzida do próprio dado original da experiência, da capacidade de responsabilidade como tal. E “é apenas este fato empírico básico – diz Jonas – que salva nosso argumento do círculo vicioso lógico da famosa ‘prova ontológica’ da existência de Deus”¹⁸⁵. Assim, a capacidade de

¹⁸¹ IR, p. 43; PV, p. 91.

¹⁸² DEPRÉ, O. *Ce Dont la Possibilite Contient...*, p. 118.

¹⁸³ JANSOHN, Heinz. Hans Jonas: responsabilidade por Deus e pelo mundo. HENNIGFELD, Jochem & JANSOHN, Heinz. **Filósofos da Atualidade**: uma Introdução. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 93-117 [p. 105] (O grifo é nosso e visa destacar o ponto que acima elucidamos).

¹⁸⁴ IR, p. 99; PV, p. 186.

¹⁸⁵ ZOG, p. 107.

responsabilidade é um fato da experiência, para que então de sua essência se deduza sua obrigatoriedade. Enfim, trata-se de um “argumento que procede da essência para a existência *obrigatória*, mas não um círculo vicioso que procede da essência para a existência *dada*”¹⁸⁶.

Tudo isto nos indica que a essência da coisa não está para além de sua existência – algo como uma essência conceitual, como no caso do argumento ontológico –, mas na própria existência ela mesma, ainda que não se confunda com ela. Do mesmo modo, o bem da coisa está nela mesma, pois é a existência enquanto realizada que fala de seu dever-ser, o que é o mesmo que dizer que o que pode ser, deve ser porque é, e não, é porque pode ser. Todo o problema se dissolve na medida em que entendemos que a consciência da possibilidade do que existe só se dá na medida em que nos deparamos com a existência mesmo do que desde sempre foi possível, mas não possuía existência. Ou em outras palavras, o que se diz aí é apenas isto: o que vem a ser, só vem a ser porque é possível de vir a ser. E é o fato de vir a ser que expressa seu dever-ser.

Daí se entende de forma final como aquele princípio essencialista deve ser pensado. Ele diz, então, que o ser é bom porque sua existência – sua atualidade – é a expressão da exigência vinculante de sua possibilidade, ou de seu ser-possível; mas esta dedução parte do que existe para a constatação da finalidade de cada ser-possível, onde a própria finalidade fala de seu valor, enquanto possibilidade realizada.

Aqui a questão do valor ganha sua verdadeira luz. E se se notou ela desponta desde a perspectiva de outra questão, a da passagem do possível para o atual, i. é, do caráter teleológico do ser. Se é desde a finalidade do e no ser que surge o problema do valor deste mesmo ser, não é sem motivos que Jonas aborde a questão do valor a partir de sua relação com a questão dos fins. Por isto diz ele: “ao assumir... o ‘ponto de vista’ das próprias coisas, posso então evoluir do reconhecimento de seus fins imanes para os julgamentos de sua maior ou menos adequação a eles... Estes são julgamentos de valor... derivados do próprio Ser das coisas”¹⁸⁷. A consequência é óbvia: se a possibilidade da natureza, da vida e do espírito tem o caráter de finalidade potencial, e se o valor é justamente a maior adequação do ser aos seus fins imanes, isto por si só fala do dever-ser da existência do que é possível enquanto finalidade – o caso do ser, da vida, do homem e sua responsabilidade, e do próprio valor e do bem. Agora, tanto o fato de que existe algo antes do que o nada, como o fato de que exista a vida e a

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ IR, p. 51; PV, p. 105.

humanidade, falam de modos de ser-fim; Jonas fala mesmo em “maximização de finalidades” ou “enriquecimento de metas”¹⁸⁸. Não obstante, se existem vários fins, fica a questão de qual deles seria o fundamental. “Assim, se Jonas – como observa M. Rath – não deseja chegar a um *regressus ad infinitum*, ele deve mostrar que pelo menos uma finalidade pode ser vista como um valor em si”¹⁸⁹.

Mas que finalidade poderia ter um caráter absoluto? A resposta de Jonas caminha na seguinte direção. Primeiro ele afirma “a *capacidade de ter fins*, quaisquer que sejam estes, como um bem-em-si”¹⁹⁰. Mas há algo mais a se acrescentar: designar algo como bem-em-si é dar-lhe também o sentido de um valor-em-si. E para Jonas, “a capacidade de valor (dignidade) é ela mesma um valor, o *valor de todos os valores*, e então é até mesmo a capacidade do anti-valor (indignidade), na medida em que a mera abertura apenas para a *diferença* entre dignidade e indignidade asseguraria ao ser sua preferência ao nada”¹⁹¹. O resultado não é senão este: se fim não é o mesmo que valor, finalidade (capacidade de ter fins), entretanto, é o mesmo que valor-em-si (capacidade de valor). Assim, capacidade de ter fins e capacidade de valor coincidem: ambas falam do que é bom. E o que seria isto, então, que tem a capacidade de ter fins? A resposta, M. Rath bem a percebe ao explicitar que tudo o que “deseja realizar uma finalidade teria necessariamente que cumprir uma condição, aquela de dever existir”¹⁹². Então, a mera existência seria a finalidade última. Mas se ela o é, também é o próprio valor-em-si. E é o seu modo de ser-fim – o fato de existir, de chegar a ser – que faz do que existe – essencialmente, mas também concretamente – um bem. É o que confirma Jonas: “nisto [na finalidade], o ser torna ele próprio o seu esforço valoroso”¹⁹³; ou, de outro modo, “em cada fim, o ser declara-se em favor de si mesmo e contra o nada”¹⁹⁴, pois “o mero fato de que o ser não é indiferente a si mesmo [uma vez que cumpre fins] torna sua diferença do não ser o valor fundamental de todos os valores, o primeiro ‘sim’ em geral”¹⁹⁵.

¹⁸⁸ IR, p. 81; PV, p. 156.

¹⁸⁹ RATH, Mathias. La Triple Significaion du Mot ‘Valeur’ dans Das Prinzip Verantwortung de Hans Jonas et la Psychologisation en Éthique. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Orgs.). **Hans Jonas**: nature et responsabilité. Paris : Vrin, 1993, p.131-140 [p. 133].

¹⁹⁰ IR, p. 80; PV, p. 154.

¹⁹¹ IR, 49; PV, p. 100 [o primeiro grifo é nosso].

¹⁹² RATH, Mathias. *La Triple Significaion du Mot ‘Valeur’ dans...*, p. 133.

¹⁹³ IR, p. 81; PV, p. 156.

¹⁹⁴ IR, p. 81; PV, p. 155.

¹⁹⁵ Ibid.

Disto tudo podemos entender o argumento último – quando último quer dizer mais fundamental – de Jonas, que se firmaria com a seguinte declamação: “a mera possibilidade de atribuir valor ao que é, independentemente do muito ou pouco que se encontre atualmente presente, determina a superioridade do ser sobre o nada – ao qual não é possível atribuir absolutamente nada, nem valor, nem desvalor”¹⁹⁶. Quer isto dizer simplesmente que deve existir o ser antes que o nada, pelo simples fato de que o ser possui um valor absoluto frente ao nada, visto que o nada nem mesmo pode ser valorizado. O ser teria um valor absoluto pela sua própria possibilidade de ter valor, enquanto que o nada não teria pela própria impossibilidade de apresentar um tal valor. Assim, o Ser fala do seu dever-ser. Ou como resume B. Seve: “o valor fundamental é, portanto, a superioridade do ser sobre o não-ser; a ética baseia-se no sim dito ao ser, ou antes (sempre a dissimetria) sobre o não dito ao não-ser”¹⁹⁷. Quanto à intenção de Jonas continua Sève: “há uma objetividade do Bem; Jonas toma partido de Platão contra Kant: o Bem é real, o Bem é causa”¹⁹⁸. É o que confirma Jonas de maneira resumida nesta assertiva: “o bem é a ‘causa’ no mundo, na verdade a causa do mundo”¹⁹⁹. Aqui, àqueles que pensam existir em Jonas algo como que um “neo-aristotelismo”²⁰⁰, ou um “quase-aristotelismo”²⁰¹, e até um “cripto-aristotelismo”²⁰², os fatos podem ganhar mesmo ares de escândalo – ainda que o próprio Jonas assuma a profunda atualidade de Aristóteles²⁰³. Pois, de fato, em última instância o que se torna patente é que a reinvenção jonasiana da questão de Leibniz, como bem pontua P. Ricoeur, tem “um acento platônico, na medida em que é o Bem, com um grande B, que envolve ser e dever-ser”²⁰⁴. Mas o bem não é uma idéia fora do mundo (como em Platão), transcendente *a* ele, mas transcendente *na* imanência mesmo do mundo, e afirma a si mesmo em sua própria transcendência imanente; é o que se pode ver com a evolução, onde o homem aparece como *telos*, e portanto como valor último no vir-a-ser do Ser – como veremos na próxima seção. Trata-se exatamente de uma reinvenção dessa

¹⁹⁶ IR, p. 49; PV, p. 100.

¹⁹⁷ SÈVE, B. *Hans Jonas et l'Éthique...*, p. 81.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ IR, p. 85; PV, p. 162.

²⁰⁰ BERTI, Enrico. *Il Neo-aristotelismo di Hans Jonas*, p. 227.

²⁰¹ APEL, K-O. *Macroethics, Responsibility for the future...*, 219-243.

²⁰² VOLPI, Franco. « Le Paradigme Perdu »: l'éthique contemporaine face à la technique. HOTTOIS, G. (Éd.). **Aux Fondements de la Ethique**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 163-179.

²⁰³ Em um ensaio sobre o papel criador do homem com a manipulação genética, Jonas declara explicitamente que Aristóteles “se torna cada vez mais atual” (TME, IX, p. 204). Sobre a atualidade de Aristóteles ver também CARVALHO, Olavo de. Introdução. In: BOUTROUX, Emile. **Aristóteles**. Trad. Carlos Nogue. RJ: Record, 2002.

²⁰⁴ RICOEUR, Paul. *Ética e Filosofia da Biologia em Hans Jonas*, p. 244.

orientação platônica, só que num viés totalmente novo, imanentizado. Em Jonas encontramos também a idéia regulativa, o Bem, mas ela tem presença material (conteúdo), uma vez que a realização do ser e o sim que este diz a si mesmo, com a afirmação da vida, falam da finalidade imanente no próprio ser vital. É neste sentido que Jonas levanta a idéia do “ser-fim” como Bem-em-si, por ser ele próprio “o fim fundamental, em um certo modo de dizer, o fim de todos os fins”²⁰⁵. Não é sem motivo que ele então vá mesmo afirmar a finalidade como Bem-em-si, cuja “certeza intuitiva” só pode ser contraposta pela doutrina budista do Nirvana. Mas, para Jonas, a afirmação de que não se deve buscar fins é já uma finalidade, só que na via *negatonis* – um verdadeiro paradoxo. Assim, a finalidade aparece como verdadeiro “*axioma ontológico*”²⁰⁶. Que exista uma finalidade *do* mundo e atuando *no* mundo – sua existência pelo menos – eis o Bem-em-si.

Com isto chegamos ao fim da tarefa primeva da metafísica – em seu caráter lógico –: a refutação do niilismo pela afirmação possível do Bem-em-si da existência do mundo, enquanto dotado de finalidade. Mas de tudo que dissemos até aqui, se bem se notou, toda nossa argumentação reivindicava a capacidade finalista do ser, algo como que um dom imanente ao mesmo. Por isto, agora temos que perguntar: existem fins imanentes no ser? A esta pergunta se soma o outro enigma de que falávamos – aquele da subjetividade.

2.2 – O Enigma da Subjetividade

De início devemos logo dizer que se contra o niilismo Jonas ergue a idéia de um Bem-em-si – o Ser –, é preciso ainda para que isto se confirme, que ele demonstre, contra o niilismo científico e existencialista, a participação da natureza no que se refere aos fins – isto é, que não existe uma subjetividade transcendente no homem que de algum modo não esteja já presente na vida orgânica como tal. Então, se num plano lógico Jonas já rebatia a separação entre ser e dever, o plano ontológico da metafísica precisa confirmar também a relação íntima entre ser e dever, e identificar além deste dever geral – o ser – o dever específico e absoluto que é a humanidade – isto que constituiria uma hierarquia dos seres – oferecendo, inclusive, uma imagem do que seria esta humanidade (o *eidós* humano). O que buscaremos, portanto, é demonstrar o resgate

²⁰⁵ IR, p. 74; PV, p. 143.

²⁰⁶ IR, p. 80; PV, p. 154.

da teleologia como uma causalidade própria do mundo, que se evidencia pelo fato de que há subjetividade na natureza e no homem, e pelo fato de que o homem é o fim do processo evolutivo do Ser.

E podemos começar esta exposição da seguinte maneira: se Kant constituiu um paradigma da ética a partir da modernidade, não foi por outro motivo senão o advento do dualismo cartesiano, onde o mundo é separado em duas substâncias; e isso com um propósito somente: o desenvolvimento da ciência moderna. É ela que determinará a matematização do mundo como destino da humanidade. Aqui, não há espaço para uma visão teleológica do mundo; Aristóteles é profundamente rejeitado, e isso por dois motivos centrais: a presença de noções metafísicas imiscuídas em sua física, bem como o fato de Aristóteles ter atacado qualquer tipo de explicação do movimento em termos quantitativos. Por esses dois motivos, a teleologia aristotélica se tornou um ultraje, visto que demonstrava uma profunda incompatibilidade com a mecânica e cosmologia modernas. Então, nota-se que o que se observa na modernidade é simplesmente isso: as determinações finais foram extirpadas da análise dos processos naturais, e do mundo como um todo, restando à análise as determinações materiais e eficientes (mecânicas). Nesse mundo mecânico que é o moderno, a finalidade é expulsa dos entes materiais, e ao homem somente é dada a capacidade de projetar fins. Kant teve mesmo que limitar o conhecimento para salvar a liberdade e – conseqüentemente – a dignidade humanas, que como único ente capaz de estabelecer fins se torna ele próprio e unicamente um fim em si mesmo. O mundo do valor é assim expurgado do mundo físico-natural, e afirmado apenas no mundo da pura subjetividade.

Sobre esse procedimento fundamental Jonas esclarece que a rejeição da teleologia é um credo e indiscutível artigo de fé das ciências, que se ancorava apenas num “princípio metodológico que orientava a investigação, e não uma conclusão dos resultados das pesquisas”²⁰⁷, i. é, a rejeição da teleologia não era um resultado indutivo. O que está na raiz desse procedimento não é outra coisa senão o caráter anti-metafísico da ciência moderna que recusa a idéia de “forma”. Claro que essa postura anti-metafísica se insere em um contexto maior, onde se encontra o ideal de “objetividade”, i. é, a idéia de uma “percepção distanciadora e objetivante”, própria à ciência, que visa a atender seu método experimental.

²⁰⁷ PL, I, *Appendix 2*, p. 34; OF, II, p. 54.

Mas, mais especificamente, a teleologia é criticada aí em sua função imanente (e não transcendente) apenas, pois isso favorecia a pesquisa do mundo natural. A idéia de um arquiteto divino beneficiou a ciência que se via assim livre para pesquisar uma natureza concebida em termos mecânicos e objeto do ser humano no seu antropocentrismo. Desse modo, a teleologia se relacionaria somente à natureza humana, sendo qualquer explicação finalista do mundo considerada como um dos *idols of the tribe*, para falarmos como Francis Bacon. Esta idéia baconiana encontra um perfeito paralelo na explicação cartesiana do automatismo animal, onde, em relação a este (o animal), não é mesmo autorizado dizer que sinta dor. Diante destas justificativas só resta afirmar a explicação teleológica como antropomórfica. Ora, e, de fato, a crítica da teleologia como antropomórfica mostra claramente que “a justificativa para as causas finais serem excluídas *a priori* dos efeitos exteriores encontrava-se na metafísica dualista”²⁰⁸, pois é a filosofia cartesiana que oferece uma base segura para que esses preceitos se firmassem, uma vez que separava de forma radical sujeito e objeto, mente e corpo.

Não é sem motivos, portanto, que o ponto de partida de Jonas seja a superação do dualismo. Com Descartes matéria e espírito foram completamente separados. Por esta divisão do mundo, Descartes se torna um marco na história da filosofia. E Jonas o toma mesmo como um “divisor de águas”: Descartes seria sob essa égide hermenêutica o ponto de divisão entre duas eras, uma “pré-dualista” e outra “pós-dualista”, esta última apresentando como rebentos o idealismo e o materialismo, ou se se preferir, um “monismo da *res cogitans*” e um “monismo da matéria” respectivamente. Aos olhos de Jonas, o que o dualismo oferece à posteridade é um problema fundamental: o problema da ausência de justificação da relação entre matéria e espírito, ou se se preferir, da relação causal entre as duas ordens do ser. E há que se observar que este problema da separação entre matéria e espírito, isso que Jonas chama de “rebelde problema metafísico”, se perpetuará em todos os pensadores subseqüentes do período moderno, mesmo em Spinoza. O ocasionalismo, por exemplo, é um grande exemplo da fraqueza do dualismo em sua tentativa de responder ao problema estrutural e funcional com a idéia de “sincronização” divina do mundo exterior com o interior.

Jonas então se levanta contra ambos os derivados do dualismo, o idealismo e o materialismo. Mas, não obstante, extrai também ensinamentos de ambos. No que se

²⁰⁸ PL, I, *Appendix 2*, p. 37; OF, II, p. 58.

refere ao idealismo, S. Donnelley pensa que Jonas simplesmente o descarta “como uma história auto-congratatória e não séria da presença do espírito e do fenômeno psíquico no mundo”²⁰⁹. Mas isto não é de todo correto. Nos últimos anos de vida, Jonas se esforça por explicar seu afastamento de Husserl e Heidegger²¹⁰. De modo geral, seu sentimento era o de que “o ponto de vista idealista, seja transcendental ou existencial, não era suficiente”²¹¹. Mas, não obstante, a “interpretação ontológica dos fenômenos biológicos”²¹² que ele elabora em *Organismus und Freiheit* (1973) parte exatamente de um conhecimento que toma como ponto de partida o Eu, como em Husserl e Heidegger (antes da *Kehre*). Não se trata certamente do Eu da consciência pura (Husserl), nem o Ser-o-aí (*Dasein*) heideggeriano, cuja mortalidade é ainda pensada de forma muito abstrata²¹³, mas antes do Eu corporal. Portanto, para além de uma analítica do *Dasein* delineia-se uma analítica do Eu corporal. Este homem que é corpo orgânico, que sente fome, não pode mais ser pensado como inorgânico; esta quase-tautologia decretaria assim o fim do idealismo imperante na filosofia – em especial na filosofia alemã²¹⁴. Isto porque, para Jonas, a filosofia não poderia se deixar levar pelo erro de apenas “contemplar nosso umbigo espiritual”²¹⁵, pois nosso próprio ser a despeito de sua transcendência permanece parte do todo.

É preciso então seguir a orientação de se repensar – e mesmo refutar – a crença na transcendência de um Eu acósmico (como a encontramos ainda no existencialismo, por exemplo). Esta orientação Jonas a encontra pelo dado ontológico de nosso corpo próprio, como também com o evolucionismo. Particularmente “o evolucionismo – afirma Jonas – arruinou a obra de Descartes com mais eficiência do que qualquer crítica

²⁰⁹ DONNELLEY, Strachan. Natural responsibilities: Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas. *The Hastings Center Report* 32, n° 4, JI/Ag 2002, p. 36-43 [p. 39].

²¹⁰ Cf., por exemplo: JONAS, H. *Wissenschaft als Personaliches Erlebnis*, p. 19-20; JONAS, H. **Erkenntnis und Verantwortung**: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe “Zeugen des Jahrhunderts“/hrsg. Von Ingo Hermann. Göttingen: Lamuv, 1991, p. 101-103; GREISCH, Jean. *Entretien avec Hans Jonas...*, p. 8-9; e JONAS, H. *Philosophie...*, p. 9-27.

²¹¹ JONAS, H. *Wissenschaft als Personaliches Erlebnis*, p. 20.

²¹² OF, p. 3. Na versão em inglês, Jonas, no entanto, se referia neste trecho a “uma interpretação ‘existencial’ dos fatos biológicos” (PL, p. xxiii [grifo nosso]). Aqui, por exemplo, se encontra o motivo pelo qual L. Vogel, ao distinguir o que indicamos ser os planos lógico e ontológico da metafísica, cunha ao seu turno o primeiro plano de “metafísico”, e o segundo de “existencial” (Cf. VOGEL, L. *Hans Jonas’ Exodus...*, op. cit., p. 1-40; e também VOGEL, L. Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding? *The Hastings Center Report* v. 25, n° 7, special issue 1995, p. 30-9.

²¹³ JONAS, H. *Philosophie...*, p. 21.

²¹⁴ No entanto há que ser ressaltado que, para Jonas, Heidegger não cairia exatamente sob a égide de um idealismo puro e simples (Cf. JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung...*, p. 103).

²¹⁵ JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung...*, p. 101.

metafísica”²¹⁶. Esta oposição a toda forma de dualismo Jonas a chama de “o testemunho monista da evolução”²¹⁷. No entanto, é preciso que se faça uma observação:

“A teoria da evolução de Darwin – diz Jonas – não foi o primeiro sistema do pensamento a nos dizer que os seres humanos têm muito em comum com os animais. Que pertencemos fisicamente ao reino animal já era familiar para Aristóteles como o seria depois para Lineu. É óbvio, além disso, desde a anatomia humana, pois o homem é um vertebrado, sanguíneo, um mamífero placentário. Comparações morfológicas mais próximas o colocam – *com ou sem a teoria da evolução* – entre os, ou pelo menos mais próximos dos, primatas, um família específica dos animais”²¹⁸.

Fizemos questão de grifar o trecho da citação acima com o intuito de mostrar que, ao contrário do que muitos pensam, Jonas não endossa completamente a teoria evolucionista. C. Foppa, por exemplo, pensa que “Jonas utiliza a teoria da evolução... para edificar (*bâtir*) sua ontologia que é uma ontologia monista”²¹⁹, ao que Foppa o critica por tentar fundamentar seus preceitos filosóficos em uma hipótese científica. No entanto, a aproximação de Jonas com as ciências é simplesmente a de perceber nas teorias científicas algo de relevante para a reflexão filosófica em seu pensar sobre o conceito do ser; pensar que, claro, tem sua linguagem própria. G. Hottois afirma ser mesmo “retórica” a aproximação de Jonas à noção de evolução²²⁰. De fato, S. Donnelley é mais justo com Jonas ao afirmar que sua crítica à modernidade é propriamente “não-darwinista”²²¹.

Em todo o caso, a confirmação se nos oferece em última instância com a indicação de Jonas de que a teoria de Darwin da *descendência* do homem com os animais além de ter representado um verdadeiro choque cultural, foi responsável, sobretudo, por um trauma mais estritamente filosófico. Pois, para Jonas, “com a explicação imanente de Darwin das origens do homem de acordo com regras puramente biológicas, que não exigiam a intervenção de um novo princípio, a última morada terrena de todos os que anteriormente acreditavam na transcendência foi destruída pelo

²¹⁶ PL, II, p. 57; OF, III, p. 84.

²¹⁷ JONAS, H. *Philosophie...*, p. 34.

²¹⁸ JONAS, Hans. Tool, Image, and Grave: on what is beyond the animal in man. In: **Mortality and Morality: a search for good after Auschwitz**. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 198-202 [p. 75 – Grifo nosso]. Trata-se da tradução de: JONAS, H. *Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen*. **Scheidewege** 15, 1985/1986, p. 47-58

²¹⁹ FOPPA, Carlo. L'analyse philosophique jonassienne de la theorie de l'evolution: aspects problematiques. **Laval Theologique et Philosophique** 50(3), 1994, p. 575-593 [p. 578].

²²⁰ Cf. HOTTOIS, G. *Une analyse critique du néo-finalisme...*, p. 30.

²²¹ DONNELLEY, S. *Natural responsibilities...*, p. 39.

poderoso monismo de uma natureza sem sentido, e mecânica”²²². Eis aí o perigo a que se expõe o extremo oposto do idealismo: o materialismo. A teoria evolucionista seria assim materialista, ao que Jonas não a poderia endossar completamente, como dizíamos.

Mas se Jonas rejeita o darwinismo – não de maneira total –, a razão não é simplesmente o fato de Jonas ver na teoria evolucionista darwinista uma concepção determinista (seguindo o materialismo newtoniano) – isto que seria uma desconsideração da teoria sintética ou neodarwinismo. Muito além de uma tal desconsideração – que, de fato, não é o caso –, Jonas recorre, ao contrário do que pensa E. Mayr – e J. Monod (que representa o probabilismo enquanto variante evolucionista) –, por exemplo, a uma concepção teleológica. Pois como ressalta Jonas:

“por meio desta [a subjetividade] chegamos ao misterioso, ao transfísico e imaterial. A subjetividade ou interioridade é um dado ontológico fundamental no ser... por causa de sua própria qualidade irredutível, sem cujo registro o catálogo do ser estaria simplesmente incompleto, mas mais ainda, porque neste particular ao conter a indicação do interesse, finalidade, objetivo, propósito, esforço, desejo intenso – brevemente, “querer” e “valor” – toda a questão da teleologia... foi posta em aberto novamente, e com isso a questão da causalidade do mundo em geral”²²³.

Agir de acordo com fins, é assim que experienciamos nosso existir, eis o que Jonas nos ensina aí – e isto nem mesmo o cientista pode contrariar, pois a pesquisa científica é orientada por objetivos e metas. O homem deve ser considerado então como orientado por fins – há nele uma teleologia. Então, o que está em jogo aí é aquilo que Jonas considera ser uma “pré-consideração” de todo dualismo – do idealismo mais especificamente, como dizíamos –: “a de que não pode ficar no esquecimento o que a visão dualista descobriu sobre os mistérios da alma”²²⁴.

Portanto, para Jonas, o que não se percebeu foi o ganho que o inverso do proposto pelo o evolucionismo oferecia, i. é, que tal aproximação não denegria a dignidade metafísica do homem, mas antes conferia mais dignidade ao reino da vida. “No embate que se travou em torno do darwinismo, aqueles que rejeitaram a visão de que o homem fora denegrido ao ser relacionado ao animais – diz Jonas – estavam certos; eles também estavam certo ao repudiar o insulto de ligação à natureza animal”²²⁵, pois de fato não se tratava de um insulto ao homem, mas um elogio ao

²²² JONAS, H. *Tool, Image, and Grave...*, p. 76.

²²³ MGS, p. 17.

²²⁴ JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung...*, p. 98. Quanto à questão do dualismo e a transcendência da alma Cf. IR, p. 77 e PV, p 148.

²²⁵ JONAS, H. *Tool, Image, and Grave...*, p. 77.

mundo animal: “se o ser humano é aparentado com os animais, então os animais também são aparentados com o ser humano, e, em diferentes graus, portadores daquela interioridade da qual o ser humano, como o mais avançado de seu gênero, está consciente de si mesmo”²²⁶. Assim, para Jonas, “o que ambos, Spinoza e Leibniz, estabeleceram como postulado ontológico, o princípio da continuidade qualitativa, que permite na ‘percepção’ infinitas gradações de claridade e obscuridade, passou, através do evolucionismo, a ser um complemento lógico à genealogia científica da vida”²²⁷. Por isto, não obstante o evolucionismo caminhe na senda do materialismo, ele também oferece a possibilidade de o derrotá-lo, pois “no momento em que o materialismo alcançou sua plena vitória, por sua própria lógica interna o verdadeiro instrumento desta vitória, a ‘evolução’, rompeu os limites do materialismo e trouxe de volta as fronteiras ontológicas”²²⁸. Então, tal como uma vez a ontologia – aristotélica – nos ensinara outrora, o evolucionismo permite – e mesmo nos obriga – pensar uma relação genética entre matéria e espírito.

De modo geral, então, todo o problema poderia ser explicitado da seguinte maneira:

“A despeito de relações demonstráveis entre elas, nenhum denominador comum permite “extensão” e “consciência” serem unidas em uma teoria de campo homogêneo. Entretanto, elas existem juntas, não uma ao lado da outra, mas interagindo uma com a outra e interdependente uma da outra, e elas existem desse modo *na* “matéria” e, no mínimo, enquanto se considera a interioridade, inseparavelmente uma da outra, pois não temos qualquer experiência de um espírito sem um corpo. Como pode o pensamento fazer frente a uma coisa como esta? Que aparência uma doutrina do Ser deverá ter para que faça justiça a tal enigma?”²²⁹

Trata-se do que Jonas designa de “o enigma da subjetividade” (*Das Rätsel der Subjektivität*)²³⁰, ou de “enigma da alma” (*riddle of the soul/Rätsel der Seele*)²³¹. É certo, para Jonas, que “os cientistas naturais necessitam ficar surdos a esta linguagem ou, se a ouvirem, acusá-la de mentira, pois ela fala de objetivos e de finalidades”, mas, continua Jonas, “este enigma não deve dar descanso à filosofia, que tem que escutar a ambas as linguagens, aquela do mundo externo e a do mundo interno, unindo-as em uma única proposição sobre o ser que faça justiça à totalidade psicofísica da

²²⁶ PL, II, p. 57; OF, III, p. 84.

²²⁷ PL, II, p. 57; OF, III, p. 84.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ MGS, p. 18.

²³⁰ MGS, p. 17; JONAS, H. *Philosophie...*, p. 34.

²³¹ IR, p. 67; PV, p. 133.

realidade”²³². As questões que se levantam com este enigma podem se apresentar deste modo: o que tem subjetividade? Ou o que tem finalidade? Como pode ser que exista a subjetividade? Ela existe desde sempre, ou apareceu do nada? Existe finalidade só no mundo subjetivo? Se sim, como pode existir subjetividade num nível superior sem que haja num nível inferior? Porque é preciso provar sua existência? O que serve a um fim? O que atua tendo em vista um fim?

Como resposta a este enigma fundamental, e as questões que lhe são próprias, Jonas só vê duas possibilidades:

- 1 – Pensar o aspecto subjetivo nos níveis mais elementares da vida orgânica, ou;
- 2 – Pensar a subjetividade sob os ditames do mecanicismo.

Dois caminhos são possíveis para se decidir em favor da primeira alternativa como mais justa ao espetáculo do Ser: a demonstração da individualidade no ser orgânico e seu desenvolvimento até a forma de vida mais evoluída, o homem; e a demonstração da subjetividade como própria do ser humano, o que pressuporia pensar algo como uma subjetividade germinal em toda a expressão do Ser como um todo. Mas, não obstante, estes dois pontos centrais para a demonstração da ontologia monista – com seu elemento próprio que é a teleologia – Jonas não os trata diretamente em *Das Prinzip Verantwortung*; ele apenas faz referência aos dois textos que oferecem as duas respostas referidas: *Von Sinn des Stoffwechsels*²³³ e *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität*²³⁴. Para além disso, sua postura é a de apenas demonstrar as contradições das respostas que negam a subjetividade como fenômeno autêntico. Pois Jonas não se satisfaz com os derivados do dualismo e do monismo materialista, quando expostos em suas contradições ao responder o enigma da subjetividade. É por isto que ele não precisa demonstrar a subjetividade do organismo e do homem, mas apenas de um deles, o que valeria para o outro – este é o valor do princípio de continuidade. Vejamos como Jonas demonstra isso.

Lancemos, primeiro, um breve olhar sobre a segunda possibilidade que ora indicávamos – aquela que pensa a subjetividade sob os ditames do mecanicismo. As

²³² JONAS, H. *Philosophie...*, p. 34.

²³³ Cf. PL, III, p. 80-86; OF, V, p. 125-137, que Jonas resume da seguinte maneira: “no ‘mais simples’ dos reais organismos – existindo metabolicamente e assim simultaneamente de modo autônomo e heterônomo – os horizontes da ipseidade, do mundo e do tempo, sob a alternativa imperiosa do ser e do não-ser, são delineados em uma forma pré-mental” (IR, p. 74-75; PV, p. 143).

²³⁴ JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1981. Para o breve resumo que Jonas oferece deste ensaio Cf. IR, p. 64-65, PV, p. 127-129.

opções que temos a nossa frente são: a teoria cibernética²³⁵ e a tríade que percorre praticamente um mesmo caminho: o paralelismo psicofísico spinozista²³⁶, o epifenomenalismo²³⁷ e o emergentismo²³⁸. A falha desses quatro modelos é uma só: são cúmplices em defender a impotência da subjetividade. E nesse sentido, eles não escapam ao problema próprio de todo materialismo. Quero destacar, aqui, dois exemplos das opções apontadas: a teoria cibernética e o emergentismo. A teoria cibernética é uma espécie de reinvenção do mecanicismo moderno. Este último limitava-se a tratar o corpo como máquina. Já a cibernética trata também a mente como um aspecto mecânico. Aí não há de fato uma superação do dualismo senão aparente, pois de fato tudo ganha um contorno mecânico, ao estilo de um materialismo que vê em tudo causas materiais e eficientes apenas. O conceito fundamental aqui é o de servomecanismo. Tudo que apresente algo como um comportamento teleológico (orientado por fins) deve ser considerado como se tratando, no entanto, de uma teleonomia: o comportamento, então, *serve* a um fim, e não age tendo em vista a um fim. A contradição que Jonas vê nesta acusação da cibernética de que o comportamento orientado por fins teria apenas uma “aparência teleológica” seria o de que o servomecanismo nas máquinas é orientado pelos fins que o fabricante lhe confere, e se no fabricante esta orientação do fim não passa também de aparência chegaríamos a um resultado lógico – e ilógico, ao mesmo tempo – onde o próprio fabricante seria uma máquina²³⁹.

O emergentismo, por sua vez, defende que a consciência surge em um momento oportuno, quando a natureza alcança certo nível de “evolução”. Sob esses moldes, salienta Jonas, “o surgimento da subjetividade é um ‘salto’ evolutivo e que a concepção dos níveis anteriores, a ela subjacentes, não precisa ser contaminado pela imputação de

²³⁵ Cf. OF, *Kybernetik und Zweck, Eine Kritik*, p. 164-187.

²³⁶ A discussão do paralelismo psicofísico aparece mais diretamente no texto: Spinoza and the Theory of Organism. **Journal of the History of Philosophy**, v. 3, n° 1, 1965, p. 43-57. Mas também ganha algumas considerações em outros textos de Jonas. E é importante ressaltar que Jonas dá grande relevância ao pensamento de Spinoza, a quem ele percebe, sob muitos aspectos, como bastante salutar. Mas ainda que considere Spinoza superior à Descartes, e mesmo Leibniz, Jonas vê nele, em última instância, as mesmas aporias fundamentais do dualismo cartesiano e do materialismo.

²³⁷ A discussão do epifenomenalismo se encontra fundamentalmente em JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität...*, op. Cit.

²³⁸ É importante ressaltar essa categorização no todo da obra de Jonas, porque em *Organismus und Freiheit* e mesmo em *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität* Jonas não se refere ao monismo emergentista de Lloyd Morgan. É somente em *Das Prinzip Verantwortung* que uma tal categorização será destacada.

²³⁹ Cf. IR, 66; PV, p. 131.

um ‘fim’ que só pertence a um novo nível”²⁴⁰. Essa posição emergentista é mais sedutora – e mesmo mais rica – que a cibernética. Mas isso só a uma primeira vista, pois nela duas perguntas ficam sem respostas: como pode existir relação entre dois fenômenos radicalmente heterogêneos? E como pode surgir um fenômeno de natureza totalmente nova de um fenômeno anterior, sem que ele esteja já presente em germe naquele primeiro? O problema é o seguinte: se a cibernética negava completamente essa nova camada do ser que é a subjetividade, fazendo de todo o movimento e ação do mundo algo mecânico pura e simplesmente, o emergentismo, ainda que defenda “seriamente a alteridade essencial desse nível superior” escamoteia o problema causal, i. é, ela deixa sem resposta a relação entre consciência (subjetividade) e extensão. Para Jonas, então, o emergentismo “pode explicar apenas as novas estruturas da ação, mas não as novas ações”²⁴¹. E nisto ele não vai além do paralelismo psicofísico de Spinoza²⁴² nem do epifenomenalismo²⁴³.

Mas não obstante esta fraqueza do emergentismo – sua semelhança a todo monismo materialista²⁴⁴ –, Jonas vê nele algo como que o ensejo para demonstrar em que direção a solução do problema da totalidade psicofísica da realidade pode ser encontrada. Daí o sentido de mais à frente dizer Jonas que “apenas em conexão com uma ontologia em geral ‘aristotélica’, a teoria emergentista é logicamente sustentável. Mas isso é justamente o que a teoria [emergentista] quer evitar”²⁴⁵. Aqui, nos perguntamos o que quer dizer Jonas com “aristotélica” ao tratar uma concepção que faz referência a um arcabouço teórico evolucionista – que certamente não é o de Aristóteles?

²⁴⁰ IR, p. 68; PV, p. 133.

²⁴¹ IR, p. 68; PV, p. 134.

²⁴² Numa entrevista a Harvey Scodel, Jonas aponta sua principal reserva a Spinoza: “pode-se mostrar que a real descrição que Spinoza dá do que acontece está sempre em termos corporais. E a mente não é mais do que uma reflexão do que acontece no corpo. Eles [corpo e mente] não têm *status* igual na explanação das coisas” (SCODEL, Harvey. An Interview with Professor Hans Jonas. **Social Research** 70, n° 2, Summer 2003, p. 339-68 [p.353]).

²⁴³ Aos argumentos que defende o epifenomenalismo, como a primazia da matéria, a completude da determinação física, a redundância do propósito subjetivo (“as if”), Jonas levanta uma crítica tanto interna ao conceito de “epifenomenalismo”, como às conseqüências do mesmo. Quanto à crítica interna do conceito, Jonas destaca *três enigmas*: *primeiro*, a criação da alma do nada; *segundo*, a consideração do psíquico como um efeito físico não efetivo, pois enquanto vindo do nada a consciência é nada. Mas, no entanto, ela existe, e o seu aparecimento adiciona algo a composição da realidade, mas não atua ou sequer influencia em qualquer evento; e *terceiro*, o que seria uma enigma metafísico: existência de um “engano em si mesmo”, a consciência; pura ilusão, uma miragem, o que daria um caráter absurdo à natureza (Cf. JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität...*, op. Cit.).

²⁴⁴ Para a distinção que Jonas faz entre materialismo e monismo cf. PL, V, *Appendix*, p. 127-134; OF, VII, *Anhang*, p. 187-197.

²⁴⁵ IR, 69; PV, p. 135.

A resposta a esta questão caminha na direção da primeira possibilidade que ressaltávamos acima: pensar o aspecto subjetivo nos níveis mais elementares da vida orgânica – é em resposta a este desafio, inclusive, que encontramos a retomada da teleologia em Jonas. A hipótese que Jonas tem em vista é a de que “mesmo em suas formas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico”²⁴⁶. Ora, o pensamento antigo só se vale da primeira parte dessa afirmação; e a modernidade só reconhece a segunda parte. Assim, Jonas pretende saltar acima da *querelle des anciens et des modernes*. E a sua tese central está orientada por uma recusa radical da idéia de que o “grandioso panorama da vida” que avança sempre em direção a “formas cada vez mais ousadas e sutis, nada mais é do que um processo ‘cego’”²⁴⁷. Para Jonas, a substância física deveria ser pensada antes como dotada, em sua natureza, de uma potencialidade primordial. Mas ressalta ele: “que uma tal revisão [do modelo convencional da realidade] não precisa significar retorno algum a Aristóteles pode ser visto no exemplo de Whitehead”²⁴⁸. Com essa declaração, pode parecer ainda mais estranho o recurso a algo “aristotélico” como “solução” para o emergentismo que ora indicávamos, visto que Jonas não almeja nenhum “retorno a Aristóteles”. Mas não obstante, se estivermos atentos, exatamente aí se encontra também a explicação, pois o que Jonas sugere quando afirma que o emergentismo seja contraditório porque lhe falta uma ontologia “aristotélica”, não é outra coisa senão pontuar a necessidade da idéia de um finalismo para poder explicar o próprio “salto evolutivo”. Isso explica, portanto, porque Jonas ora destacava as aspas ao falar em ontologia “aristotélica”: trata-se agora de pensar o finalismo na origem e desenvolvimento da multiplicidade da vida. Aqui, o que salta aos olhos é que ainda que em Aristóteles a prefiguração do espiritual seja afirmada no orgânico, a relação genética entre as várias camadas do ser, enquanto vida, não recebe tratamento. A questão é que “Aristóteles – observa Jonas – percebeu esta hierarquia a partir da vida orgânica por ele encontrada, sem que para isso tivesse necessidade da idéia da evolução”²⁴⁹. E aí a questão ainda permanece: qual a relação genética entre os

²⁴⁶ PL, *Introduction*, p. 1; OF, *Einleitung*, p. 11.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ PL, *Introduction*, p. 2; OF, *Einleitung*, p. 12.

²⁴⁹ *Ibid.* Aqui, de fato, podemos mesmo dizer que Aristóteles não apenas não se vale de uma tal idéia de evolução, mas mesmo a rejeita em sua Física (Cf. *Phys.*, 198b 25-32 [ARISTÓTELES. **Physique** (tome I e II). 2^a ed., Trad. Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1952]). Ali Aristóteles oferece uma descrição que muito se aproxima do princípio de seleção natural, adiantando o que seria assim uma suposta antecipação da teoria evolucionista. E tal antecipação é relacionada a Empédocles, a quem Aristóteles faz referência criticamente.

vários graus da vida? Pois como vimos, por um lado, o dualismo destacou a heterogeneidade da subjetividade enquanto fenômeno, e por outro lado, o evolucionismo obrigou a pensar o homem como não mais arrancado de sua origem natural. Como se pode perceber, isso pontua o problema da origem da subjetividade, e sua relação com as outras formas de vida.

Aquilo então que o emergentismo pensava ser um “salto” deve ser entendido como uma continuação, e o que se pensava ser “novo” – uma nova camada, a subjetividade (consciência) – deve ser entendido apenas “como a atualização, como ‘telos’, como cumprimento de um movimento orientado para aquele ponto”²⁵⁰. Portanto, para que a teoria emergentista se torne válida há que se lançar mão do princípio de continuidade – substantiva, e não formal –; continuidade não como entendida hoje, que pensa que o inferior ensina sobre o superior²⁵¹, mas “de modo que deveríamos deixarmo-nos *instruir pelo que é mais elevado e mais rico a respeito de tudo o que é inferior*”²⁵².

Eis o princípio jonasiano: “a Realidade (*Reality*), ou natureza, é una e presta testemunho de si naquilo que *permite* emergir de si”²⁵³. Ao contrário do que nos diz a metafísica subjacente à ciência – em seu distrito próprio: o materialismo –, o que Jonas percebe como algo patente ao Ser em sua univocidade é o fato deste ter que apresentar desde a sua camada inferior – a matéria – algo que de alguma forma reflita esta qualidade superior – a subjetividade –, isto é, ela deve apresentar finalidade, porque seria contraditório afirmar que a subjetividade, que claramente demonstra fins, tenha emergido de algo que não tem fins. No entanto, se já na matéria pode se falar de fins, certamente não se trata de um fim subjetivo, ou mental, propriamente. Para Jonas seria mesmo “o cúmulo do ridículo afirmar a imanência de fim ou de objetivo no órgão digestivo, nas células do corpo, nos organismos primitivos ou mesmo no processo evolutivo, caso sob essa expressão se incluísse uma mentalidade de qualquer tipo”²⁵⁴. Ele se refere antes a uma “gradação infinita” dessa expressão da “subjetividade”, e isto a um tal ponto que a referência a um sujeito individual desaparece progressivamente até

²⁵⁰ IR, p. 69; PV, p. 135.

²⁵¹ Jonas mostra que isto que seria uma “completa inversão da concepção mais velha da superioridade do princípio originador sobre seus efeitos” (PL, II, p. 40; OF, III, p. 63) é uma idéia tipicamente moderna, resultado de sua própria cosmologia.

²⁵² IR, p. 69; PV, p. 135-36.

²⁵³ IR, p. 69; PV, p. 136.

²⁵⁴ IR, p. 72; PV, p. 141.

não poderemos realmente nos referir a um sujeito. Mas que não exista um sujeito não quer dizer que não exista tendência e finalidade.

O que se precisa entender é que Jonas distingue “psique” e “ipseidade”, pois para ele a primeira encontra expressão em qualquer forma de impulso como tal, e a outra se refere ela sim à esfera propriamente da individualidade, onde então já se pode falar de um sujeito. O resultado desta distinção seria o seguinte: a subjetividade (o aspecto “psíquico”), de fato, se estenderia por todas as camadas do Ser. Só que num primeiro nível tratar-se-ia de uma subjetividade sem sujeito – uma espécie de “disseminação de uma interioridade germinal através de incontáveis elementos individuais”²⁵⁵; depois, uma subjetividade cujo elemento se apresenta ainda de modo não consciente, onde já se poderia falar de ipseidade propriamente; e só num último nível encontraríamos então a subjetividade de um sujeito consciente.

Mas se é assim, pode entender-se que na verdade tudo é apenas o desdobramento, o processo, de uma substância espiritual – como em Hegel? Certamente não. É preciso salientar que para Jonas “o panteísmo não é um complemento necessário do panpsiquismo”²⁵⁶, quer isto dizer, a filosofia da natureza que Jonas sustenta concebe a subjetividade (ipseidade) para os seres orgânicos apenas, o que de modo algum acontece com Hegel, para quem todo o ser é a realização do espírito (subjetividade) absoluto, ou nas palavras de Jonas, “um sujeito total inconsciente [metafísico]”²⁵⁷. É por esta diferença também que não se pode atribuir a Jonas, como o faz Frogneux, a marca de uma “virada idealista”²⁵⁸.

Como comprovação da imanência do fim ou objetivo para além da subjetividade (ipseidade) o argumento de Jonas se estabelece ao afirmar que “ao gerar a vida, a natureza manifesta pelo menos *um* determinado fim, exatamente a própria vida”²⁵⁹. E em outro texto ele ainda explicita isto no âmbito até mesmo da cosmogonia:

“desde que a vida, tendo interioridade, interesse e finalidade, veio da substância material do universo, não lhe pode ser estranha, em sua essência, tais qualidades; e se, em sua essência, algo não lhe pode ser estranha, então (aqui o argumento torna-se cosmogônico) também não lhe pode ser estranho ao seu começo: assim, na matéria em formação no “Big Bang” já deve ter estado presente a possibilidade da subjetividade – a dimensão interior em

²⁵⁵ IR, p. 73; PV, p. 142.

²⁵⁶ Ibid. Em outro lugar Jonas confirma isto: “mesmo o panpsiquismo, a que estes dados oferecem alguma sustentação, não é ainda teologia” (MGS, p. 36-37).

²⁵⁷ IR, p. 73; PV, p. 142.

²⁵⁸ FROGNEUX, N. *Hans Jonas ou la vie dans...*, p. 317.

²⁵⁹ IR, p. 73; PV, p. 142.

latência, que esperou sua oportunidade externa no cosmos para manifestar-se”²⁶⁰.

O monismo integral de Jonas, então, acaba por se revelar e se definir como um pansiquismo. Trata-se, de fato, como bem destaca L. Vogel, de “uma síntese de Aristóteles, Hegel e Darwin”²⁶¹. E a resposta que Jonas oferece é pensar a idéia de evolução a partir de uma ontologia “aristotélica”. Então, primeiro ele certamente enriquece a hierarquia dos seres com a idéia de evolução – não-darwinista, claro –, o que acaba por oferecer o entrelaçamento entre teleologia e hierarquia. E depois simplesmente aplica o princípio finalista que recebe de Aristóteles à própria compreensão do ser como *vir-a-ser*²⁶². Jonas diz que hoje temos uma verdadeira assimilação filosófica das doutrinas evolucionistas; prova disso seria o fato de que “todas as revisões atuais da ontologia tradicional... partem de maneira quase axiomática da concepção do ser como um *vir-a-ser* (*becoming/Werdens*), no fenômeno da evolução cósmica”²⁶³. Isso também explica, inclusive, o “porquê” Jonas não vê a necessidade de um retorno propriamente à Aristóteles, e sua aproximação com Whitehead, pois com este último Jonas pensa o universo como um avançar em contínua novidade criadora²⁶⁴.

O monismo integral restaura, portanto, a teleologia no seio do ser como um todo. Agora, uma vez restaurada, a teleologia – que com a idéia de evolução já apresenta uma roupagem totalmente nova – é chamada não só a afirmar a imanência de fins no ser, mas em última instância tem uma função propriamente ética²⁶⁵. E. Berti pensa mesmo que “a única base na qual essa nova ética [de Jonas] pode fundar-se é a existência de um

²⁶⁰ MGS, p. 36-37.

²⁶¹ VOGEL, L. *Hans Jonas' Exodus...*, p. 12.

²⁶² Além disso, em Jonas, o finalismo não pensa o ser como acabado e não-histórico, como em Aristóteles, pois isso não permite pensar o risco do fim da humanidade, possibilidade esta que, aos olhos de Jonas, o poder tecnológico atual do homem escancara de um tal modo que já não pode ser negado. Eis aí a razão de, para além de Aristóteles – que estaria mesmo refutado –, Jonas defender a concepção de um ser inacabado, indeterminado, e que por tanto está sob a tutela e responsabilidade do ser humano. Jonas confirma isto claramente: “*esta teleologia [de Aristóteles] representa a atualização eternamente repetida dos diversos programas do ser acabado. Mas o universo moderno, e em particular o marxista, está por princípio inacabado. Não só os indivíduos são mutáveis, também o são as espécies e o é inclusive o Todo, e sua potencialidade é uma potencialidade aberta ao novo, ao que jamais foi*” (PV, p. 377). Aqui, utilizamos apenas o original alemão pelo fato de que na versão inglesa de Jonas este trecho é simplesmente eliminado do texto. As razões são impossíveis de se especificar, porque Jonas nada declara a respeito de tais alterações.

²⁶³ PL, II, 58; OF, III, p. 85.

²⁶⁴ Não obstante, em muitos aspectos decisivos, Jonas se afasta também de Whitehead. Cf. PL, III, *Appendix*, p. 95-96; OF, V, *Anhang 2*, p. 148-150.

²⁶⁵ Então, ainda que se utilize da idéia original aristotélica de um finalismo da natureza, a ética jonasiana não se trata de uma ética propriamente teleológica, mas que antes extrai conseqüências éticas de uma ontologia teleológica.

finalismo na natureza”²⁶⁶, tal como em Aristóteles. Mas, como bem percebeu Volpi, há que se dizer também, complementarmente, que Jonas “não trata certamente da filosofia prática, mas antes de certas intuições metafísicas, notadamente da idéia de um finalismo do ser, de uma estrutura teleológica do cosmos na qual o agir humano pode estar inserido e orientado”²⁶⁷. A reabilitação da ontologia e da teleologia do ser teria para Jonas, portanto, o sentido de fundar o imperativo da responsabilidade. Como então a teleologia, no seio da ontologia, pode em última instância fundar a ética?

Primeiro há que se dizer que essa nova concepção do ser lança mão agora do que G. Hottois designa por “neo-finalismo”, isto é, pensa o finalismo, agora, no interior da evolução. E para Hottois “a função desse neo-finalismo [de Jonas] é, em última análise, proibir que o homem ‘toque’ o homem”, pois “a humanidade foi ‘valorizada’ pela natureza na evolução”²⁶⁸. Quer isto dizer que a teleologia jonasiana visa mais especificamente responder sobre o bem que é a humanidade, que seria mesmo o fundamento da ética. Agora o finalismo é intrínseco não só aos seres individuais, mas ao próprio desenvolvimento evolutivo do Ser.

O encadeamento argumentativo leva da demonstração do valor do ser até o valor absoluto desse ente específico que é o homem. E o que se desenha é o soerguimento de três axiomas justapostos um ao outro, que devem ser perfeitamente ligados para que o encadeamento argumentativo da fundamentação que Jonas realiza alcance seu objetivo. Estes três axiomas são: “o ser vale mais que o não-ser”; “a vida diz sim a vida”; e “a idéia de humanidade exige ser realizada”. De modo breve o encadeamento argumentativo é o seguinte: o fenômeno da vida é pensado a partir do princípio do metabolismo, que é caracterizado pelo esforço irreduzível do ser frente ao não-ser. O organismo metabolizante, como ser vivo, vive numa luta incessante contra o seu avesso: a morte. E é assim que a vida se afirma sempre como um fim em si mesmo. Ora, ao estabelecer que a vida diz sim a si mesma, Jonas não faz outra coisa senão confirmar o argumento lógico, pois tudo o que se diz é: viver é mais valoroso do que não viver, tal como ser vale mais que não-ser, o que se poderia dizer de um modo único assim: existir vale mais que não existir – valor que estava garantido de certo modo pelo próprio vir-a-ser de tudo o que é. Mas note-se que o valor da vida não se encontra num princípio de

²⁶⁶ BERTI, E. *Il Neo-aristotelismo di Hans Jonas*, p. 228; e BERTI, E. *Aristóteles no século XX*, p. 276.

²⁶⁷ VOLPI, Franco. « Le Paradigme Perdu »: l'éthique contemporaine face à la technique. HOTTOIS, G. (Éd.). **Aux Fondements de la Ethique**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 163-179 [p. 169].

²⁶⁸ HOTTOIS, G. *Une analyse critique du néo-finalisme...*, p. 19.

auto-conservação pura e simplesmente. Para Jonas, “o próprio padrão da sobrevivência é insuficiente para se avaliar a vida. Se o que importasse fosse unicamente a duração, a vida nem sequer deveria haver começado. Ela é essencialmente existência precária e transitória, uma aventura na mortalidade... A questão aqui não é a duração como tal, mas sim a ‘duração de que?’”²⁶⁹. Isso quer dizer que em última instância o que se reclama é o elemento qualitativo do que sendo vida deve ser conservado. É nesse sentido que pode Jonas dizer, ao comentar a não possibilidade do julgamento moral face ao “suicídio estóico” e o “auto-sacrifício”, que “para ambos os casos continua o dito de que ‘a vida não é o mais elevado dos bens’ (Friedrich Schiller)”²⁷⁰. E isso pelo simples motivo de que é a idéia de humanidade que enquanto *telos* do ser, e sendo a *sua maior qualidade*, é também o seu bem mais elevado – isso que Jonas designa como uma “intensificação qualitativa da valiosidade do *Ser como um todo*”²⁷¹. Daí a confirmação do imperativo: “que haja homens no futuro”. Não é sem motivo que Hottois perceba que em Jonas “a fenomenologia da natureza em evolução nos coloca face à humanidade como diante do fim e do valor superior da natureza”²⁷². Isto, inclusive, também o compreende Donnelley ao indicar que “a responsabilidade moral, em potencialidade e atualidade, cujo abrigo é o seres humanos e está no ser homem, é para Jonas o supremo bem-em-si”²⁷³.

Então, ainda que a teleologia tenha o papel de apresentar uma gradação dos diversos entes, mostrando o que lhes é próprio, pensando o ser como dotado de um finalismo intrínseco, o que, inclusive, auxilia na desmontagem da interdição de Hume, já que permite demonstrar a relação entre fins, bens, ser, e valor; no que toca a ética, a teleologia, para Jonas, ergue um bem-em-si que é o próprio ser – como já vimos na secção anterior –, e que – agora podemos dizer – se expressa em última instância em seu *telos*: o homem. O homem é o *telos* no seio do próprio ser, o que faz dele um valor absoluto.

É certo que a idéia do homem como fim da evolução Jonas não a explicita diretamente em *Das Prinzip Verantwortung*, ainda que fale, como já vimos, em um enriquecimento e maximização do ser-fim – o homem sendo o ser-fim último. No

²⁶⁹ PL, IV, p. 106; OF, VI, p. 162.

²⁷⁰ IR, p. 46-47.

²⁷¹ ZOG, p. 106.

²⁷² HOTTOIS, G. *Une analyse critique du néo-finalisme...*, p. 27.

²⁷³ DONNELLEY, S. *Natural Responsibilities...*, p. 41

entanto, o germe da idéia, em sua intenção, Jonas já a explicitava de maneira programática no epílogo de *The Phenomenon of Life*:

“da direção imanente de sua evolução total pode ser extraído uma destinação do ser humano segundo a qual, a pessoa, no ato da auto-realização, realizaria ao mesmo tempo um interesse da substância original. A partir daí resultaria um princípio da ética que em última análise não estaria fundado nem na autonomia do eu nem nas necessidades da comunidade, mas em uma atribuição objetiva por parte da natureza das coisas (o que a teologia costumava denominar de *ordo creationis*)”²⁷⁴.

Haveria, portanto, no interior da evolução total da substância original um *interesse* que tem como orientação o ser humano – sua auto-realização. O interesse da substância original seria o homem, ou em bom tom: o homem seria o fim da evolução da substância original. Esta mesma idéia, sob uma perspectiva diferente – o idealismo objetivo formulado por V. Hösle –, também a encontramos, por exemplo, em D. Wandischneider. Para ele, há uma direção vertical – uma tendência – no desenvolvimento evolutivo, ao que poderíamos mesmo concluir que a “evolução natural tem um fim, e que este fim é o próprio homem”²⁷⁵. Em suma, o Ser apresenta uma finalidade – o homem – que orienta o seu próprio valor. A humanidade seria como que o sentido final e valor absoluto da interpelação do Ser. O ser interpela o dever-ser da humanidade como *telos* no vir-a-ser *do* e *no* próprio ser.

No entanto, aqui aparece uma questão. Hottois critica Jonas por absolutizar e tornar mesmo transcendente o valor da humanidade no processo evolutivo. Para Hottois, “Jonas quer conjurar pelo finalismo que decreta que, depois de sua aparição, a humanidade é plena e perfeita em sua essência e imagem”²⁷⁶. Mas há dois problemas na afirmação de Hottois. Ele dá a entender que o homem é um fim *necessário* na evolução – por isto diz que a representação que Jonas elabora da *Physis* não se afasta de Aristóteles; e que para Jonas a essência do homem tal como se nos apresenta seja perfeita e não está aberta à sua própria liberdade – isto que apagaria “a sombra da inessência [*inessence*] da humanidade”.

Mas primeiro: como já vimos não há necessidade no processo do vir-a-ser; Jonas se afasta radicalmente neste ponto de Aristóteles, Leibniz, Hegel, Spinoza, e mesmo de Whitehead. Há antes no Ser uma tendência que aproveita a ocasião (*occasion*) ou

²⁷⁴ PL, *Epilogue*, p. 283; OF, *Epilog*, p. 341.

²⁷⁵ WANDISCHNEIDER, Dieter. On the Problem of Direction and Goal in Biological Evolution. In: HÖSLE, V. & ILLIES, Christian. **Darwinism and Philosophy**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, p. 196-215 [p. 205].

²⁷⁶ HOTTOIS, G. *Une analyse critique du néo-finalisme...*, p. 30.

oportunidade (oportunity/*Gelegenheit*)²⁷⁷ de sua possibilidade para se realizar. O desejo se apropria de um ensejo para se realizar. Dessa idéia pode-se dizer que há, por exemplo, uma tendência (disposição) para a existência humana, não necessariamente uma orientação para o homem. Mas ainda assim o homem seria fim. Se não “o” fim, pelo menos um fim, e não um fim qualquer, mas um fim último, i. é, a possibilidade última na *evolução natural* da qual o ser poderia se aproveitar para se realizar de maneira mais plena.

Já quanto ao segundo ponto, que a essência humana possa ser modificada, uma vez que é liberdade e abertura, isto é justamente o que pensa Jonas. Mas a questão é: o que o homem fará de si mesmo – por exemplo, com a manipulação genética – seria resultado e fim da evolução natural? É diferente falar-se em evolução natural e evolução artificial – ou cultural, como o quer Wandischneider. Em termos de uma pura evolução natural, os fatores contingentes, como o explicitam a teoria sintética ou neodarwinismo, mesmo a mutação, a migração e oscilação, gênicas, enquanto naturais por si mesmas, não poderiam alterar a imagem de homem de modo total. Já uma manipulação artificial do DNA – isto que será um desenvolvimento artificial do homem – bem o poderia²⁷⁸, mas aí o resultado – por exemplo, o advento do “super-homem”, seja lá o que possa ser isto – já não seria um fim imanente do Ser, fruto da evolução natural. Assim, se há de vir o “super-homem”, este teria de desenvolver-se – evoluir – de seres inferiores ao homem, o que não me parece ser algo provável. Aí a questão se tornaria apenas saber se uma evolução artificial (cultural) não é ela também natural.

Mas mesmo frente a estas questões Jonas nos atenta para o que ele entende ser a justificação do valor do homem pelo valor da evolução. Jonas fala mesmo da “essência sacrossanta do sujeito da evolução”²⁷⁹, e o que ele evidencia com isto seria o fato de que aqueles que cedem ao anseio utópico de re-criarem o homem negam a si mesmos e a evolução natural anterior que os fez possível. Nas palavras de Jonas: “ou eles desprezam tal evolução quando se dispõem a rejeitar os seus resultados, considerados insatisfatórios, mas desqualificando-se eles próprios para uma tal tarefa de

²⁷⁷ Ocasão ou oportunidade – que também podemos usar como ensejo – é de fato um conceito para Jonas (Cf. IR, p. 74 [p. 274n]; PV, p. 143[p. 397n]; e MGS, p. 22).

²⁷⁸ É salutar lembrar que Jonas destaca que a evolução natural é lenta e gradual, enquanto a evolução artificial é rápida.

²⁷⁹ IR, p. 33; PV, p. 73.

aperfeiçoamento, pois eles também são parte desse resultado, ou afirmam sua qualidade, sancionando então o seu pressuposto”²⁸⁰.

Com esta última afirmação podemos resumir sem medo as conclusões de Jonas sobre o enigma da subjetividade. E o que elas nos apresentam é uma interpretação abrangente do Ser, que agora deve ser pensado como uno, como uma totalidade psicofísica, que se desenrola num processo de constante vir-a-ser em que o homem aparece como um fim último, sendo por isso o valor absoluto, uma vez que sua existência responde pela maior adequação – e maximização – do Ser aos seus fins imanescentes.

Mas, se com a demonstração de fins imanescentes no ser chegamos ao ponto em que encontramos como *telos* da criação – do ser – o homem, o que falaria de seu verdadeiro dever-ser no futuro, ainda não está totalmente elucidado o fundamento último da ética – isto é, o Bem humano –, pois a questão chave da ética – dizíamos no início de nosso trabalho – não é apenas aquela do dever-ser da existência da humanidade, mas, sobretudo, é a imagem de homem que se estabelece como fundamento. Trata-se, portanto, de responder à questão: “o que é o homem?”. É só aí, finalmente, que encontraremos o fundamento da ética. É o que devemos fazer agora.

2.3 – O *Eidos* Humano: o Princípio Imperativo da Responsabilidade

Entremos então no “olho do furacão”, onde aquilo com o que nos deparamos não é senão a questão basilar da antropologia filosófica – e também da ética do futuro –: “o que é o homem?”. De início, há que se dizer que Jonas, no seu ensaio *Toward an Ontological Grounding of an Ethics for the Future* (1985), destaca duas fontes para o conhecimento do Bem humano – i. é, o *eidos* humano: a história e a metafísica (do homem). Assim, é ao nos debruçarmos sobre cada uma delas que encontraremos, por fim, o princípio jonasiano para a fundamentação metafísica da ética.

Quanto à história Jonas afirma primeiro que ela “nos ensina o que o homem pode ser – o conjunto de suas possibilidades, daqueles aspectos a serem-lhe preservados e extirpados”²⁸¹. Uma explicação desta primeira assertiva pode ser alcançada com alguns apontamentos que encontramos no ensaio *Change and Permanence* (1970). Este ensaio, entretanto, não se quer uma antropologia filosófica, mas antes se caracteriza

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ ZOG, p. 105.

como um esboço de filosofia da linguagem. Não obstante, muitos das observações feitas ali permitem tirar conclusões salutares para a própria antropologia filosófica, pois como o próprio Jonas destaca “a questão concernente a uma ‘essência’ do homem... é inseparável da questão da compreensão inter-humana como tal”²⁸² – em específico, aquela que se dá no plano da história. O que faz Jonas então é buscar a partir dos fatos reais aquilo que já compreendemos em todos nossos encontros com a história e a pré-história e daí destacar o que encontramos como produções humanas no decorrer das épocas – e dos lugares também. E o que Jonas encontra como produtos humanos são: o instrumento, a imagem e a sepultura. Não cabe aqui explicitar como cada um deles se constitui como produto humano – e como sabemos que eles o são –, pois isto já é assunto da antropologia filosófica (da metafísica do homem) propriamente, como, inclusive, veremos mais à frente. Por hora basta-nos indicar que respectivamente a cada um desses produtos encontramos como desenvolvimentos a tecnologia e a física, a arte, e a metafísica. Estes seriam como que a continuação – e mesmo finalização – dos três primeiros. Mas de tudo isso, o que precisa ser ressaltado é o fato de que:

“a física, a arte e a metafísica, pressagiadas desde os primórdios pelo instrumento, pela imagem, e pela sepultura, são aqui mencionadas – explicita Jonas – menos pelos eventuais produtos conhecidos por estes nomes, que podem ou não emergir nas contingências da história, do que por suas dimensões originais indicativas da relação do homem com o mundo, cada uma com seu próprio horizonte de possibilidade”²⁸³.

Os desdobramentos (tecnologia/física, arte e metafísica) dos produtos humanos, então, seriam, na verdade, dimensões particulares dos homens. E essas dimensões são, por sua vez, cada uma, um horizonte de possibilidade – ou potencialidade – do humano. Mas “possibilidade, claro, não garante atualidade – destaca ainda Jonas”²⁸⁴, o que quer dizer que a “tríade de horizontes” não aponta para a existência *necessária* de seus presságios em todos os grupos humanos de todas as épocas – as passadas, a presente, e mesmo as futuras. Elas são apenas “contingências da história”. Assim, o que os dados da história mostram é um catálogo das potencialidades humanas, seu poder-ser. Sua

²⁸² JONAS, Hans. Change and Permanence: On the Possibility of Understanding History. **Social Research**, 38, 1971, n° 3, p. 498-528 [p. 515].

²⁸³ JONAS, H. *Change and Permanence...*, p. 518 ; este trecho aparece ligeiramente alterado em outro texto de Jonas : “A física, a arte, e a metafísica, pressagiados em tempos primitivos pelo instrumento, pela imagem, e pela sepultura, não foram afirmados aqui como já existindo ou como desenvolvimentos que devem ocorrer universalmente, mas como dimensões originais da relação humana com mundo, cujo horizonte em expansão as inclui como *potencialidades* em seus desígnios longínquos” (JONAS, H. *Tool, Image, and Grave...*, p. 85).

²⁸⁴ JONAS, H. *Change and Permanence...*, p. 518; este trecho também aparece ligeiramente alterado em outro texto de Jonas (Cf. JONAS, H. *Tool, Image, and Grave...*, p. 85).

essência aqui já não é mais pensada como aquilo que *necessariamente* dá forma ao seu ser, mas antes aquilo que fala de suas possibilidades, ou potencialidades. “Essência” seria, portanto, potencialidade. A história ensina então que a essência do homem não é o que ele necessariamente é, mas o que ele pode ser.

Mas há algo mais que a história nos ensina: que “por toda a parte do curso de sua história, o ‘homem’ já se mostrou – em suas alturas e baixezas, em sua grandeza e miséria, no sublime e no ridículo”²⁸⁵. Então, se a primeira lição que a história nos oferece é a de que a essência humana não pode tomar uma aparência supra-temporal, ela também nos ensina que a essência não é algo puramente historial. Jonas aceita a poderosa mensagem nietzscheana do homem como “animal não-fixado e a abertura do vir-a-ser” – enfim, de uma “natureza humana não-natural” –, mas pensa que ainda que na história encontremos várias diferenças entre os homens, é impossível que se considere que o homem de hoje não tenha nada a ver com o homem do passado. Em *The Burden and Blessing of Mortality* (1991) Jonas fala, por exemplo, de sua dificuldade em compreender a música de nosso tempo²⁸⁶. Ali ele está certamente afirmando o valor do renascimento da humanidade – da natalidade –, mas fica claro que apesar da diferença entre o passado e o futuro permanece um elemento essencial da humanidade que faz com que a natalidade seja ainda um elo entre a humanidade – a passada e a futura. A evidência que Jonas não pode negar é o fato de que “um inalienável parentesco une as crianças do homem através das maiores distâncias da história e das grandes diversidades de cultura”²⁸⁷. Jonas diz mesmo que “com cada criança recém-nascida a humanidade recomeça”²⁸⁸. Assim, a natalidade, isto que nos impele a não esquecer “o papel que a comunidade natural das espécies, i. é, a base orgânica compartilhada, exerce na compreensão de homem para homem”²⁸⁹, indica que “a própria história não menos que a historiografia só é possível em conjunção com um elemento trans-histórico. Negar o trans-histórico é negar o histórico também”²⁹⁰. E isto é assim porque:

²⁸⁵ ZOG, p. 105.

²⁸⁶ Cf. JONAS, H. *The Burden and Blessing of Mortality*. In: JONAS, H. **Mortality and Morality**: a search for good after Auschwitz. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 87-98 [p. 98].

²⁸⁷ JONAS, H. *Change and Permanence...*, p. 505.

²⁸⁸ IR, p. 134; PV, p. 241. Para uma maior apreciação da importância do conceito de natalidade em Jonas, e sua relação com H. Arendt, cf. GREISCH, J. *L’amour du monde et le principe responsabilité. Autrement - Séries Morales*, 14, 1994, p. 72-93 [em especial 82-89].

²⁸⁹ JONAS, H. *Change and Permanence...*, p. 510.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 505.

“a busca da essência do ser humano tem que ser encaminhada através dos encontros do ser humano com o ser. Estes encontros não apenas fazem aparecer a essência do ser humano, mas na verdade eles a constroem, porque neles ela se decide em cada momento. A própria capacidade do encontro é a essência básica do ser humano: esta é, portanto, a liberdade, e seu lugar, a história, que por sua vez só é possível através daquela essência básica trans-histórica do sujeito”²⁹¹.

Em seus encontros com o ser, a essência humana encontra o seu lugar de realização: a história. E sua essência se mostra como aquilo que na história é propriamente trans-histórico. Para Jonas, então, “a possibilidade da história, colocada no ser humano – precisamente a sua liberdade –, não é ela mesma histórica, e sim ontológica; e uma vez descoberta, ela mesma passa a ser o fato central na evidência de onde toda ontologia se alimenta”²⁹².

Aqui presenciamos o encontro da história com a metafísica (entendida aqui como ontologia). Mas antes de então cedermos à passagem da história à metafísica, ressaltemos ainda uma última observação de fonte histórica: que “todas as teorias de um ‘autêntico’ e ‘verdadeiro’ homem que estejamos a esperar ou criar ou tornar possível ou mesmo forçarmos a existir são sonhos escatológicos de uma natureza política e antropológica que pode apenas nos conduzir ao desastre”²⁹³. A história seria, para Jonas, a base para a crítica ao utopismo tecnológico. Estas esperanças utópicas de imortalidade, de uma vida social totalmente regulada, e de melhoramentos do sujeito humano, como toda utopia – seja ela baconiana, marxista, etc. –, não são só uma ameaça, mas também uma má compreensão do mundo, do homem. Como bem coloca Dupas, para Jonas “o homem total da história, o homem autêntico, sempre terá seus altos e baixos, sua grandeza e sua miséria. Não se trata, pois, de descartar a realidade para só ver o homem dos tempos futuros. A ambigüidade é parte do sujeito e constitutiva dele”²⁹⁴. Frente ao desamparo, o marxismo vislumbra a sociedade sem classes; a psicanálise propõe a análise; Nietzsche, a virtude (coragem) do *Übermensch*, que na fantasia de Sloterdijk deve ser produzido em laboratório²⁹⁵. Mas em Jonas, o propósito não deve ser gerir o desamparo, mas antes assumir o desamparo no

²⁹¹ OF, *Überleitung*, p. 263 [Esta passagem não se encontra em PL].

²⁹² Ibid.

²⁹³ ZOG, p. 105.

²⁹⁴ DUPAS, Gilberto. A Busca de uma Ética para os Novos Tempos. In: **Ética e Poder na Sociedade da Informação**: de como a autonomia das novas tecnologias obriga a rever o mito do progresso. (2ª ed. rev. e amp.). São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 69-89 [p. 82].

²⁹⁵ Cf. SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o Parque Humano**: uma resposta a carta de Heidegger sobre o humanismo. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. Este texto, inclusive, deu ensejo a uma polêmica que ficou conhecida como o “debate Sloterdijk-Habermas”.

engajamento da responsabilidade do homem frente à vida, o que implicaria não se ater à mudança total do mal da vida, mas de afirmar a vida em sua plenitude – em toda sua forma mortal. Eis porque para Jonas “todos estes sonhos utópicos devem ser contrapostos pelo fato de que ‘o homem’ sempre esteve presente com tudo que nele deveria ser evitado e tudo o que não pode ser suplantado”²⁹⁶. Enfim, a idéia de um *eidos* humano é, portanto, uma contra-utopia. E se o é, não seria por outro motivo senão o de afirmar que a essência do homem, que não é de tipo fixo e rígido, aponta para algo que é digno no homem, isto é, “*que existe alguma coisa digna a seu respeito e que nossa existência é digna de um futuro – de uma chance sempre nova de desenvolver nossa potencialidade para o Bem*”²⁹⁷.

Com essa última observação retornamos mais uma vez ao limite em que a história se encontra com a metafísica, pois falar em “nossa *potencialidade para o Bem*”, é já uma afirmação metafísica – e de certo modo é também adiantar a resposta para a questão fundamental da antropologia filosófica, como veremos. Mas, como dizíamos no início desta secção, é a própria metafísica que se configura como a segunda fonte do Bem humano – ou o *eidos* humano. E é a ela que precisamos ouvir agora, pois, para Jonas, é mesmo “a metafísica, que, em última instância, com seu conhecimento da existência, diferentemente *ontológico*, e não fenomenológico, nos instrui sobre o fundamento do que é verdadeiramente humano e do que é o *dever-ser* do homem”²⁹⁸, ou o que o mesmo: a antropologia filosófica “é uma parte integrante de toda ontologia digna de nome, ou digamos isto diretamente, de todo ensinamento da natureza como ela realmente é, não como ela tem sido expurgada para os propósitos da ciência natural”²⁹⁹.

E aquilo que Jonas chama de “modesto início” para uma antropologia filosófica seria considerar que “o homem é o único ser conhecido por nós que *pode* assumir responsabilidade”³⁰⁰. Este “pode” é mais do que “um simples fato empírico”; é, de fato, “uma característica distintiva e decisiva da existência humana”. E é isto que faz deste “fato um princípio básico da antropologia filosófica, quer dizer, da ontologia do ser ‘Homem’, e com ele já um princípio da metafísica – mas somente da metafísica do homem”³⁰¹. Mas esta resposta só será completa se entendermos *porque* o homem pode

²⁹⁶ ZOG, p. 105.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ ZOG, p. 105.

²⁹⁹ MGS, p. 31

³⁰⁰ ZOG, p. 101; 105.

³⁰¹ ZOG, p. 106.

assumir responsabilidade e *o que significa* poder – ou *como* pode – assumir responsabilidade.

A razão pela qual o homem pode assumir responsabilidade se encontra na seguinte assertiva: “responsabilidade... é complementar a *liberdade*”³⁰². Quer isto dizer que o homem pode assumir responsabilidade porque é livre. Mas mesmo isto é insuficiente para uma resposta, pois para Jonas “o *metabolismo*, o substrato básico de toda existência orgânica, já manifesta liberdade – de fato... ele é a primeira forma que a liberdade toma”³⁰³, de modo que liberdade não designa uma potencialidade do espírito ou aspecto mental apenas, mas “deve designar uma modalidade objetivamente discernível do ser, isto é uma maneira de existir que tipifica o domínio orgânico em si e esta extensão é comum a todos os membros (mas não para não membros) da classe ‘organismo’”³⁰⁴. Assim entendido, o conceito de *liberdade* serve mesmo, para Jonas, como “um fio de Ariadne”³⁰⁵ para a interpretação do fenômeno da vida como um todo. Não é sem motivos, portanto, que tanto Depré e Ciamarelli afirmam identicamente que “a filosofia de Jonas é uma filosofia da liberdade”³⁰⁶. Por isto, aqui não precisamos demonstrar como se desenvolve os vários graus de liberdade, basta-nos a indicação de que a cada novo grau de liberdade, maior o grau de individualidade, isto é, maior a mediação e distância do organismo em relação ao mundo.

Se a evolução constitui mesmo um cada vez maior estado de individuação estabelecido pelo elemento de “distância” entres os entes, o homem é o ente “distante” por natureza! No ser humano encontramos um grau de mediatez tal – multifacetado como o é – que ainda que o homem encontre seu enraizamento na natureza, nele se abre um horizonte de transcendência, que como tal revela o “trans-animal” no humano. No quinto capítulo de *Materie, Geist und Schöpfung* (1988), intitulado *A Liberdade Transcendente do Espírito*, Jonas mostra como esse horizonte de transcendência é expressão de quatro modos de liberdades próprias ao homem. A primeira liberdade se expressa na capacidade do espírito de poder refletir sobre qualquer coisa que queira. E o que ela oferece ao homem é a emancipação “do compromisso com as questões urgentes

³⁰² ZOG, p. 101.

³⁰³ JONAS, Hans. Evolution and Freedom: on the continuity among life-forms. In: **Mortality and Morality**: a search for good after Auschwitz. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 198-202 [p. 60]. Trata-se da tradução de JONAS, H. Evolution und Freiheit. **Scheidewege** 13, 1983/1984, p. 85-102.

³⁰⁴ Ibid., p. 61.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ CIAMARELLI, Fabio. Sans abri : Phénoménologie de la liberté et question du mal chez Hans Jonas. **Études Phénoménologiques**, 17, n° 33-34, 2001, p. 131-154 [p. 131]; e DEPRE, O. *Hans Jonas*, p. 18.

do momento, isto é, da *situação* determinada pelo mundo externo e o corpo de cada um”³⁰⁷. Com esta capacidade e a emancipação que oferece o homem pode criar o primeiro produto que encontramos em sua pré-história: o instrumento; produto que não indica senão que “um ser, forçado a lidar com a questão da necessidade, encontra sua necessidade de um modo artificialmente mediado que depende da invenção e está aberto ao imprevisto”³⁰⁸. Com esta liberdade se entende porque a tecnologia e a física aparecem como verdadeiras dimensões potenciais do ser humano – como dissemos acima no que tocava ao âmbito da história.

O segundo modo da liberdade do espírito é sua capacidade “de *transformar* o dado sensível em uma imagem interior auto-criada”³⁰⁹: trata-se da liberdade da *imaginação*. É ela que aponta, inclusive, para aquele segundo produto que encontramos na história – ao qual também já nos referimos acima – a imagem, que terá como seu corolário e dimensão a arte. Com esta nova capacidade, a de representar imagetivamente, “o objeto é apropriado de uma maneira nova, não prática, e o próprio fato de que o interesse nele pode ser vinculado a seu *eidós* é evidência de um novo tipo de relação com o objeto”³¹⁰. Ou seja, com isto que seria sua “extensão ideativa da *percepção*”³¹¹, ao contrário do animal que ver diretamente, o homem ver através de idéias. É este novo modo de ver o mundo sem sua presença que se designa por experiência simbólica. Todo o ganho do homem aqui é exatamente o seu descomprometer-se “com o caráter determinado das coisas e da resposta comportamental pré-programada para aquele”³¹². Teríamos aí a segunda face da mediação do homem com o mundo: a objetivação³¹³.

Uma terceira liberdade seria a “liberdade de *transcender* tudo o que é visível e sua dimensão como tal: passar da existência para essência, do sensível para o supra-sensível, do finito para o infinito, do temporal para o eterno, do condicionado para o incondicionado”³¹⁴. E isto só é possível por causa de um novo grau de mediação: a auto-objetivação. No homem, não só a relação com o mundo se torna indireta, mas também a

³⁰⁷ MGS, p. 26.

³⁰⁸ JONAS, H. *Change and Permanence...*, p. 517; e JONAS, H. *Tool, Image, and Grave...*, p. 85.

³⁰⁹ MGS, 25.

³¹⁰ PL, VII, p. 159; OF, IX, p. 228; JONAS, H. *Tool, Image, and Grave...*, p. 79.

³¹¹ PL, *Transition*, p. 184; OF, *Überleitung*, p. 259.

³¹² MGS, p. 26.

³¹³ Em *Organismus und Freiheit*, Jonas concebia a objetivação como a primeira – e nova – forma de mediação propriamente humana. É em *Materie Geist und Schöpfung* que ela aparece como uma segunda forma, a primeira sendo como vimos acima a livre escolha de objeto.

³¹⁴ MGS, p. 25.

própria relação consigo mesmo. O homem reflete sobre si, e na medida em que, assim, ganha interioridade, ele se constitui como um ser que não apenas *é* um “eu”, mas *tem* um “eu” e pode dizer “eu”. Dizer “eu” permite-o, por sua vez, ter agora uma imagem do que ele é, quer isto dizer “o homem deve viver a idéia ou imagem de homem”³¹⁵. Assim, se “através da distância imensurável do ser seu próprio objeto pode o homem ‘ter’ a si mesmo”³¹⁶, conseqüentemente ele não mais simplesmente morre – como os animais –, mas morre *sua* própria morte, enquanto ser humano mortal que é. Toda sepultura é um produto histórico que indica isso, pois ela nos diz exatamente “que um ser, sujeito à mortalidade, reflete sobre a vida e a morte, desafia aparências, e eleva seu pensamento ao domínio do invisível”³¹⁷. Ela nos emancipa da temporalidade, e permite que nos comprometamos com a reflexão sobre o eterno – eis porque “a metafísica emerge das sepulturas”³¹⁸.

Em resumo: é porque pode escolher livremente os objetos de sua reflexão que o homem é o *homo faber*, o artífice de instrumentos – a tecnologia sendo por fim uma verdadeira dimensão sua; é sua capacidade de objetivação, possibilitada pela liberdade da imaginação, que o torna o *homo pictor* – o produtor de imagens –, um artista; e é a capacidade de auto-objetivação – sua liberdade de transcender a si mesmo – que o permite, com a sepultura de seus mortos, comemorar o eterno, o que demonstra sua dimensão metafísica.

Agora a experiência simbólica, em sua dimensão propriamente metafísica, transforma o agir de modo absoluto, pois uma vez que o controle eidético da motricidade depende do próprio controle eidético da imaginação como tal³¹⁹, o homem “pode fixar metas transcendentais para sua *conduta*”³²⁰. É o que acontece na fé, na devoção por um ideal, ou no respeito a um valor – como encontramos em empreendimentos relacionados respectivamente à religião, à metafísica, e à ética.

Com tudo isso, chegamos ao termo em que “o céu estrelado acima do homem” é exatamente aquilo que dá chão à “lei moral dentro dele”. Pois com aquelas três liberdades o espírito alcança sua liberdade mais transcendente – bem como a mais

³¹⁵ JONAS, H. *Tool, Image, and Grave...*, p. 84.

³¹⁶ PL, *Transition*, p. 186; OF, *Überleitung*, p. 261-62. JONAS, H. *Tool, Image, and Grave...*, p. 84.

³¹⁷ JONAS, H. *Change and Permanence...*, p. 517; e JONAS, H. *Tool, Image, and Grave...*, p. 85.

³¹⁸ JONAS, H. *Tool, Image, and Grave...*, p. 84.

³¹⁹ Jonas explicita, por exemplo, que mesmo a invenção de um instrumento tem um elemento eidético, pois “sua forma [a do instrumento], presente na imaginação, faz-se impelir na matéria” (JONAS, H. *Tool, Image, and Grave...*, p. 78).

³²⁰ MGS, p. 26.

perigosa: a liberdade moral³²¹, isto é, a capacidade humana de poder assumir responsabilidade, ou o que é o mesmo: sua “*potencialidade* para o bem”. Assim, retornamos ao que, como vimos acima, seria a primeira afirmação da metafísica do homem. Agora precisamos mostrar o que mais exatamente ela nos diz.

Vimos até aqui que somos responsáveis pelo simples fato de agirmos livremente. Este era o “porquê” da responsabilidade. Mas “*como* somos responsáveis?” eis a nossa questão agora, que não se pergunta senão pelo *modo* próprio do ser-responsável. A primeira coisa que se deve perceber, então, é que ainda que seja o fardo da liberdade própria do homem, a responsabilidade não está fundada na autonomia do sujeito da liberdade – como o querem Kant e o existencialismo –, mas antes, em consonância – não total – com a ética clássica, numa própria heteronomia: “a mais sublime e presunçosa liberdade do eu – diz Jonas – conduz à [ao] mais imperiosa e inflexível escravidão [dever]”³²². A responsabilidade se dá *como* relacional; ela é sempre relação, pois nela “a força impositiva provém da reivindicação de um objeto, e o compromisso é com o objeto”³²³, ou seja, ela se estabelece *como* responsabilidade *por* e *perante* um “outro”. Expliquemos melhor estes dois aspectos da responsabilidade.

Ora, se a responsabilidade é relacional não é senão porque todo poder é relacional. Pois a responsabilidade está na esfera do poder. Jonas inverte a proposição kantiana “você pode, pois você deve” para: “você deve, pois você pode”. Essa nova proposição (invertida) sugere a relação entre o dever (da responsabilidade) e o poder. Nas palavras de Jonas:

“os atos do poder produzem o *conteúdo* do dever; este é, essencialmente, portanto, uma resposta ao que acontece. Tal coisa inverte a relação habitual entre dever e poder. O primeiro não é já o que o homem deve ser e fazer (o mandamento do ideal) e logo pode ou não pode fazer, senão que o primário é o que ele faz de fato, porque pode fazê-lo, e o dever se segue do fazer; o dever lhe é relacionado ao poder pelo *fatum* causal de seu fazer”³²⁴.

Há certamente aí uma crítica ao formalismo kantiano, mas para o que nos interessa basta apreendermos a confirmação do fato de que, como dizíamos, o dever é dependente do poder da ação, ou se se preferir, o fato de que é da realidade do agir que o próprio dever se levanta. O dever da responsabilidade se estabelece, portanto, no

³²¹ Enaltecer a moralidade a esse ponto não significa necessariamente que ela esteja acima da religiosidade, nem muito menos acima da filosofia (metafísica), pois em última instância só se faz possível a partir do saber desta última. Já quanto à religiosidade, ainda que não exista aí uma relação de dependência total, os ensinamentos da fé sempre podem vir a socorrer a especulação filosófica.

³²² IR, p. 97; PV, p. 182.

³²³ IR, p. 87; PV, p. 166.

³²⁴ IR, p. 128; PV, p. 230.

próprio marco do poder da ação do homem. A raiz do “deves” da responsabilidade se encontra no poder do homem. E um poder é sempre poder de fazer alguma coisa *a* (*em relação a*) algo. É, portanto, a capacidade de afetar um “outro”. Trata-se certamente de um “outro” em seu aspecto passivo; ele é o objeto *passivo* da ação, na medida em que sofre a ação. Mas é justamente o fato de, com nosso poder, o afetarmos – i. é, que seja objeto de nossa ação – que nos torna responsáveis *por* ele. E aquilo *pelo* que somos responsáveis é exatamente o próprio Ser como um todo que afetamos com nosso poder. Assim, responsabilidade é sempre responsabilidade *pelo* Ser como um todo.

Agora, falar-se em um “deves” da responsabilidade, como o fizemos acima, é ao mesmo tempo falar de uma autoridade de onde emerge um tal imperativo, isto é, uma autoridade *perante* a qual a responsabilidade “deve” alguma coisa. Em tempos de descrença certamente a autoridade perante a qual a responsabilidade deve responder não pode ser Deus; também não pode ser um “tribunal de justiça terreno”, pois mesmo o melhor e mais bem intencionado consenso humano pode se afastar do que é justo; não poderia ser nem mesmo a consciência, pois ela também atende já a um critério anterior a si. Assim, resta saber se aquilo pelo que somos responsáveis – o Ser como um todo – tem alguma autoridade que possa reivindicar um próprio “dever” da responsabilidade – isto que faz dela não apenas um princípio, mas um princípio imperativo.

A autoridade do objeto da responsabilidade só pode ser o seu valor, o que é o mesmo que dizer que só somos responsáveis por algo, que na medida em que é, tem algum valor. Nunca somos responsáveis (moralmente) pelas conseqüências das nossas ações que afetam algo sem valor. Agora, que coisa tem um valor que não seja meramente subjetivo, i. é, um valor-em-si? Aqui não precisamos nos demorar com grandes explicações, pois na primeira secção deste capítulo de nosso trabalho, vimos que o Ser vale mais que o Nada, por sua própria possibilidade de ter valor; ele é mesmo o Bem-em-si. A compreensão dos valores, por sua vez, encontra seu lugar ali “onde o conhecimento passa por um *reconhecimento* de um *direito* do que conheço (por um reconhecimento que está sujeito ao compromisso da vontade, antes mencionado, a um pensar incondicional) – na passagem, portanto, do “é” para o “deves”, da qualidade observada ao mandamento de valor escutado”³²⁵. E, então, precisamos agora nos perguntar: quando este reconhecimento se concretiza? Jonas responde: quando “o objeto da *responsabilidade* é enfaticamente o perecível *como* perecível”³²⁶, ou o que é o

³²⁵ MGS, p. 26-27.

³²⁶ IR, p. 87; PV, p. 166.

mesmo: “quando este ser é vulnerável, como o são os seres vivos com sua intrínseca fragilidade”³²⁷ – e não um objeto imperecível (eterno/atemporal), como na ética clássica.

Aqui, chegamos ao momento em que a responsabilidade se apresenta como “o início da ética”³²⁸, isto é, o momento em que se observa a implicação entre ela e a vida. A responsabilidade quer a vida assim como a vida quer a responsabilidade na medida em que sempre se encontra em luta com seu oposto – a morte. O que há que se perceber é que o poder tecnológico ampliou o horizonte de possibilidades do poder-ser do ser. E exatamente essas novas possibilidades, tal como a morte, reclamam o cuidado (*Sorge*) e o respeito pelo Ser, em vista de sua face perecível. A responsabilidade, como tal, visa a guarda do perecível. O perecível é seu objeto e correspondente, enquanto marca do que é ameaçado pelo não-ser. Aqui, não há como não dizer: em terminologia heideggeriana, a angústia nasce do Nada (*Nichts*), que em sua essência é o nadificar do ser; e o que ele aponta é a possibilidade da não existência, da morte: o Nada nos coloca face aos sussurros da morte. O existir, portanto, nos apresenta nossa forma mortal, nosso ser perecível. E é frente à morte que então o ser-o-aí (*Dasein*) se encontra diante da necessidade do cuidado por seu próprio ser. Esse movimento do e no ser-o-aí (*Dasein*) encontra uma perfeita simetria em Jonas. Pois é da possibilidade da não existência do Ser como um todo – i. é, de todos os seres vivos – que, ao encontrar-se com o *temor* – por isto a necessidade de uma “heurística do temor” (*Heuristik der Furcht*), como veremos no próximo capítulo – a responsabilidade emerge do ser para o ser, sempre renovadamente, visando sempre a sua salvaguarda. A responsabilidade é o cuidado pelo ser em sua percibibilidade. É a percibibilidade da natureza e do homem, portanto, que colocam o problema de seu dever-ser. O perigo do não-ser convoca a responsabilidade da ação frente ao futuro do ser. Nessa direção é que encontramos o imperativo do futuro da humanidade, visto que o homem é, a bem dizer, o grande pastor do ser³²⁹. O ser se

³²⁷ ZOG, p. 102.

³²⁸ IR, p. 38; PV, p. 83.

³²⁹ Há um íntimo paralelo entre a estrutura da ética jonasiana e o pensamento heideggeriano, especialmente no que tange a relação entre *Dasein*, cuidado e o homem como “pastor do ser”. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Universidad de Chile, 1997 [especialmente §39 a §44]; e HEIDEGGER, Martin. Carta Sobre o Humanismo. In: SARTRE, J. P. & HEIDEGGER, M. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 345-373. De fato, Brüseke está certo ao ver na ética de Jonas uma influência heideggeriana implícita – ao passo que Z. Loparic deixa sua influência heideggeriana explícita. Cf. BRÜSEKE, Franz Josef. Ética e Técnica? Dialogando com Marx, Spengler, Junger, Heidegger e Jonas. **Ambiente & Sociedade**, v. VIII, n° 2, jul./dez. 2005. Mas a aproximação entre Jonas e Heidegger não é total, obviamente. Pois Heidegger pensa o cuidado em relação a si mesmo (ao seu *Dasein*); Jonas aumenta a esfera do cuidado para o todo do Ser (*Dasein* orgânico – em

entrega ao homem como fiduciário de seu próprio dever-ser. A responsabilidade é “(...) o complemento moral da constituição ontológica de nosso ser temporal”³³⁰. Daí se entende que é por isso, inclusive, que Jonas não pensa a responsabilidade mais no âmbito jurídico, pois esta não é resultado de imputação causal, mas é antes cuidado pela face precível do Ser, que apela à responsabilidade o respeito que lhe é devido – isto que dá ao Ser, agora, um aspecto ativo: o clamor universal de sua transitoriedade sempre a exigir cuidado. Jonas dota o ser de um valor absoluto que precisa ser respeitado pela própria viabilidade de seu perecer.

Assim, chegamos ao resultado daquilo *pelo* que e *perante* o que somos responsáveis: o Ser³³¹. E com este último resultado podemos, por fim, oferecer uma resposta àquela nossa questão inicial da antropologia filosófica – a questão sobre o *eidos* humano. E a resposta não é outra senão esta: *o homem é responsabilidade, porque em sua liberdade, ao agir – i. é, ao usar seu poder –, ele, como ser relacional que é, tem que se haver com o valor do Ser, que exige ser reconhecido em seu valor – isto que é sua autoridade perante a qual a responsabilidade deve responder – na medida em que somos responsáveis pelo que fazemos dele. Eis aí a razão pela qual “entre estes dois pólos ontológicos, a liberdade humana e a valiosidade do ser, jaz a responsabilidade como o mediador ético”*³³².

Agora, uma última observação. Na medida em que encontramos vários seres – diferentes como o são – na paisagem do ser, surge a necessidade de, no momento da ação, nos posicionarmos diante daquilo que tem mais valor. Vimos na secção anterior a esta que o homem constituía-se como o valor último *do e no* Ser. Se isto é assim, então, a responsabilidade tem diante de si um ser que não é um valor entre outros, mas antes possui um valor absoluto: o homem. E como a responsabilidade é aquilo que faz do homem o que ele é essencialmente, então, a essência da responsabilidade é a essência do homem – uma essência que, claro, é uma potencialidade, possibilidade, do humano e nunca uma qualidade necessária de seu ser. Por isso, conseqüentemente, “a primeira de

caráter absoluto para a humanidade). Na verdade a relação entre Heidegger e Jonas no que toca a problemática ética é um campo aberto a ser investigado, que mereceria, inclusive, um estudo mais delongado.

³³⁰ IR, p. 107; PV, p. 198.

³³¹ Não obstante, precisamos ressaltar aqui que Jonas admite no ensaio *Immortality and Modern Temper* (1971) (Cf. PL, XI, p. 262-281; OF, XII, p. 317-339) que Deus poderia – e mesmo deveria – ser algo *pelo* qual somos responsáveis, e também em *Das Prinzip Verantwortung* Jonas não nega que a autoridade de um Deus poderia fundamentar o agir daqueles que acreditam Nele. Entretanto, a fundamentação metafísica jonasiana da ética se quer relacionada apenas à imanência do Ser – o intuito é a construção que possa fazer frente às correntes atuais do pensamento.

³³² ZOG, p. 102.

todas as responsabilidades – diz Jonas – é a de garantir a possibilidade de que haja responsabilidade”³³³, isto é, ela “se torna *ela própria objeto* em que tê-la nos obriga a perpetuar *sua presença no mundo...* depois de todos os seus já diferenciados objetos contingentes, sempre tem a si mesma como um objeto ontológico, ainda que esse objeto se torne relevante apenas no caso de um risco ôntico”³³⁴. “Que haja homens” é, enfim, “que haja responsabilidade”, isto é, a responsabilidade é este imperativo que recai sobre si mesmo, e que por assim dizer reclama a concretização da presença física desse ente capaz de responsabilidade: o humano.

E há que se ressaltar que aí não cabe a crítica de Apel ao pensar que o imperativo jonasiano “que aja homens” daria margem para “uma solução racista do problema (por exemplo, uma solução cujo preço seria privar as pessoas do terceiro mundo de alimento)... como uma resposta ao pedido”³³⁵ de Jonas, i. é, que a manutenção da espécie apenas responderia ao imperativo de Jonas. Mas a responsabilidade não pode permitir algo assim, pois como afirma Jonas em sua última palestra, intitulada *The Outcry of Mute Things* (1993), o racismo seria mesmo uma forma de inumanidade³³⁶. Antes, como bem percebeu Ricoeur, “o que o novo imperativo [de Jonas] pede, com efeito, não é apenas que existam homens depois de nós, mas precisamente que sejam homens conformes à própria idéia de humanidade”³³⁷. A responsabilidade tem diante de si, portanto, o “rosto do outro” – para tomarmos uma expressão levinasiana –, e um outro humano em tudo que o termo “humano” carrega, isto é, à própria idéia ou imagem total de homem (humanidade) – naquilo que se refere a sua dignidade e plenitude – e não pura e simplesmente à existência de homens.

Mesmo a inflação do *homo faber*, isto é, a limitação cada vez mais maciça do homem ao agir tecnológico é já um empobrecimento do que o homem é, pois como diz Jonas “aquelas outras criações humanas que apontam para o trans-animal – incluindo até mesmo o campo da metafísica, em tal descrédito hoje – muito embora menos

³³³ IR, p. 99; PV, p. 186.

³³⁴ ZOG, p. 106.

³³⁵ APEL, K.-O. *La crise écologique en tant...*, p. 114.

³³⁶ JONAS, Hans. *The Outcry of Mute Things. Mortality and Morality: a search for good after Auschwitz*. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 198-202 [p. 201]. Trata-se da primeira publicação da última palestra conferida por Jonas, em 1993, que depois foi traduzida para o alemão sob o título de *Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung* [O Racismo à Luz da Ameaça da Humanidade] em: D. Böhler (ed.), *Ethik für die Zukunft* [A Ética para o Futuro], Munique 1994, p. 19-29.

³³⁷ RICOEUR, P. *Ética e Filosofia da Biologia...*, p. 243.

submissas ao progresso, ainda pertencem à imagem total do homem”³³⁸. Ora, e é a morte – a reflexão sobre ela – que dá ao homem sua dignidade metafísica. Fazer do homem um animal não-metafísico é negar a ele sua maior dignidade: levantar questões metafísicas, ou o que é o mesmo: sua possibilidade de ser ético. Uma reflexão ética que negue a metafísica dá o primeiro passo ela mesma em direção à imoralidade. Portanto, em Jonas – agora temos que completar – o homem carrega consigo uma verdadeira *responsabilidade metafísica*. Pois é a verdade metafísica que, em última instância, levanta o dever da responsabilidade, na medida em que a eternidade é o horizonte sob qual a ação humana se orienta. Não é sem motivos que justamente no ensaio *Immortality and the Modern Temper* (1961) Jonas, pela primeira vez, explicita o que ele entende por responsabilidade, e indique que além de seu “aspecto causal do futuro” conflui o “aspecto metafísico do momento”, que coloca a precaução inteligente a serviço do “dever transcendental”. Para ele, o “momento” da decisão se tornaria “acima de tudo o ‘momento’ do gênero humano em seu agir social global”³³⁹. Na medida em que, com a reflexão, o homem estabelece metas transcendentais para o seu agir, ele se orienta não por um bem temporal, mas por um Bem eterno. A eternidade como tudo que é transcendente, transcende na imanência do tempo mesmo: na reflexão. Daí se entende porque, em seu mito cosmogônico, Jonas resume o significado do advento do homem como “o advento do conhecimento e da liberdade... dom supremo, que é duplo”, e com o qual “a inocência do mero sujeito de uma vida auto-realizada [toda *vida* extra-humana] deu lugar ao desafio da responsabilidade sob a disjunção do bem e do mal”³⁴⁰. Ao saber o que é o Bem, o homem, em sua liberdade, tem a capacidade de se enveredar no caminho do Mal radical – ou do “demoníaco” para tomarmos uma expressão de Kierkegaard. Assim, a eternidade é o ínfimo momento em que somos responsáveis (metafisicamente) pelo Bem que é a humanidade – isto que para Jonas seria “a transfiguração do temporal por um momento de eternidade”³⁴¹ –, de modo que cumprir a idéia de homem seria mesmo o lugar da imortalidade humana. A responsabilidade

³³⁸ JONAS, H. *Tool, Image, and Grave...*, p. 86. Em outro texto, Jonas afirma mais enfaticamente que “se for verdadeiro que a nossa cultura está presentemente em processo de banir a metafísica da morada de nosso espírito, seremos os mais pobres pela perda dessa dimensão de nosso ser” (JONAS, H. *Change and Permanence...*, p. 519).

³³⁹ OF, XII, p. 338 [Esta passagem não se encontra em PL].

³⁴⁰ JONAS, H. *The Concept of God...*, p. 5; PL, XI, p. 277; OF, XII, p. 334.

³⁴¹ MGS, p. 27.

seria, enfim, a expressão do “‘eu’ da liberdade não fenomenal... como o pólo complementar de todos os valores”³⁴².

E não poderíamos deixar de dizer, por fim, que aí Jonas segue bem de perto o princípio ético-metafísico que aos seus olhos é a grande inovação do pensamento de Husserl: a auto-justificação. Pois é só a auto-justificação que fundamenta uma auto-responsabilidade, que não fala senão de nossas influências históricas que chegam às distâncias mais elevadas do ideal ético ao alcançarem “as maiores distâncias que são nos impostas pela idéia da evolução humana”³⁴³. Quer isto dizer, a auto-responsabilidade – que é sempre metafísica – é responsabilidade pela humanidade como um todo, pois uma vez que o homem vive a imagem de homem, ao responsabilizar-se por si mesmo deve tomar em consideração toda a humanidade³⁴⁴. Jonas demonstra isto com seu próprio exemplo: “meu próprio pensamento – diz ele – representou um ato de responsabilidade”³⁴⁵.

Assim, permitam-me, finalmente, explicitar onde nos levou o caminho da fundamentação racional do dever em Jonas. Ele nos levou ao encontro do princípio ético-metafísico da responsabilidade como essa última qualidade do ser: a humanidade (a imagem de homem). E se o que o homem é determina o fundamento do dever moral, enquanto valor absoluto do Ser, então é a responsabilidade que se constitui o verdadeiro fundamento da ética: um princípio imperativo, e, como tal, ético-metafísico, portanto.

³⁴² MGS, p. 28.

³⁴³ JONAS, Hans. Edmund Husserl and the ontological question. *Etudes phénoménologiques*, vol. 17, n°33-34, 2001, pp. 5-20 [p. 15].

³⁴⁴ A única diferença de Jonas com Husserl sendo o horizonte novo do futuro com o qual a responsabilidade tem que se haver.

³⁴⁵ JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, p. 26.

III O Sentimento de Responsabilidade

Tudo isto faz parte da fundamentação racional do dever em Jonas. Mas dizíamos que nos serviríamos de dois planos para a fundamentação do imperativo moral. E se o primeiro plano objetivo era o decisivo, não obstante há que se acrescentar um segundo plano *complementar*: o plano subjetivo da fundamentação. Mas o que está em jogo aqui? Ora, em uma teoria moral não basta demonstrar que existe um dever, e qual é exatamente esse dever, i. é, não basta dizer que emana do ser um “sim” à vida, e em última instância à permanência de vida autenticamente humana sobre a terra, é preciso apontar como é possível que esse dever se realize. E, de fato, para Jonas, mesmo a possibilidade da evidência da verdade de uma fundamentação racional

“não pode tornar-se operativa em absoluto a menos que encontre uma sensibilidade que se lhe assemelhe. O fato diáfano (*sheer*) do sentimento, presumivelmente um potencial universal da experiência, é assim o dado cardinal da vida moral e, como tal, implicado no próprio ‘deves’. De fato, é próprio do significado do princípio normativo que seu apelo seja endereçado àqueles que, por sua constituição natural, são receptíveis a ele”³⁴⁶.

Por isto Jonas esboça também uma tentativa de resposta a esse problema. Diz ele: o homem “deve incorporar o ‘sim’ à sua vontade e impor, ao seu poder, o ‘não’ ao não-ser. Mas precisamente essa transição do querer para a obrigação é o ponto crítico da teoria moral em cuja tentativa de assentar-se a fundamentação vem tão facilmente a se arriscar”³⁴⁷. Malgrado a tarefa, Jonas levanta como uma tentativa de solução a esse problema a idéia de um “sentimento de responsabilidade”³⁴⁸.

3.1 – Do Sentimento de Responsabilidade

Para a conclusão da fundamentação da ética em Jonas, precisamos então elucidar esta transição do querer para a obrigação, isto é, precisamos mostrar que “antes de exercer a responsabilidade, a sentimos”³⁴⁹. Mas o que é um tal sentimento de responsabilidade? E como ele oferece a ponte do querer para a obrigação? Para tanto, faz-se necessário primeiro lembrarmos de que, como dissemos na última secção do capítulo anterior, a responsabilidade “perante” o Ser implica o reconhecimento da

³⁴⁶ IR, p. 86, PV, p. 164.

³⁴⁷ IR, p. 82, PV, p. 157-58.

³⁴⁸ IR, p. 85, PV, p. 163.

³⁴⁹ MORATALLA, T. D. *El Mundo en Nuestras Manos...*, p. 49.

valiosidade do próprio Ser – isto que inspira e mesmo exige respeito do ser-responsável. Mas o respeito, ou a “reverência” pela valiosidade do Ser, ou se se preferir, o reconhecimento de valor implicado no respeito como tal – agora temos que perguntar – é realizado *pele que*? Ou de outro modo: o que permite que o valor seja reconhecido? O valor precisa ser reconhecido pelo que Jonas chama de um “julgamento do sentimento”³⁵⁰. Responsabilidade se tornaria aqui, já numa primeira consideração genético-psicológica, a capacidade de sentir valor³⁵¹. Não obstante, Jonas explicita que mesmo “essa afirmação emocional da dignidade do objeto que percebemos, ainda que vívida, pode permanecer totalmente passiva. Só o acrescido *sentimento de responsabilidade*, que liga esse sujeito àquele objeto, pode nos fazer agir em seu favor”³⁵². Portanto, o sentimento de responsabilidade não só reconhece o valor, ou provoca respeito, mas mesmo motiva a agir em consonância com o próprio respeito. Assim, vemos que a responsabilidade não é um sentimento qualquer.

De que tipo de sentimento se trata, então, o sentimento de responsabilidade e *como* ele reconhece os valores? Debrucemo-nos sobre o primeiro ponto, i. é, sobre *que* tipo de sentimento se trata a responsabilidade. De maneira direta pode-se dizer que a responsabilidade é um sentimento de temor; não que seja o temor propriamente, mas o “o temor – diz Jonas – pertence à responsabilidade”³⁵³. O sentimento de responsabilidade ainda que, como toda ação, implique uma certa esperança – de evitar o mal – não se trata de uma esperança pelo melhor, mas trata-se do *temor pelo pior*. É por isso que se faz necessário uma “heurística do temor” em contrabalança a uma “heurística da esperança”³⁵⁴. Sobre uma tal heurística do temor falaremos mais abaixo; mas primeiro precisamos entender melhor que fenômeno é este – o temor.

A primeira coisa que se pode afirmar é: temor é sempre temor *de* que alguma coisa aconteça a algo ou alguém. Esta simples operação nos diz que o temor é relacional, portanto. A relação se evidencia primeiro naquilo que tememos que aconteça. Sobre este aspecto não se faz necessário muitas explicações. Muito já dissemos sobre o potencial apocalíptico da tecnologia e sobre o que ela pode ocasionar ao globo terrestre: em uma palavra, a catástrofe. Já quanto àquilo pelo que tememos

³⁵⁰ MGS, p. 28.

³⁵¹ A valorização do sentimento em Jonas é certamente mais uma influência heideggeriana: precisamente a idéia de afetividade (*Befindlichkeit*). O Ser-o-aí (*Dasein*) enquanto cuidado é afetividade e compreensão.

³⁵² IR, p. 90; PV, p. 170.

³⁵³ PV, p. 390.

³⁵⁴ IR, p. 203.

temos ainda algo a dizer. É certo que aquilo pelo que se teme é um “outro” – isto que mostra, inclusive, a relação intrínseca entre temor e responsabilidade. Mas este caráter relacional não é próprio do temor apenas. Aliás, todo sentimento tem esta estrutura, isto é, em todo sentimento encontramos um objeto que desperta o próprio sentimento do sujeito. Assim, há que se perguntar: qual é, especificamente, o objeto do temor? Resposta: o seu objeto é o possível. É, inclusive, este caráter do temor que o distingue do medo. O medo está sempre relacionado a um objeto presente, real, atual. Essa distinção é fundamental, e não obstante “temor” (*Furcht/fear*) na obra de Jonas tem sido traduzido (para o francês e para o português, não para o espanhol, entretanto) por “medo”, o que é um equívoco. Pois essa tradução não comporta todo o sentido do que, para Jonas, “temor” significa. Sob vários aspectos os termos que Jonas utiliza têm uma grande conotação religiosa. De fato, como bem explicita F. Mann, boa parte da terminologia de Jonas “toca o campo do sagrado”³⁵⁵. E o lugar onde isso se torna mais visível é exatamente quando em *Das Prinzip Verantwortung*, Jonas afirma que “a fonte” de uma ética de responsabilidade histórica são “temor (*Furcht*) e tremor (*Zittern*)”³⁵⁶. J. Greisch (tradutor francês do livro) que até então traduzia o termo *Furcht* por “medo”, nesta passagem o traduz por “temor” (os tradutores brasileiros grotescamente traduzem “medo e tremor”). Ora, se Greisch altera a tradução nesta passagem é porque sabe que esta é uma referência clara ao famoso dito de São Paulo: “trabalhai vossa salvação com temor e tremor!” (Filipenses 2.12)³⁵⁷, que oferece, inclusive, o título para uma das obras mais importantes de Kierkegaard: *Frygt og Bæven* [Temor e Tremor] (1843)³⁵⁸. E, de fato, quem irá dizer que a responsabilidade pela existência da humanidade – isto que seria mesmo a imortalidade de todo aquele que é responsável – não é mesmo a “salvação” para a humanidade? E quem irá dizer que esta “salvação” não exige “temor e tremor”? O cuidado da responsabilidade demanda o temor e o tremor (reverência, respeito) por aquilo que se cuida.

Com esta última afirmação fica ainda mais claro que se a conotação religiosa do termo já nos autoriza distinguir o “temor” jonasiano de qualquer idéia de um medo

³⁵⁵ MANN, Fritz. Un Regard ratio-critique sur le rôle du sacré. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). **Aux Fondements de la Ethique**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 237-248 [p. 240].

³⁵⁶ PV, p. 392.

³⁵⁷ E isto para ficarmos com uma referência só, dentre as muitas que podemos apontar (Cf., por exemplo, Dn. 6: 27; Ef. 6: 5, etc.). A palavra “tremor” é de origem religiosa, e na obra de Jonas é explicitada com o termo *Ehrfurcht*, que significa “respeito”, mas também “reverência”.

³⁵⁸ A diferença que se pode reivindicar entre Jonas e Kierkegaard é a de que em Jonas o “estágio ético” e o “estágio religioso” de Kierkegaard estão num mesmo nível no que se refere à orientação autêntica da existência humana. Isto porque ele como que sacraliza o dever-ser do homem.

simples e *direto*, a elucidação do objeto – aquilo de que se cuida – muito mais nos permite fazer tal distinção. Porque o que é “aquilo de que se cuida” senão, como vimos antes, o perecível? Agora, temos que ressaltar que o objeto do temor não é exatamente o perecível, mas o possível perecer do que é perecível. Se como vimos, responsabilidade é responsabilidade pelo perecível, o temor – que pertence à responsabilidade – é causado pela possibilidade do perecer, isto é, a perecibilidade e vulnerabilidade como tais. O que o potencial apocalíptico da tecnologia – isto de que se teme – ameaça é a perecibilidade e vulnerabilidade da humanidade como tal, em última instância, a perecibilidade do humano – sua desfiguração. É por isso que Jonas diz que a “responsabilidade é o *cuidado* reconhecido como obrigação em relação a um outro ser, que se torna ‘preocupação’ quando há uma ameaça a sua vulnerabilidade”³⁵⁹. Tememos, portanto, pela possibilidade de um futuro terrível que ameaça, em última instância, a humanidade – enquanto valor absoluto, e último – em sua perecibilidade e vulnerabilidade. Assim, chegamos a um resultado parcial: o sentimento de responsabilidade é o temor, portanto, que gera a ação responsável; ele é a ponte entre o dever e o querer. Trata-se do temor *de que* a catástrofe ganhe forma em sua própria ameaça, e atinja a humanidade em sua perecibilidade e vulnerabilidade.

Desse primeiro resultado parcial, salta um resultado mais geral para o todo de nosso trabalho. O que encontramos nele é o fato de que se, por um lado, responsabilidade é o cuidado por um objeto cujo ser exige de mim o reconhecimento emocional de seu valor, i. é, respeito; por outro, é o sentimento despertado, em um agente humano, pelo temor das conseqüências de sua ação sobre este objeto que exige respeito e cuidado. A responsabilidade é o cuidado resultante do respeito pelo dever-ser dos entes; um respeito despertado pelo sentimento que de nós se apodera face à possibilidade do perecer dos seres – em especial e de modo absoluto, do ser humano. Fica claro que responsabilidade não é apenas cuidado, mas também um sentimento de temor.

Mas se é verdade que o sentimento de responsabilidade motiva o cuidado, poder-se-ia perguntar, onde, encontramos, então, um caso sequer em que essa coincidência entre o dever objetivo e o subjetivo se aplica. A resposta de Jonas é clara:

“o cuidado pela prole, tão espontâneo que não precisa de invocação alguma por parte da lei moral, é o exemplo humano primordial da coincidência entre a responsabilidade objetiva e o sentimento subjetivo da mesma. Através

³⁵⁹ PV, p. 391.

dele, a natureza nos educou previamente e preparou nossos sentimentos para todos os outros tipos de responsabilidade não tão garantidos pelo instinto”³⁶⁰

O caso exemplar da relação entre pais e filhos é, portanto, o protótipo e arquétipo, que Jonas evoca como resposta a este que, para ele, seria “o ponto nevrálgico” da teoria moral, a saber: o suposto abismo entre o Ser e o dever. Pois encontramos um “deves” elementar no “é” do recém-nascido, que se encontra fundado na própria natureza. Ele é mesmo o objeto originário da responsabilidade – e até mesmo da própria idéia de responsabilidade –, uma vez que o dever da responsabilidade exemplificado no arquétipo do recém-nascido “não requer sequer a dedução de um princípio”³⁶¹. Nele se manifesta, do ponto de vista “epistemológico”, uma “evidência imediata”³⁶², algo como um “olhe e você verá”³⁶³. E Jonas salienta que este sentimento de responsabilidade perante a criança não se deve confundir com misericórdia, compaixão ou mesmo amor. Antes se trata de uma resposta a um “paradigma ôntico”, pois se trata da constatação empírica da “coincidência entre o ‘existe’ e o ‘deve-se’” onde “a simples existência de um Ser ôntico contém intrinsecamente... um dever para outrem”³⁶⁴ – um dever ontológico, claro.

E se isto é assim não é por outro motivo senão aquele do temor pela precibilidade e vulnerabilidade absolutas desse objeto da responsabilidade. O recém-nascido – visto não como um aglomerado de átomos, células, moléculas, mas como recém-nascido –, é mesmo a própria imagem do ser-precível, do ser-vulnerável; nele se verifica uma “insuficiência radical”. É no recém-nascido, então, onde o sentimento de responsabilidade apresenta sua maior força; onde ele convida e motiva à ação responsável – uma coincidência, portanto, entre o aspecto subjetivo e o objetivo da responsabilidade. O “dever” que se manifesta no bebê desfruta não só de “indubitável evidência” e “concretude”, mas também de “urgência”.

Em todos estes aspectos “o imanente dever-ser (*ought-to-be/Seinsollen*) do bebê, proclamado em cada respiração, transforma-se no transitivo dever-fazer (*ought-to-do/Tunsollen*) daqueles únicos que podem continuamente socorrer a reivindicação em seu direito”³⁶⁵. Assim, pode-se dizer, junto com J. Nedel, que aí se explicita o fato de que “do *Sein sollen* – dever do objeto, sem garantias de sua existência –, passa-se para o

³⁶⁰ IR, p. 90; PV, p. 171.

³⁶¹ IR, p. 39; PV, p. 85.

³⁶² IR, p. 130; PV, p. 234.

³⁶³ IR, p. 131, PV, p. 235.

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ IR, p. 134, PV, p. 240.

Tun sollen – dever fazer do sujeito, portador da consciência do seu poder derivado do conhecimento da causalidade, chamado a ter desvelo”³⁶⁶, ou, como bem resume S. Donnelley, “a benevolência objetiva das coisas que ‘vêm-a-ser’ deveria determinar nossa vida moral subjetiva, nosso ‘dever-sentir’, nosso ‘dever-pensar’ e nosso ‘ter de fazer’. Reinaria, então, aquela harmonia do ser objetivo e subjetivo que a natureza já nos preparou de maneira imperfeita”³⁶⁷.

De tudo isto bastaria apenas ressaltar que o sentimento de responsabilidade, que se explicita perante o recém-nascido, estende-se enquanto um temor cultivado em consideração pela humanidade, pois, como já vimos (secção 2.3), as crianças do homem são mesmo o elo entre a humanidade passada e futura. Mais ainda: o recém-nascido reclama “o incondicional fim em si de todos os viventes”³⁶⁸, o que como observa Donnelley explicita o fato de que “o ‘ter-de-ser’ dos entes vulneráveis torna-se nisto que nos concerne um ‘ter-de-fazer’”³⁶⁹.

3.2 – Sentir Responsabilidade: uma Heurística do Temor

Agora, é necessário ressaltar que todo este recurso à concepção de um tal sentimento de responsabilidade, na filosofia de Jonas, tem sido associado a uma espécie de “intuicionismo”³⁷⁰, o que tem lhe custado também uma série de críticas. E, de fato, este apontamento não é de modo algum desprovido de sentido. Muito pelo contrário. Como vimos Jonas evoca realmente que o dever despertado no sentimento de responsabilidade – pelo recém-nascido, em especial – é uma “evidência imediata”, que não requer “dedução de princípio algum”. E não só quanto ao recém-nascido: quanto ao dever-ser do mundo – e da humanidade também, claro –, Jonas diz que “o homem reverentemente se curva, mesmo sem uma ‘fundamentação’ filosófica”³⁷¹. Então, por

³⁶⁶ NEDEL, José. Ética da Responsabilidade segundo Hans Jonas. In: **Ética Aplicada**. São Leopoldo: Unisinos. 2006, p. 143-168 [p. 150].

³⁶⁷ DONNELLEY, Strachan. Hans Jonas: La philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité. **Études Phénoménologiques**, v. 4, n° 8, 1988, p. 69-90 [p. 88-89].

³⁶⁸ IR, p. 134; PV, p. 240.

³⁶⁹ DONNELLEY, S. *Hans Jonas: La philosophie de la nature et l'éthique...*, p. 86.

³⁷⁰ Cf., por exemplo, JANSOHN, H. *Hans Jonas: responsabilidade por Deus...*, p. 113; RATH, M. *La Triple Signification du Mot 'Valeur'...*, p. 137; e também BIRNBACHER, D. Hans Joas, Prinzip Verantwortung. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, 37, 1983, p. 144-147; BURY, F. Das Problem der Verantwortung bei Hans Jonas und Hans Küng. **Theologische Zeitschrift**, 37, 1981, p. 164-172; MÜLLER, W. E. Zur Problematik der Verantwortungsbegriffes bei Hans Jonas, **Zeitschrift für evangelische Ethik**, Vol. 33, p. 204-216, 1989; OBERMEIER, O. P. Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik. **Philosophisches Jahrbuch**, 88, 1981, p. 426-441.

³⁷¹ ZOG, p. 112.

fim, pode parecer que Jonas dá à qualidade fundamental do humano o aspecto de sentimento e não de razão, e que é este aspecto subjetivo que em última instância permite a fundamentação da ética, i. é, pode parecer que desse modo Jonas nos encaminha a uma solução intuicionista para a fundamentação da ética. Mas seria mesmo esta a intenção de Jonas ao evocar algo como uma “evidência imediata” ou “evidência intuitiva”?

Para respondermos a esta questão precisamos perguntar: *que tipo* de intuicionismo se expressa no sentimento de responsabilidade, e qual é a *função* que ele ocupa na fundamentação da ética? É esta segunda questão, inclusive, que oferecerá mais exatamente a resposta final que buscamos. Mas nos ocuparemos dela apenas na próxima – e última – secção de nosso trabalho. Antes temos que responder a primeira dessas perguntas que, inclusive, traz à tona o ponto que propositalmente tínhamos deixado de lado na secção anterior referente ao *como* o sentimento de responsabilidade reconhece valor, ou o que é o mesmo, trata-se de responder à questão sobre o que está em jogo quando sentimos responsabilidade, ou ainda em uma palavra: *como sentimos* (ou *o que é sentir*) responsabilidade?

Para respondermos esta primeira questão, o que precisamos fazer é apenas explicar o fato de que, como afirma M. Rath, o “ressurgimento do intuicionismo [em Jonas] não é não-cognitivo”³⁷². Elucidemos, então, o que significa o intuicionismo cognitivista de Jonas e quais as suas implicações. Um primeiro aspecto que se deve esclarecer é o de que toda intuição é intuição de algo. Quando, então, nos perguntamos quanto ao tipo de intuicionismo que implica o sentimento de responsabilidade, enquanto temor, nos perguntamos pelo conteúdo do que se intui com o temor. Ora, antes dizíamos que o temor se referia ao possível, um possível vestido da aparência do pior: da catástrofe. Não obstante, este pior – a catástrofe – é uma *possibilidade*, e se o é não é senão por que é algo que pode acontecer no futuro, e não agora. A tecnologia estende os seus efeitos até o futuro, como já vimos. E por sua ambivalência as conseqüências benéficas e maléficas da ação se estendem também até o futuro. O grande problema se explicita principalmente quando o que se percebe é o fato de que o aspecto maléfico das conseqüências é totalmente ignorado, pois, como bem afirma B. Seve, “a dinâmica extraordinária produz uma confiança irrefletida”, e “esta confiança, esta *má* confiança,

³⁷² RATH, M. *La Triple Signification du Mot ‘Valeur’...*, p. 137.

culmina na utopia”³⁷³. A esperança utópica é, portanto, uma “confiança irrefletida” porque desconsidera justamente as conseqüências maléficas da tecnologia; conseqüências que são, de fato, desastrosas e terríveis. Ora, o desastroso e terrível inspira temor e não esperança. É por isto que, para Jonas, “o princípio esperança já não tem mais força inspiradora” quando é “a advertência do temor que pode nos conduzir à razão”³⁷⁴. É por isto que, inclusive, salientamos que se tratava de uma heurística do temor e não de uma heurística da esperança – isto que nos faz entender, portanto, o embate entre o princípio responsabilidade e o princípio esperança (Bloch).

Mas o que seria mais exatamente dizer que é o “temor que pode nos conduzir à razão”? Ou o que é o mesmo: o que seria uma “heurística do temor”? Jonas não precisa bem o que seria a heurística do temor, apenas apresenta seus elementos fundamentais. Mas T. D. Moratalla oferece uma proposição bastante concisa e salutar de seu princípio, a partir da qual podemos nos guiar: ela “consiste em um jogo mental mediante o qual podemos prever as conseqüências negativas das ações presentes. É um jogo da imaginação que nos informa o que pode acontecer”³⁷⁵. Em uma palavra, a heurística do temor seria o trabalho da imaginação realizado em favor da previsão das conseqüências maléficas futuras de nossa ação (tecnológica). Dois elementos são, então, essenciais: a “imaginação” e a “previsão das conseqüências maléficas futuras das ações”.

O segundo elemento – a previsão – demarca o caráter propriamente heurístico, pois “heurística” fala exatamente de um método ou procedimento analítico para descobrir verdades científicas, quer isto dizer, ela fala de uma “faculdade de conhecimento”³⁷⁶. Então, falar de uma “heurística do temor” é tomar o temor como um procedimento heurístico. Mas que conhecimento está implicado aí? Trata-se do conhecimento da “futuraologia”, que Jonas define como “a projeção cientificamente informada do que nossos atos presentes *podem* causalmente conduzir”³⁷⁷, isto é, um *aviso* cientificamente fundado sobre as conseqüências futuras dos nossos atos. Assim, a futuraologia faz frente à extemporaneidade (ver secção 1.2) da ação tecnológica, e nos permite perceber o que, no futuro distante, nos ameaça. A importância é óbvia: é só a percepção do perigo daquilo que fazemos que nos mostra a necessidade de nos proteger

³⁷³ SÈVE, Bernard. La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). **Aux Fondements de la Ethique**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 107-125 [p. 109].

³⁷⁴ JONAS, H. *Une Éthique pour la Nature*, p. 135.

³⁷⁵ MORATALLA, T. D., *El Mundo en Nuestras Manos...*, p. 52.

³⁷⁶ SÈVE, B. *Hans Jonas et l'Éthique...*, p. 76.

³⁷⁷ ZOG, p. 99.

deste mesmo perigo. Se o perigo não é reconhecido, ele não nos *preocupa*. Para evocar um exemplo disto basta lembrar que os mandamentos em geral – senão todos – se originam do reconhecimento próprio das infrações: é porque o homem mata que então aparece o mandamento “não matarás” – disso bem o sabia São Paulo. Não obstante, ainda que o reconhecimento deste princípio seja antigo, ele foi de modo geral totalmente desconsiderado. Mas Jonas vê nele um princípio extremamente orientador. Para ele,

“o conhecimento disto [daquilo que se deve preservar] vem daquilo que... se deve *evitar*. Este [aquilo que se deve evitar] é percebido primeiro e nos ensina, por meio da revulsão do sentimento que se antecipa ao conhecimento, a apreender o valor cuja antítese tanto nos afeta. *Só sabemos o quê está em jogo quando sabemos que está em jogo*”³⁷⁸.

Portanto, só sabemos o que devemos evitar – aquilo que nos ameaça – quando sabemos que existe uma tal ameaça. Mas há aí algo ainda que salta aos olhos: “a percepção do *malum* – diz Jonas – é infinitamente mais fácil para nós do que a percepção do *bonum*... Sabemos muito mais cedo o que não queremos do que o que queremos... Portanto, a filosofia moral tem que consultar o nosso temor anteriormente aos nossos desejos para aprendermos o que estimamos”³⁷⁹. Assim, na heurística do temor o conhecimento da futurologia vem acompanhado de uma especificidade própria: “pesar quais conseqüências de nossas próprias ações não são desejáveis... concentrar nosso interesse sobre as conseqüências nefastas, o *malum*”³⁸⁰.

Em resumo: se o temor só pode ser causado por uma possível ameaça, um mal ameaçante, e se a futurologia, em seu embate com o futuro, é o único conhecimento que pode nos ligar a um futuro possível, e às ameaças que este pode apresentar, sendo portanto o único conhecimento capaz de despertar o temor perante as conseqüências futuras de nossas ações, motivando-nos assim a agir com responsabilidade, a heurística do temor seria, por sua vez, um procedimento em que o conhecimento da futurologia é utilizado para despertar temor; em uma palavra: ela é uma “antecipação do mal”.

Mas diante deste primeiro elemento, Jonas ainda se questiona: “pode algo terrível, que não *nos* venha a afetar, mas àqueles que virão depois de nós, nos atemorizar?”³⁸¹. A resposta Jonas mesmo a oferece: “o *malum* criativamente imaginado deve assumir o papel do *malum* experienciado”³⁸². Jonas considera mesmo bastante

³⁷⁸ IR, p. 27; PV, p. 63 [Grifo do autor].

³⁷⁹ IR, p. 27; PV, p. 63-64 [Grifos do autor].

³⁸⁰ RATH, M. *La Triple Signification du Mot 'Valeur'...*, p. 137.

³⁸¹ ZOG, p. 108-109 [Grifos do autor].

³⁸² IR, p. 27; PV, p. 64 [Grifos do autor].

salutares ficções científicas como, por exemplo, *Brave New World*, de A. Huxley, ou *Gulliver's Travels*, de Jonathan Swift. O que está em jogo aí não é senão a necessidade da imaginação para o conhecimento futurista do qual a heurística do temor se utiliza. Ora, a imaginação nos oferece um futuro possível, na bela imagem de T. D. Moratalla, a imaginação é “o laboratório do possível”³⁸³. Ela se refere a um conhecimento imagético carregado pelo poder de afetar o mundo sensível do ser-responsável. Então, o ser-responsável estaria, primeiro, ligado pela imagem às conseqüências futuras de sua ação. Mas estas conseqüências como tais só podem ser representadas, nunca experimentadas como algo real. Não obstante, salienta B. Seve: trata-se da “antecipação de um *mal somente possível*, mas *realmente possível*; é a representação de um mal que não existe ainda, mas que pode sobrevir”³⁸⁴, o que de outro modo poderíamos dizer, trata-se de dar ao possível a forma do provável. É por isto que Jonas pode mesmo considera-lo um “conhecimento *factual*”³⁸⁵.

Agora, o conhecimento (imagético) envolvido aí é carregado de emoção/afeto; como dizíamos, ele pode afetar o mundo sensível do ser-responsável, e conseqüentemente o desejo também. A emoção/afeto (o horror) causada pelo conhecimento imagético do futuro possível (o *malum* – o fim da humanidade, ou sua desfiguração, por exemplo) vem “seguida” de – ou até mesmo traz consigo simultaneamente – um próprio desejo/interesse (evitar o *malum*) – trata-se, claro, de um desejo que caminha no sentido de preservar, e não de aperfeiçoar, i. é, o desejável aqui é sempre algo que se quer *evitar*. Portanto, “o sentimento de temor supõe uma *representação* do objeto perigoso e ameaçante”³⁸⁶. Desse modo, o temor é ambos: o conhecimento antecipatório do mal, e antiteticamente o desejo aversivo a este mal reconhecido de antemão. É o que confirma J. Greisch: “para que ele [o temor] possa conduzir a uma ‘responsabilidade ativa’ (*aktive Verantwortung*), ele bem tem necessidade também da lucidez e da clarividência da imaginação (*Hellsicht der Einbildungskraft*) e da sensibilidade do sentimento (*Empfindlichkeit des Gefühls*)”³⁸⁷. Ou de outro modo, poderíamos dizer também com S. Donnelley que a própria

³⁸³ MORATALLA, T. D., *El Mundo en Nuestras Manos...*, p. 52.

³⁸⁴ SÈVE, B. *La peur comme procédé heuristique et...*, p. 109 [Grifos do autor].

³⁸⁵ ZOG, p. 108 [Grifo do autor].

³⁸⁶ SÈVE, B. *La peur comme procédé heuristique et...*, p. 108 [Grifos do autor].

³⁸⁷ GREISCH, J. *L'amour du monde et le principe...*, p. 77.

responsabilidade moral “requer as capacidades entrelaçadas do discernimento sensorial, do sentimento, da razão, da vontade e da ação corporal”³⁸⁸.

Se estivermos bem atentos, veremos que tudo isto indica uma verdadeira superação da dicotomia entre sensibilidade e intelecto. Pois o que está em jogo aí é o fato de que o sentimento leva à razão, ou melhor, no sentimento está já inculcada a própria razão. Jonas fala mesmo de um “temor de tipo espiritual”³⁸⁹ em contraposição a um “temor de tipo patológico” – o que confirma o que dizíamos já no início deste capítulo sobre a diferença entre temor (não-patológico) e medo (patológico)³⁹⁰, diferença que apesar da homenagem que Jonas rende a Hobbes por ter reconhecido o temor como “o *primum movens* em matéria de bem comum”³⁹¹, marca ao mesmo tempo a diferença entre o próprio Hobbes, para quem o temor é egoísta, e Jonas, que concebe o temor como “desinteressado” e “altruísta”³⁹², ou seja, estando relacionado ao que pode acontecer às gerações futuras e não a nós mesmos.

Em suma, uma vez que a ameaça se encontra no futuro, a imaginação é a única faculdade de conhecimento capaz de mobilizar o temor. A imaginação tem a função de “explorar a catástrofe”, i. é, oferecer o *summum malum*, e ao assim fazer ela pode apontar aquilo que não é desejável, mobilizando o sentimento adequado para a ação responsável. Ora, e uma vez que a ameaça real não nos é chegada, o poder da imaginação deve ser invocado intencionalmente: devemos produzir o temor deliberativamente. Assim, a heurística do temor se estabelece como a ativação proposital do temor como um procedimento heurístico através da imaginação em suas construções futuroológicas que permitem prever o *malum* ameaçante. Não é sem motivos que Jonas determine os dois primeiros deveres da ética do futuro como sendo exatamente (1) a visualização dos perigos a longo prazo do poder tecnológico – isto que seria o *malum* imaginado – e (2) a mobilização de um sentimento apropriado – o temor – para o que foi visualizado³⁹³. “Este temor – como bem resume B. Sève – é portanto instrutivo e mobilizador”³⁹⁴, ou como bem expressa J. Nedel: o sentimento de

³⁸⁸ DONNELLEY, Strachan. *Hans Jonas: La philosophie de la nature et l'éthique...*, p. 87.

³⁸⁹ IR, p. 28; PV, p. 65.

³⁹⁰ B. Sève aproxima, entretanto, medo (*peur*) de temor (*crainte*) e os difere de aversão (*aversion*) (Cf. SÈVE, B. *La peur comme procédé heuristique et...*, p. 108).

³⁹¹ PV, p. 412 (nota 27). Jonas já ressalta esta diferença já no início de *Das Prinzip Verantwortung* (Cf. também IR, p. 28; PV, p. 65).

³⁹² ZOG, p. 109.

³⁹³ IR, p. 27-28; PV, p. 64.

³⁹⁴ SÈVE, B. *Hans Jonas et l'Éthique...*, p. 77.

responsabilidade é um “lídimo *instrumento de saber*, revelando-nos o valor do que está ameaçado e o nosso apego a este valor”³⁹⁵.

Com tudo isto, chegamos a um último resultado: se na ética jonasiana, o sentimento de responsabilidade, sua capacidade como tal, se encontra – ou pelo menos deve se encontrar – sempre vinculado ao âmbito do racional, ao propriamente heurístico, logo o cuidado pelas gerações futuras – diferente como é em relação ao cuidado pelo recém-nascido³⁹⁶ –, à medida que é decorrente do respeito, só pode encontrar expressão no próprio *motivo* que o sentimento de temor mobiliza no ser humano. Este temor, que é sempre também temor pelo futuro das gerações futuras, é ativado intencionalmente a partir de um método racional. Então, a responsabilidade em toda sua expressão é um cuidado decorrente de um respeito despertado por um temor “espiritual” – para ficarmos com uma expressão jonasiana. Em relação a este último resultado a que chegamos com a reflexão sobre a heurística do temor temos que fazer uma observação antes de encaminharmos para o final de nosso trabalho.

J. Greisch pensa que “a responsabilidade é incontestavelmente uma virtude”, e por isto acredita que em Jonas, precisamente por sua ligação com a heurística do temor, igualmente uma virtude dianoética”³⁹⁷. Mas isto não é senão um grande equívoco. A heurística do temor serve para afirmar justamente o contrário. Pois o temor é “o melhor substituto para virtude genuína ou sabedoria”³⁹⁸. Mais ainda: há nele um certo elemento de ignorância. Mais especificamente, prudência ou sabedoria prática no sentido de Aristóteles não é o mesmo que responsabilidade (temor, respeito e cuidado) em Jonas, pois o que acima de tudo se deve destacar é o caráter “ambivalente” da tecnologia. Nas circunstâncias atuais, em que se configuram o poder tecnológico humano, e sua realização extemporânea, “o saber torna-se um dever prioritário”, mas “o hiato entre a força da previsão e o poder do agir produz um novo problema ético. Reconhecer a ignorância – afirma Jonas – torna-se, então, o outro lado da obrigação do saber”³⁹⁹. Assim, responsabilidade não se confunde com a *phronesis*, nem muito menos com a *sophia*, pois o que se afirma é antes a aceitação radical da limitação de nosso conhecimento face às conseqüências imprevisíveis da tecnologia. Ela está *aquém* da prudência e da sabedoria. Como bem percebeu Moratalla, o “sentimento de cuidado,

³⁹⁵ NEDEL, José. *Ética da Responsabilidade segundo Hans Jonas*, p. 150 [grifo nosso].

³⁹⁶ Cf. IR, p. 39; PV, p. 85.

³⁹⁷ GREISCH, J. *L'amour du monde et le principe...*, p. 78.

³⁹⁸ IR, p. 23; PV, p. 57.

³⁹⁹ IR, p. 7-8.

respeito e responsabilidade... impõe um novo imperativo ético, próximo ao kantiano, ainda que transformado pelas novas exigências”⁴⁰⁰. Isto o próprio Jonas confirma ao defender, junto com Kant, o fato de que “a ética (...) terá de ser, transcendendo a ética da prudência, uma ética do respeito”⁴⁰¹. Ora, não se trata de outra coisa senão de afirmar o elemento “categórico” (universal) da ação humana para que ela seja propriamente moral. A Moralidade sobressalta a esfera da prudência, e deve alcançar o âmbito do respeito. Jonas assume o universalismo da moral kantiana. Não é sem motivos que, para Ricoeur, a exigência jonasiana de que a idéia de humanidade seja realizada não pode ser vista senão como “um descendente do kantismo”⁴⁰². Só estas indicações servem para recriminar qualquer tentativa de associar-se a ética jonasiana a uma “ética prudencial” ou “ética do *phrónimos*”, de tipo aristotélica⁴⁰³. Em Jonas, o fundamento é ontológico, mas trata-se de um imperativo ontológico categórico – diferença essa que é sobremaneira radical a qualquer explicitação de ética até hoje elaborada. Agora é a responsabilidade, enquanto respeito, que é chamada a atender ao clamor do ser. E o dever que ela visa guardar não é o de uma vida boa, onde o homem deveria se encontrar realizado em sua perfeita *energeia*, mas antes se trata de um dever que se caracteriza pela retenção e preservação de uma natureza que se mostra cada vez mais frágil e precível. Jonas não visa um agir em vista da perfeição, ou do melhor, mas em vista do respeito pelo ser em sua precibilidade ameaçada pelo poder tecnológico – este é, inclusive, o sentido da *Heuristik der Furcht*. Para que se entenda o que está em jogo, eis o que Jonas diz: “você pode viver sem o maior bem, mas você não pode viver com o maior mal... uma questão de submissão voluntária a um regime de sobrevivência e de preservação”⁴⁰⁴. No entanto, nesse regime de sobrevivência e de preservação, E. Berti vê uma limitação da ética jonasiana: “a identificação dos valores, que podem ser perseguidos pela ética do futuro somente com a vida, isto é, com a sobrevivência física,

⁴⁰⁰ MORATALLA, T. D., *El Mundo en Nuestras Manos...*, p. 53.

⁴⁰¹ PV, p. 8. Jonas confirma isto em outra passagem: “Esse princípio [a responsabilidade] para o tratamento da incerteza não é ele mesmo de modo algum incerto e nos obriga incondicionalmente – isto é, não apenas como um mero conselho de prudência (*prudence*) moral, mas como mandamento irrecusável... Sob a ótica de tal responsabilidade, o cuidado/precaução (*caution*), em outras circunstâncias uma questão marginal, torna-se o cerne de nossa ação moral” (IR, p. 38; PV, p. 82) [A tradução deste trecho é extremamente problemática na tradução brasileira: **O Princípio Responsabilidade**. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. RJ: Contraponto, 2006, p. 87]. E Jonas ainda acrescenta mais à frente: “a primeira regra... só pode ser obtida do imperativo da existência, e todas as outras regras estão sujeitas a seu critério, que nenhuma ética eudaimonista nem qualquer ética da compaixão pode oferecer” (IR, p. 43; PV, p. 90).

⁴⁰² RICOEUR, P. *Ética e Filosofia da Biologia...*, p. 244.

⁴⁰³ Como o faz, por exemplo, DOMINGUES, I. *Técnica, Ciência e Ética*, p. 168.

⁴⁰⁴ SCODEL, H. *An Interview with Professor Hans Jonas*, p. 367-68.

o que representa uma notável redução em relação ao ideal aristotélico do ‘bem viver’, ou seja, da felicidade”⁴⁰⁵. E na mesma direção M. H. Werner salienta a crítica de que o imperativo de Jonas não atende a todas as situações concretas porque “nem toda ação influencia nas possibilidades de sobrevivência da humanidade”⁴⁰⁶. Mas não há senão um equívoco aí. Porque isto se refere a apenas um nível do qual a ética jonasiana se incumba para o seu projeto fundacionista. Jonas não desconsidera a importância e complementaridade das éticas anteriores, o que por si mesmo já é uma resposta à crítica de R. J. Bernstein de um suposto rompimento de Jonas com tais éticas⁴⁰⁷. De fato, isto é exagerar as considerações de Jonas. Ele não pensa que elas sejam descartáveis⁴⁰⁸, mas apenas aponta o fato de que a ética precisa alçar questões mais radicais devido às novas dimensões da tecnologia que implicam novas dimensões para a ética. Seu intento é antes elevar a reflexão ética a um nível mais fundamental do que o que se podia imaginar até então. Mais uma vez dizemos: a avaliação de qualquer ato moral passa antes de tudo pela necessidade incorrigível de que existam candidatos ao próprio agir moral. Desse modo, as outras éticas aparecem como complementares⁴⁰⁹; não estão excluídas. Ademais, como já vimos na última seção do segundo capítulo, há um lugar para a reflexão da virtude na empresa ética jonasiana, mas que não pode ser colocado na posição de prioridade de um dever para com a simples existência de uma humanidade no futuro.

Findo este parêntese, e a observação que se fazia necessário ressaltar, podemos retomar o que dizíamos, agora com vista ao desfecho de nosso trabalho. O conceito da heurística do temor nos tinha levado, então, à compreensão de um método propriamente racional. Nele se tornara claro *que tipo* de intuicionismo Jonas evoca em sua ética: trata-se como que de uma reabilitação cognitivista do intuicionismo. Sobre isto ainda teremos mais o que dizer. Mas agora temos que retomar a questão que fizemos antes e que vem junto com esta sobre a qual refletimos na segunda seção. Perguntamos então: *qual é a*

⁴⁰⁵ BERTI, E. *Aristóteles no Século XX*, p. 278; a mesma crítica já aparecia em BERTI, E. *Il Neo-aristotelismo di Hans Jonas*, p. 230-31.

⁴⁰⁶ WERNER, M. H. Hans Jonas ‘Prinzip Verantwortung’. En: Düwell, M., K. Steigleder, Hrsg., **Bioethik**. Eine Einführung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p. 41-56 [p. 43]. Caminha na mesma direção a crítica de BECCHI, P. *L’etica pratica di Jonas può fare...*, p. 389-405.

⁴⁰⁷ Cf. BERNSTEIN, R. J. Rethinking Responsibility, **Social Research**, Vol. 61 (4), 1994, p. 833-852.

⁴⁰⁸ Jonas diz, por exemplo, que “as antigas prescrições da ética “do próximo” – as da justiça, caridade, honestidade, e assim por diante – ainda se mantêm em sua imediatez íntima” (IR, p. 6; PV, p. 26).

⁴⁰⁹ Esta idéia se explicita, inclusive, no título de um capítulo de um dos livros de Jonas: “As Perspectivas Éticas Devem Ser Completadas por uma Nova Dimensão” (Cf. JONAS, H. *Une éthique pour la nature*, p. 41-62).

função do intuicionismo (cognitivista) jonasiano? Ele se faz *necessário* para a fundamentação da ética?

3.3 – Uma Solução Intuicionista para a Fundamentação da Ética?

A resposta à nossa pergunta é, por muitos comentadores, tomada como afirmativa. Já dissemos que o ressurgimento do intuicionismo em Jonas tem sido incisivamente criticado. Essas críticas visam mostrar não apenas que a fundamentação racional de Jonas não consegue alcançar seu objetivo de modo total e inquestionável, mas alegam principalmente que Jonas se vale de um recurso ao intuicionismo para validar sua fundamentação. Quatro são os pontos supostamente problemáticos identificados nesse recurso a um tal intuicionismo: o primeiro estaria relacionado a uma impossibilidade de se superar a falácia naturalista; o segundo estaria referido ao *malum* imaginado ficcionalmente na heurística do temor; o terceiro à indicação de um valor evidente do recém-nascido frente aos seus pais; e finalmente relacionado à certeza intuitiva de que a capacidade de ter fins é um “bem-em-si”. Assim, o que se diz é, em outros termos, que frente à impossibilidade de se demonstrar empiricamente a pertença mútua entre ser e dever-ser, Jonas vê seja no supremo *malum* (ainda que apenas imaginado ficcionalmente), seja na fragilidade do recém-nascido, ou no maior valor da finalidade em relação a tudo quanto não oferece finalidade alguma, em tudo isso vê Jonas uma evidência imediata, uma intuição evidente, de um “deves” irrepreensível. É isto, por exemplo, que M. Rath quer dizer quando da afirmação de que o intuicionismo de Jonas é necessário⁴¹⁰, e que em H. Jansohn aparece como uma crítica a Jonas que assim se valeria de uma espécie de “salvaguarda” ou “retaguarda” intuicionista⁴¹¹.

Se este é o caso, então, seria correto afirmar que a fundamentação da ética em Jonas acaba por se enveredar no caminho de uma solução intuicionista para a fundamentação da ética. Mas não há aí senão um profundo equívoco, pois claramente não é esta a função do intuicionismo em Jonas. E podemos afirmar isto por *dois motivos* pelo menos.

Primeiro, não é verdade, como pensa M. Rath, que “o lado objetivo da responsabilidade está sempre fundado sobre o lado subjetivo, sobre a evidência de ser

⁴¹⁰ RATH, M. *La Triple Signification du Mot “valeur”...*, p. 137.

⁴¹¹ JANSOHN, H. *Hans Jonas: responsabilidade por Deus...*, p. 113.

responsável”⁴¹², pois “o dever – afirma Jonas – precisa ser percebido para que venha a ser seguido, mas ele existe mesmo se não percebido e deve, portanto, possuir seu próprio fundamento independente”⁴¹³. Ou se se preferir, Jonas diz ainda mais claramente e mesmo como um alerta e ressalva: “não é a validade, que fique claro, mas a eficácia do imperativo moral que depende daquela condição subjetiva”⁴¹⁴. Portanto, a evocativa de um “fundamento psicológico” em Jonas não pode tomar o aspecto de uma psicologização em ética – nem como um boa psicologização como o quer M. Rath⁴¹⁵. Antes tal evocativa é uma forma de mostrar a necessidade de se saltar “a lacuna entre a validação abstrata e a motivação concreta”⁴¹⁶, a partir da demonstração de que “os homens *são* potencialmente ‘seres morais’”⁴¹⁷. Mas Jonas não vê no sentimento de responsabilidade a “causa” – que se fosse o sentimento, só poderia ser uma causa psicológica – do ser responsável, pois a causa é sempre o valor do Ser que apela, então, à responsabilidade. Para sermos mais precisos, basta dizer que é diferente o “dever-ser” de uma coisa e o “dever” que se tem em relação à própria coisa. Completamente diferente é ainda afirmar como o “dever” pode ser levado a cabo em vista do “dever-ser” da coisa que reivindica que um tal dever seja levado a cabo. Enfim, do mesmo modo que a validação abstrata do princípio moral fundamental não mobiliza a vontade para que então o dever seja respeitado e realizado, o puro sentimento também não é capaz de mobilizar uma ação propriamente moral, mas apenas segue as predileções pessoais, estando sujeito sempre aos ditames da cultura, e conseqüentemente necessitado de uma justificação última. O sentimento só pode ser moral se presta reverência à autoridade de um mandamento absoluto – racional – superior: o Bem.

Então, se há alguma necessidade do intuicionismo para a teoria ética, a necessidade se apresenta apenas em relação à questão da motivação da ação e não à fundamentação do dever, nem muito menos à fundamentação do dever-ser (i. é, o bem da coisa). Aliás, não há aí senão uma aproximação de Jonas com a maioria das éticas tradicionais. Ele faz referência, por exemplo, a: “o ‘temor a Deus’ judaico, o ‘eros’ platônico, a ‘eudaimonia’ aristotélica, a ‘caridade’ cristã, o ‘amor dei intellectualis’ em Spinoza... o ‘respeito’ em Kant”⁴¹⁸, etc. Agora se, por um lado, ele se aproxima da

⁴¹² RATH, M. *La Triple Signification du Mot “valeur”...*, p. 138.

⁴¹³ ZOG, p. 100.

⁴¹⁴ IR, p. 86; PV, p. 163.

⁴¹⁵ RATH, M. *La Triple Signification du Mot “valeur”...*, p. 139.

⁴¹⁶ IR, p. 86; PV, p. 163.

⁴¹⁷ Ibid.

⁴¹⁸ IR, p. 87; PV, p. 165.

intenção destas referidas, por outro, ele não faz outra coisa senão se voltar contra às opções decisionistas (o existencialismo, em especial) e também à Kant. A contraposição à Kant particularmente indica, inclusive, o segundo motivo que rebate a crítica de uma salvaguarda intuicionista em Jonas.

A evocativa de um sentimento de responsabilidade não se assemelha de modo algum à límpida boa vontade em Kant: uma consciência moral formal, infalível⁴¹⁹, mas antes depende completamente do conteúdo para se estabelecer. Jonas se contrapõe à Kant mais uma vez. Não são as categorias transcendentais do entendimento que darão a forma de agir do homem – aquele que tem diante de si o universal em si mesmo – mas sim o sentimento que apreende o universal no Ser, emergindo também no homem como parte deste mesmo Ser – um elemento natural, que é, portanto, transcendente na imanência, e não transcendental; algo como que uma idéia aparte do próprio ser, o que é verdadeiro dualismo. Isto, claro, não exime em nada o homem da tarefa do conhecer. A responsabilidade é o motor natural, mas é também o modo como o homem age com o conhecimento tendo em vista o futuro.

A diferença radical que esse aspecto levanta e que gostaríamos de salientar para a fundamentação da ética guarda relação com o novo tipo de aproximação que se precisa estabelecer entre teoria e prática para a reflexão ética. Em Jonas, a relação entre teoria e prática se altera profundamente. Mais exatamente esta diferença central marca a distinção da abordagem ética que Jonas propõe em relação às éticas anteriores. O que está em jogo aí é o seguinte: Kant tem, aos olhos de Jonas, o demérito de ter desconsiderado o aspecto cognoscitivo da ação moral. Mas acrescenta Jonas: “mesmo quando este recebeu uma maior ênfase, como em Aristóteles, onde o discernimento da situação e o que lhe é própria produz consideráveis exigências à experiência e ao juízo, tal conhecimento não se refere à ciência das coisas”⁴²⁰. Ora, é certo que em Aristóteles a *phronesis* (sabedoria prática) participa do conhecimento do fim mais excelente. E isso porque o *logos* alcança primazia. Assim, a *phronesis* transcende o nível da práxis ao vincular-se à *sophia*. Daí resulta, inclusive, o fato de a *sophia* se firmar como perfeita *eudaimonia*, visto que perfeita *energeia* é o mesmo que perfeita *eudaimonia*. Mas notem: mesmo quando Aristóteles define o que é próprio do homem, trata-se apenas de indicar como este deve agir tendo em vista a realização virtuosa de suas qualidades;

⁴¹⁹ Quando nos referimos a “formal” e “infalível” queremos indicar a capacidade moral do ser humano, tal como Kant a pensa, em que o sujeito da ação sempre sabe o que deve fazer, ainda que mesmo assim não o faça.

⁴²⁰ IR, p. 5.

Jonas, entretanto, pensa o que é o homem, porque isso nos dá a imagem de homem que deve ser preservada.

Tudo isto aponta para o fato de que além da necessidade do princípio moral como fundamental para o agir ético, a própria ação, enquanto ética, precisa do conhecimento eventual dos desastres potenciais futuros. E a futurologia, entretanto, “pode afetar apenas aquelas pessoas que, além de estarem atentas às científicas leis da causalidade, também têm uma *imagem de homem* que vincula certos deveres que eles consideram confiados aos seus cuidados”⁴²¹. A própria futurologia, portanto, já depende de conhecimento científico, e ainda mais, de uma imagem de homem, que é justamente o fundamento metafísico. É certo que o temor nos oferece o conhecimento do tipo de homem que não pode existir no futuro, mas como tal – i. é, na medida em que oferece um tal conhecimento – trata-se de um sentimento que já não é puramente psicológico, mas desfruta de razão – um salto, portanto, à dicotomia entre sensível e racional – coisa que já destacamos neste trabalho. Ou seja, por fim mesmo a doutrina da aplicação do princípio moral deve se dobrar diante da “urgência da questão dos fundamentos”⁴²², que como tal precisa ser protegida, não podendo mesmo “ser deixada à persuasão do sentimento, mas justificada pelo recurso a um princípio inteligível”⁴²³. Tudo isto quer dizer que mesmo a ação, enquanto perpassada pelo elemento da emoção, do desejo, e da vontade, precisa recorrer ao conhecimento (científico, como é o caso da futurologia), e, em última instância, à metafísica.

Em resumo: o intuicionismo – i. é, o aspecto subjetivo – que encontramos na fundamentação metafísica do princípio responsabilidade em Jonas, primeiro, não é o aspecto central da fundamentação, mas sim *complementar*. Mais especificamente, o “risco” que Jonas identifica para a fundamentação da ética não é exatamente e puramente teórico, mas prático. A fundamentação racional do dever não se vê desautorizada com as desventuras que a liberdade humana pode fomentar. Que o homem não leve a cabo o dever de existência autenticamente humana sobre a terra não quer dizer que tal dever não seja legitimamente um dever. Ademais, a complementaridade do aspecto subjetivo está presente em todas as éticas anteriores a de Jonas – mesmo na de Kant. Mas sua necessidade continua relacionando-se apenas ao estabelecimento de uma resposta quanto à questão da motivação do agir ético – no caso

⁴²¹ ZOG, p. 100.

⁴²² IR, p. 25; PV, p. 61.

⁴²³ Ibid.

particular da ética jonasiana: o agir responsável. E mesmo aí o aspecto subjetivo salta o puramente subjetivo e se encontra com o racional. Que a razão – mesmo uma sensibilidade racional – não consiga dar prova de sua causa, este não é um problema próprio unicamente à fundamentação metafísica de Jonas, mesmo a ciência tem seus pressupostos, e que como se viu Jonas rebate brilhantemente.

Por fim, cabe-nos apenas ressaltar ainda que Jonas está atento – e mesmo aponta – para a impossibilidade de provar o fundamento metafísico que propõe. E em última instância, a acusação de que Jonas se vale de um tal intuicionismo para tornar possível sua fundamentação é um equívoco, pois nem mesmo essa parte complementar tem aos olhos de Jonas o *status* de uma *prova*! Em vários de seus textos Jonas deixa claro que sua fundamentação é uma tentativa argumentativa possível, mas que não se arroga de uma verdade límpida e inquestionável. Ele assume explicitamente que seu argumento “não pode fazer mais que dar uma fundamentação racional para uma *opção* que se apresenta como uma escolha para uma pessoa atenta (*thoughtful*) – uma opção que, claro, tem seu próprio poder interno de persuasão”⁴²⁴. Mas mesmo que uma “opção persuasiva” apenas, ainda assim a fundamentação jonasiana não se encontra desautorizada, nem muito menos refutada.

Assim, estaria realizada a nossa apresentação da fundamentação do princípio responsabilidade em Jonas. E não obstante a grandeza de sua empresa metafísica, Jonas não se deixa levar pelo dogmatismo, e isto a um tal ponto, que cede ao pecado da modéstia: “desafortunadamente, eu não tenho nada melhor para oferecer. Talvez uma futura metafísica será capaz de fazer mais”⁴²⁵. H. Jansohn vê mesmo nesta postura de Jonas uma “abertura adogmática”⁴²⁶, e A. Wellmer vê na postura de Jonas a possibilidade de uma metafísica futura superadora e acolhedora ao mesmo tempo da herança kantiana⁴²⁷. Portanto, ainda que uma fundamentação metafísica, jamais uma de tipo *dogmática*, mas que está continuamente aberta a um debate que não se desfaleça num simples cinismo estéril, onde a ética não poderia repousar em outro lugar senão na morada de uma doce, suave e mentirosa dominação que se quer tolerante e solidária. Em uma palavra: “não há ética sem metafísica”⁴²⁸.

⁴²⁴ ZOG, p. 108.

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ JANSOHN, H. *Hans Jonas: responsabilidade por Deus...*, p. 117.

⁴²⁷ WELLMER, Albrecht. El Mito del Dios Sufriente y em Devenir: Perguntas a Hans Jonas. In: **Finales de Partida**: la modernidad irreconciliable. Madrid: Cátedra, 1996, p. 266-272.

⁴²⁸ SPAEMANN, Robert. **Felicidade e Benevolência**: ensaio sobre ética. São Paulo: Loyola, 1996.

CONCLUSÃO

Depois de percorrermos todo o percurso que traçamos, podemos agora tirar algumas conclusões, bem como algumas considerações críticas. Primeiro as conclusões.

A premissa fundamental do pensamento de Jonas é: o que é deve ser. E se é a primeira (mais fundamental) premissa de Jonas não é por outro motivo senão porque é exatamente a resposta à questão mais fundamental da filosofia, que ele designa como o “enigma da criação”: “porque há antes o ser e não o nada?”. Todo o resto da reflexão ética de Jonas gira em torno dessa premissa – não injustificada – enquanto resposta a esta questão.

O questionamento como tal vai se estabelecer a partir das constatações do cenário contemporâneo. A técnica coloca em cheque o dever-ser de tudo o que é; ela afirma mesmo que o que é não deve ser, mas antes se expõe aos desígnios do homem enquanto detentor do poder tecnológico. A esta visão do poder tecnológico corroboram o cientificismo e o niilismo. Mas aí surge o grande problema que Jonas evidencia: toda a biosfera agora é objeto da ação tecnológica; ela obtém o poder de arruinar até mesmo com a humanidade, pois o homem é também objeto de sua ação. Então, se, como o querem o cientificismo e o niilismo, o valor de tudo quanto há é puramente convencional, por que o homem – agora objeto da ação tecnológica – também não pode ser moldado e manipulado tecnicamente como se desejar? O ser do homem deve ser? O homem tem algum dever para com o ser do homem? Enfim: os homens devem ser?

Ora, o que uma tal questão tem a ver com a ética? Não seria a questão da ética: “como os homens devem agir?”. Eis aí a grande revolução da reflexão ética de Jonas, pois ele mostra que a técnica moderna, como problema ético, altera mesmo a própria questão fundamental da ética. Antes daquela primeira, a questão ética *par excellence* passa a ser: “os homens devem ser?”. Mas esta é uma primeira questão. Porque a pergunta sobre o dever-ser de um ente específico – o homem – leva à questão sobre o próprio valor do Ser como um todo. A questão fundamental passaria a ser: “porque deve existir algo e não antes o nada?”. E o questionamento deve ganhar sempre mais radicalidade. Pois falar do valor de algo é pressupor a existência de valores. Mas mesmo que existam valores, isto ainda não nos diz nada sobre se há algo como um valor em si. Quer isto dizer, perguntar-se sobre o dever-ser do homem, e o dever-ser do que é, é se perguntar sobre a própria existência de um dever-ser. Mas há algo que se imponha com a objetividade de um “tu deves”? Se sim, de onde emana a voz que clama: “tu deves”?

As duas únicas opções a essas questões são: sim ou não. Se não, como o quer o niilismo que recusa a idéia de um valor objetivo, então nem mesmo o homem pode conservar um dever-ser, podendo muito bem ser utilizado como objeto das experiências tecnológicas. Isto é possível de se afirmar, mas ainda assim resta a pergunta: por que então existem as coisas, se elas não têm valor? Qual seria a finalidade da existência das mesmas? É pela incoerência da resposta niilista a esta questão que Jonas não vê outra saída senão dizer sim a existência de um “tu deves”, pois como poderia haver ação orientada por fins – como no caso dos seres humanos, pelo menos – em um mundo sem finalidade? Como um mundo que não tenha finalidade alguma, pode expressar em si alguma finalidade? Para Jonas, a finalidade *no* mundo fala da finalidade *do* mundo. E se o ser é um valor é porque nele se explicita uma finalidade, isto é, ele é uma finalidade e expressa essa finalidade; é por isto que é, existe. Que algo seja antes que nada não tem outra razão senão a de que é melhor que exista algo. O valor se confunde com aquilo que permite que exista valor no mundo: ou seja, a própria coisa que tem valor. Só o que existe pode ter algum valor, sendo, portanto, o próprio valor. O que é deve ser, eis a justificativa da premissa jonasiana ao “enigma da criação”.

Mas o que é não é apenas uma finalidade, mas afirma finalidades – é o que se pode perceber com a vida em geral, de modo claro com a vida humana, mas ainda assim em tudo o que é vivo. Não obstante, mesmo a vida não afirma a si mesma pura e simplesmente. Ela afirma a si mesma em suas qualidades. E a mais destacada qualidade da vida é a sua forma humana – um verdadeiro *telos* do processo do Ser já que é sua qualidade final. Então, se existe um “tu deves”, este “tu deves” só pode emanar daquilo que ao afirmar uma finalidade afirma o valor dessa finalidade, que de modo absoluto é o homem, enquanto finalidade última do Ser como um todo. Eis aí como Jonas responde àquilo que ele designa como o “enigma da subjetividade”. Pois a presença da subjetividade no mundo, na medida em que aponta para a existência de ação orientada por fins, fala da finalidade *do* e *no* mundo, sendo a presença do homem no mundo a mais elevada finalidade no mundo – um valor absoluto, portanto.

Assim, o ser do homem se constitui em última instância como valor absoluto por seu posto no Ser como um todo. Mas o que é o ser próprio do homem? Seu ser próprio é responsabilidade. Ou seja, o “tu deves” que o Ser como um todo – e o ser do homem em última instância – dirige ao próprio homem é perceptível uma vez que o próprio Ser fez questão de agraciá-lo com a capacidade de escutar a tal clamor. Quer isto dizer que o homem enquanto responsabilidade sente-se despertado pelo temor das conseqüências de

sua ação sobre este objeto que exige respeito e cuidado. A responsabilidade seria antes de tudo, portanto, esta capacidade humana de sentir valor. Mas não apenas isto, porque também se expressa como cuidado por um objeto cujo ser exigiu de mim o reconhecimento emocional de seu valor, i. é, respeito, despertado por aquele sentimento que faz parte do ser-responsável. É, portanto, um princípio imperativo, e como tal, ético-metafísico; princípio, porque é uma qualidade – a mais elevada – do ser humano, e um imperativo, porque é o próprio dever do homem frente ao Ser como um todo – e em última instância, ao homem – em sua perecibilidade. Em suma, a responsabilidade é o princípio imperativo que emana do Ser em direção ao homem, através do “sim” que a vida diz a si mesma e à humanidade como *telos* do vir-a-ser – ou se se preferir, da “evolução” total – do próprio Ser. Agora, a responsabilidade emerge como sentimento humano que visa o cuidado e a guarda do Ser em sua totalidade, mas principalmente pela humanidade enquanto responsável pelo ser.

Depois desse breve resumo conclusivo do que se pode extrair da fundamentação metafísica da ética de Jonas, temos ainda que fazer algumas considerações críticas. O primeiro ponto que se deve estar atento é o fato de que Jonas é atacado por muitas críticas. Em sua maioria as críticas se dirigem exatamente a sua empresa metafísica. Mas é justamente a empresa metafísica que Jonas não pode deixar de lado, pois para ele só a metafísica pode oferecer o valor e a imagem do ente humano, isto é, para Jonas a ética precisa de modo imprescindível da metafísica. Neste ponto, estamos em total acordo com o próprio Jonas. Não obstante, Jonas faz algumas concessões decisivas ao espírito metafísico de sua filosofia quando da fundamentação da ética especificamente, o que não faz, entretanto, no todo de sua obra, que por vezes sobe às maiores alturas que o espírito pode alcançar. Encontra-se no todo da obra de Jonas até mesmo uma verdadeira *theologia naturalis*, que como tal nunca pode ser a teologia da fé revelada. Mas, devido ao clima anti-metafísico de nossa época, em sua tentativa principalmente de fundamentação da ética – i. é, de fundamentação do princípio responsabilidade – ele tenta diminuir – eu não diria esconder – o valor de suas especulações mais metafísicas. Pois a ontologia jonasiana depende mais de sua *theologia naturalis* e da lógica do que ele faz parecer. Para ficarmos apenas com o problema mais evidente, o argumento central da imanência dos fins no Ser em *Das Prinzip Verantwortung* depende de – ou mais exatamente, é – um argumento lógico-teológico. Lógico porque reivindica a contradição de que o superior – a subjetividade, e em última instância, o espírito – não poderia vir do inferior – a matéria inerte, sem espírito; aliás é esta lógica que está

subentendida na idéia de que a presença de uma ação orientada por fins – como no ser humano, pelo menos – seria contraditória em relação a um mundo sem finalidade, visto que o homem é uma expressão desse próprio mundo. É bem verdade que a ontologia que Jonas desenvolve em *The Phenomenon of Life* – e que ele toma como pressuposto na fundamentação da ética – responde ao dualismo (cartesiano em sua origem moderna) com a demonstração do princípio do metabolismo como base para a demonstração da subjetividade nos entes orgânicos, mas em *Das Prinzip Verantwortung* propriamente o argumento fundamental não parte desta demonstração, mas sim evoca a lógica que ora explicitamos, e que sem dúvidas não é propriamente fazer ontologia. Mais ainda: a própria construção da ontologia jonasiana está baseada nesta premissa lógica, que é certamente forte, mas que não pode fazer outra coisa senão deixar escapar o aspecto teológico que lhe é própria. Quer isto dizer, o argumento lógico implica uma própria *theologia naturalis* – que, claro, vem de encontro à ontologia de Jonas como um todo. Assim, além de lógico o argumento da imanência dos fins no Ser é também teológico, porque se o superior não pode vir do inferior é porque o inferior é realização do superior: o espírito só pode vir do espírito primordial, portanto. Ora, quase podemos ouvir aí a voz de Hegel. Não obstante, justiça seja feita, Jonas não cai no suposto panteísmo de Hegel, nem muito menos pode se dizer que este elemento onto-teo-lógico seja mesmo uma espécie de “virada idealista” no pensamento de Jonas.

Para o que nos importa aqui, temos que indicar que essa tentativa de diminuir os elementos lógicos e teológicos da fundamentação da ética causa alguns problemas. O mais evidente, claro, seria aquele que tentamos rebater na primeira secção do segundo capítulo: o de um suposto primado da ética. Afirmar um primado da ética em Jonas é afirmar o dever-ser do mundo para além dele, e não em sua própria imanência. Isto é, seria afirmar o Bem como transcendente *ao* mundo, e não como transcendente *no* mundo. Mas o dever-ser do mundo tem sua raiz imanente no fato de que antes de tudo o próprio mundo é uma finalidade, cuja existência fala de seu valor. Se o argumento aí não se torna circular é pelo fato de que o mundo, enquanto finalidade, é finalidade de alguma coisa: de Deus. Aqui, Jonas evoca a teoria do “big bang” para subsidiar a premissa de uma origem do universo. A metafísica de Jonas é, portanto, uma metafísica criacionista racionalista, ao estilo de Leibniz, de quem Jonas herda a sua própria questão fundamental. Assim, a fundamentação jonasiana teria que se confrontar mais enfaticamente com o problema da onto-teologia, porque em Jonas a ontologia nos leva direto a um Ser supremo: ela é, sim, uma onto-teologia. Não se pode dizer, entretanto,

que a metafísica jonasiana sofra das mesmas imperfeições da metafísica clássica, ao que se deveria rebater a crítica heideggeriana à onto-teologia. Mas isto teria que ser melhor elucidado, e a fundamentação metafísica em Jonas precisa se haver com um apontamento mais direto de como uma tal onto-teologia supera os problemas que Heidegger levanta para metafísica enquanto onto-teológica. Deixamos indicado que o caminho para uma tal resposta seria a concepção de um Deus em vir-a-ser (e não onipotente), mas não elucidamos, claro, toda a resposta, o que exigiria toda uma nova investigação quanto à solução jonasiana do problema da onto-teologia para a fundamentação da ética.

Esta seria uma primeira consideração crítica, e certamente a mais séria e decisiva. Mas podemos explicitar outras. Uma que se evidenciou tocava a questão sobre se o homem pode ser realmente considerado o *telos* do processo evolutivo do Ser. Aqui as questões se multiplicam: toma realmente Jonas a teoria da evolução como fidedigna em todo o seu conjunto? O que Jonas mais particularmente extrai da mesma? E por último, uma vez que o homem é livre, pode-se delimitar uma essência determinada a ele? Ou de outro modo, as alterações que o homem pode impor a sua própria constituição já não oferece a configuração de um ente mais evoluído que o “homem natural”, ou seja, existe uma diferença entre evolução natural e evolução artificial? O valor de uma evolução artificial tem o mesmo valor que uma evolução natural?

Jonas nunca se posiciona claramente quanto à sua aceitação da teoria da evolução. É certo que, para ele, a evolução é uma teoria científica que goza hoje de grande prestígio e que precisa ser levada a sério na reflexão filosófica. Mais do que isto, ela oferece um critério excelente para ligar os entes que compõem a paisagem do Ser. Quer isto dizer: ela é um bom argumento para se reclamar a pertença do homem ao mundo natural, e sua relação intrínseca com este mundo. Ela, portanto, oferece o “testemunho monista”, ou se se preferir, ela confirma a hipótese de que o homem é um ser-no-mundo. Mas ao mesmo tempo o “testemunho monista” não é um testemunho materialista. O homem é uma “qualidade final” exatamente por mostrar que no Ser em geral age algo além da pura e simples matéria. Ou seja, a teoria da evolução oferece exatamente o argumento lógico-teológico que vimos atuar na fundamentação da ética. O mais evoluído – o homem – vem da natureza, mas se é assim, como pode ser que o homem seja completamente diferente da natureza? Isto é, como pode ser que a natureza não apresente em germe, pelo menos, algo que no homem veio a se tornar manifesto? Agora, se Jonas segue esta linha de raciocínio – assim acreditamos – ele, entretanto, não

se refere sobre o próprio processo evolutivo que o homem impõe ao Ser como um todo. Quer isto dizer: Jonas não problematiza se uma “evolução artificial” – como hoje o homem é capaz de proceder – não seria ela também “natural”, na medida em que pode alterar a constituição humana – afinal a transcendência humana não é ela mesma imanente, natural? No entanto, se Jonas não leva à frente um tal questionamento pode-se imaginar que o motivo não é outro senão o de que a alteração da constituição humana – i. é, a evolução artificial como tal – é já ferir o valor absoluto do homem e da humanidade como tal.

Um outro ponto merece aí atenção. O dever moral precisa se estender a tudo o que é perecível, isto é, a tudo o que é vivo? Pode-se se questionar se tudo aí quer dizer “tudo”, ou “todos os entes”. Que a todos os homens vale o dever moral não há dúvidas quanto ao que diz Jonas, e estamos de pleno acordo. Mas, mais uma vez perguntamos, a defesa do Ser como um todo implica a defesa de todos os entes que o constituem? A humanidade como valor absoluto é o único valor que deve ser respeitado? Ora, uma vez que o respeito tem em vista, em última instância, a imagem de homem, porque então o homem teria que respeitar a natureza (seres vivos)? Mas precisamente o problema seria saber se no momento em que a decisão deve optar pela humanidade e a natureza, o homem deve optar por si mesmo, então porque há um dever em relação à natureza? Quero dizer, se a natureza é um fim-em-si mesma, tendo por isto um dever-ser, não posso fazer mal a qualquer um ser que componha a integridade do Ser como um todo, e isso é o mesmo que dizer que matar um simples animal seria um gesto anti-ético. E não teria sentido dizer que a biodiversidade é um dever e que um animal apenas não o é, porque isto poderia ser estendido à esfera humana – uma solução social-darwinista, por exemplo. Não é sem motivos que hoje vários pensadores protestam em favor do vegetarianismo, reclamam os direitos dos animais, etc. Mas em que sentido a ética precisa, pode e deve se tornar ética ambiental? Ao que se pode formular, acreditamos que a reflexão jonasiana para ser completamente coerente também deveria reclamar o direito dos animais e de tudo o que é vivo (não que os seres vivos sejam por si mesmos portadores e detentores de direitos), e, de fato, isto não se diverge das declarações de Jonas. Mas ao nosso entender tudo isto parece levar a um absurdo. A sobrevivência dos seres em geral, sob estes moldes, teria que abster-se não apenas da defesa da biodiversidade e de uma consciência ecológica, mas teria que privar-se da própria cadeia alimentar, que como tal é ela mesma natural. Diante deste problemas duas soluções seriam para nós a únicas possíveis: o respeito a cadeia alimentar, que como tal

é natural e atende ao equilíbrio ecológico, sendo um bom guia para a orientação da ação humana em relação a sua posição no topo da cadeia alimentar. Ou ainda restaria saber se o “princípio utilitarista” de defender a salvaguarda da natureza como uma garantia para a existência possível dos homens – ainda que sendo um imperativo hipotético em si – se torne categórico pelo simples fato de ser uma premissa necessária – constitutiva – do imperativo categórico fundamental da existência da humanidade, ou seja, seria necessário pensar se tudo o que é necessário para que a humanidade exista se torne em si também algo obrigatório (categórico) pela obrigatoriedade da existência da humanidade. Tais questionamentos não encontram resolução bem estabelecida em Jonas, e mesmo as nossas pobres considerações têm aos nossos olhos algo de imperfeito. Não obstante, não me parece que o problema ora levantado seja injustificado.

Além destas considerações, uma última – que, de fato, não é bem uma crítica. Jonas aponta a necessidade de se reconhecer um fundamento psicológico para a ética – ainda que afirme, claro, a validade do fundamento racional mesmo sem a realização do fundamento psicológico. Mas aí nos perguntamos: o valor é só reconhecido pelo sentimento, e mais, é só o sentimento que pode oferecer a motivação para o agir moral? Ora, a própria reflexão racional (metafísica) não pode por si mesma despertar a mesma motivação do sentimento? Não evocamos aqui um intelectualismo socrático puro e simples, mas não seria demais negar que o conhecimento também gera mudança do agir? É realmente necessário ir ao extremo oposto do intelectualismo socrático: negar que o conhecimento nunca gera mudança de ação, mas só o próprio sentimento – no caso específico, o temor? Em suma, a pergunta que fazemos é: o sentimento – i. é, um fundamento psicológico – é um elemento necessário para a *concretização* da ética? Que nem todos sejam filósofos é certo, mas a ética é em última instância assunto da razão, e a aceitação dos princípios éticos não precisa ser necessariamente sentida para ser levada a cabo – isto, principalmente, se atentarmos para o fato de que uma ética tal como a pensa Jonas só pode se realizar tendo em vista uma elite responsável pelo asseguramento do dever moral enquanto tal. Mas se esta seria uma consideração crítica – não, de fato, uma crítica – é necessário, no entanto, destacar que mesmo que Jonas veja a necessidade de evocar um tal fundamento psicológico, ainda assim ele tem o mérito de saltar a separação entre razão e sentir. A responsabilidade como *eidos humano* é essa qualidade do homem em que, como sentimento, se expressa em sua raiz natural e espiritual ao mesmo tempo. Com o “intuicionismo cognitivista” de Jonas podemos nos

arriscar a dizer que estamos mesmo diante de uma sensibilidade inteligente, ou o que é o mesmo, uma inteligência senciente (*sentiente*), tal como aquela pensada pelo grande – ainda que pouco conhecido – filósofo espanhol Xavier Zubiri, que juntamente com Jonas foi um dos últimos grandes metafísicos do século passado e deste que se inicia.

Com esta última consideração podemos nos encaminhar para o encerramento deste trabalho, e que por vezes não satisfaz nem mesmo a seu autor. Diremos, por fim, sob a forma de um encerramento solene ao homem e pensador grandioso que foi Jonas, bem como à sua fundamentação metafísica da ética, que ainda que todas estas questões que indicamos fiquem em aberto, e sejam mesmo controversas, fixando-se como verdadeiros problemas filosóficos para a posteridade, que a Jonas cabem elogios sem iguais. Não é exagero afirmar que, de fato, nenhuma ética é tão radical como a de Jonas. Até Jonas, a reflexão ética estava de algum modo em dívida com a humanidade. “Que haja homens no futuro!”, ou dito de outro modo, que aos finitos e mortais humanos é assegurado um valor absoluto: o direito à vida – ou melhor, o direito a uma vida mortal! De qualquer maneira, não se poderia esperar o soerguimento de tamanha honra aos seres humanos nem mesmo de Aristóteles e Kant. Jonas é um marco da disciplina ética. Se com ele entramos numa terra incógnita, depois dele esta terra certamente já não é mais um deserto. E a principal herança que ele nos legou é certamente o apontamento da necessidade de uma melhor compreensão do que é a vida como base para todo agir humano.

BIBLIOGRAFIA

NOTA

Aqui apresentamos uma bibliografia que vai além da utilizada e consultada com o intuito de difundir o conhecimento das pesquisas que têm sido realizadas sobre o pensamento de Hans Jonas como um todo.

OBRAS DE JONAS

1. Der Begriff der Gnosis (Teildruck). Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der PhilippsUniversität zu Marburg. Göttingen: Hubert & Co, 1930.

2. Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1930.

3. Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung Zur Geschichte und Methodologie der Forschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934.

4. Gnosis und spätantiker Geist II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.

5. The Gnostic Religion: the message of the alien god and the beginnings of christianity. Boston: Beacon Press, 1958.

6. Zwischen Nichts und Ewigkeit: Zur Lehre vom Menschen, Kleine Vandenhoeck-Reihe Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

7. The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology (1966). Evanston: Northwestern University Press, 2001.

8. Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen, Wissenschaft und Gegenwart. Geistes wissenschaftliche Reihe Heft 46, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1970. (Versão em inglês: Change and Permanence: On the Possibility of Understanding History. **Social Research**, 38, 1971, nº 3, p. 498-528.).

9. Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

10. Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974. (Tradução italiana: **Dalla fede antica all'uomo tecnologico:** saggi filosofici. Trad. Giovanna Bettini. Bologna: Il Mulino, 1991.).

11. On Faith, Reason and Responsibility: Six Essays (1978). California: The Institute for Antiquity and Christianity, 1981.

12. Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. (Tradução brasileira: **O Princípio Responsabilidade:** ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. São Paulo: Contraponto, 2006.).

13. Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1981. (Versão em inglês: *Impotence or Power of Subjectivity: a reappraisal of the psychophysical problem. The Imperative of Responsibility: in search of an ethics for the technological age.* Trad. H. Jonas, D. Herr, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 205-231.).

14. Was für morgen lebenswichtig ist: Unentdeckte Zukunftswerte (com Dietmar Mieth). Herder: Freiburg, 1983.

15. The Imperative of Responsibility: in search of an ethics for the technological age. Trad. H. Jonas, D. Herr, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

16. Technik, Medicine und Ethik: zur práxis des prinzipls verantwortung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

17. Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. (Versão em inglês: *The Concept of God after Auschwitz: a jewish voice. The Journal of Religion*, v. 67, n° 1, 1987, p. 1-13.).

18. Wissenschaft als Personaliches Erlebnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

19. Materie, Geist und Schopfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

20. Erkenntnis und Verantwortung: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe "Zeugen des Jahrhunderts"/hrsg. Von Ingo Hermann. Göttingen: Lamuv, 1991.

21. Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992. (Tradução espanhola: *Pensar Dios y otros Ensayos.* Trad. de Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998.).

22. Dem bösen Ende näher: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur/ Hrg. Wolfgang Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. (Tradução francesa: *Une éthique pour la nature.* Trad. Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.).

23. Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

24. Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie. 1994.

25. Erinnerungen: Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Frankfurt am Main und Leipzig, 2003.

OBRAS DE JONAS EDITADAS

Mortality and Morality: a search for good after Auschwits. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996.

Leben, Wissenschaft, Verantwortung: Ausgewählte Texte. Dietrich Böhler (Hrsg), Suttgart: Philipp Reclam Jun., 2004.

SPINELLI, Emidio; JONAS, Hans. **La domanda senza risposta:** Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio. Il-Melangolo: Genova, 2001.

ARTIGOS

Edmund Husserl and the Problem of Ontology. **Mosnaim** 7, 1938, n° 5, p. 581-589.

- Edmund Husserl and the ontological question. **Etudes phénoménologiques**, vol. 17, n°33-34, 2001, pp. 5-20.

In Memoriam, Edmund Husserl. **Turim**, Tel Aviv, 1938.

H. A. Walfson: Philo: foundations of religious philosophy in judaism, christianity, and islam. **Philosophy and Phenomenological Research**, 12, 1952, p. 442-445.

Spinoza and the Theory of Organism. **Journal of the History of Philosophy**, 3, n° 1, 1965, p. 43-57.

Biological Foundations of Individuality. **International Philosophical Quarterly**, v. 8, n° 2, 1968, p. 231-251.

Philosophical Reflections on Experimenting with human subjects. **Daedalus**, 98, n° 2, 1968, p. 219-247.

The Scientific and Technological Revolutions. **Philosophy Today** 15, Summer 1971, p. 76-101.

Hannah Arendt. **Social Research** 43, n° 1, 1976, p.3-5.

Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's philosophical work. **Social Research** 44, n° 1, 1977, p. 25-43.

Technology as a subject for ethics. **Social Research** 49, n° 4, 1982, p. 891-898.

Ontological grounding of a political ethics: on the metaphysics of commitment to the future of man. **Graduate Faculty Philosophy Journal (USA)** 10, n° 1, 1984, p. 47-61.

- Ontological grounding of a political ethics: on the metaphysics of commitment to the future of man. In : SCHÜRMAN, Reiner. *The Public realm: essays on discursive types in political philosophy.* Albany : State University of New York Press, 1989.

Ethics and Biogenetic Art. **Social Research**. 52, 1985, p. 491-504.

- Ethics and Biogenetic Art. **Social Research** 71 n° 3, Fall 2004, p. 569-582.

Heideggers Entschlossenheit und Entschluss. In: NESKE, Günther & KETTERING, Emil (Hrsg). **Antwort: Martin Heidegger in Gespräch.** Pfullingen: Neske, 1988.

The Outcry of Mute Things (1993). In: JONAS, Hans. **Mortality and Morality: a search for good after Auschwitz**. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 198-202.

Hannah Arendt: An Intimate Portrait. **New England Review** 27, n° 2, 2006, p. 133-42.

ENTREVISTAS DE JONAS

1. BOEHM, Gero von. Wissen ist Ohnmacht: Ein Besuch bei Hans Jonas. **FAZ**, 26, Sept. 1987.

2. SCHULZ, Martin Jochen. Warum haben Sie Respekt vor der Dummheit, Herr Jonas?. **FAZ Magazin**, 9, Okt. 1987.

3. ISCHENSCHMID, Andreas. Heideggers Entschlossenheit und Entschluß, **Revue Internationale de Philosophie** (Bruxelles), XLIII, Nr. 1, 1989, 221-229.

4. GREISCH, Jean. Entretien avec Hans Jonas: de la gnose au principe responsabilité. **Esprit**, Paris, n° 171, maio 1991, p. 5-21.

- De la gnosis al principio responsabilidad: entrevista de Jean Greisch y Erny Gillen con Hans Jonas. Trad. Alberto Drazul. **Nombres** 6(7), Ap 1996, p. -63.

5. DAMMASCHKE, Mischka, GRONKE, Horst u. SCHULTE, Christoph. Der ethischen Perspektive muß eine neue Dimension hinzugefügt werden. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie** (Berlin), XLI, Nr. 1, 1993, 91-99.

- Surcroît de Responsabilité et Perplexité: entretien avec Hans Jonas. **Esprit**, n° 206, nov. 1994, p. 8-19.

- Responsabilidad y Perplexidad: entrevista com Hans Jonas. Trad. Ernestina Gabino. **Nombres** 6(7), Ap 1996.

6. SCHELLER, Wolf. Dazu dürfen wir es nicht kommen lassen: Der Philosoph Hans Jonas zu Fragen des Überlebens. **FR**, Nr. 51, 2. März 1993.

7. DÖNHOF, Marion; MERKEL, Reinhard. Not Compassion Alone: On Euthanasia and Ethics (1993). Trans. Hunter and Hilde Hannum. **Hastings Center Report** 25, n° 7, Special Issue (1995): 44-50.

8. SCODEL, Harvey. An Interview with Professor Hans Jonas. **Social Research** 70, n° 2, Summer 2003, p. 339-68.

LIVROS E ARTIGOS SOBRE HANS JONAS

ABEL, Olivier. La responsabilité incertaine. **Esprit**, n° 206, nov. 1994, p. 20-27.

ABBA, G. Rev. Hans Jonas, The Imperative of Responsibility. **Salesianum**, 47, 3, 1985, p. 647.

ACHTERHUIS, Hans. La Responsabilité entre la crainte et l'utopie. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Orgs.). **Hans Jonas: nature et responsabilité.** Paris : Vrin, 1993, p. 37-47.

APEL, K-O. La Crise écologique em tant que problème pour l'éthique dudiscours. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Orgs.). **Hans Jonas: nature et responsabilité.** Paris : Vrin, 1993.

_____. Macroethics, Responsibility for the future and the crisis of technological Society: reflections on Hans Jonas. In : **Karl-Otto Apel: selected essays.** New Jersey : Humanities Press, 1996, p. 219-243.

APEL, Karl-Otto, BECCHI, Paolo, e RICOEUR, Paul. **Il Filosofo e la Responsabilità.** Mailand, 2004.

ARIEN, Mack. Editor's introduction. **Social Research**, Vol. 70, 2, Summer 2003.

AUTIERO, Antonio. Hans Jonas: l'appello alla responsabilità. **Rivista di Teologia Morale.** Vol. 20, n° 77, gen-mar 1988, p. 9-14.

AYALA, Jorge M. Rev: Hans Jonas: El Principio de Responsabilidad. **Revista Española de Filosofía Medieval**, n. 2, 1995, p. 174.

BAERTSCHI, B. Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas. MÜLLER, Denis & SIMON, R. (éds). **Nature et Descendance.** Genève, Labor et Fides, coll. „Le champ éthique“, 1993, p. 17-29.

_____. L'articulation de l'être et de la valeur. **Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie**, 18, 1996, p. 303-307.

BAZIN, Damien. A Reading of the Conception of Man in Hans Jonas' Works: between nature and responsibility: an environmental ethics approach. In: **Éthique et Économique/Ethics and Economics**, 2 (2), 2004.

BECCHI, Paolo. Technology, Medicine, and Ethics in Hans Jonas. **Graduate Faculty Philosophy Journal.** 23(2), 2002, 155-182.

- Technique, médecine et éthique chez Hans Jonas. In: HALDEMANN, Franck, POLTIER, Hugues & ROMAGNOLI, Simone (éds) *La Bioéthique au Carrefour des Disciplines.* Bern: 2006, p. 49-69.

_____. Hans Jonas: Der Philosoph und die Wissenschaft. BURCKHART, Holger; GRONKE, Horst. **Philosophieren aus dem Diskurs: Beitrage zur Diskurspragmatik.** Wurzburg: Konigshausen & Neumann, 2002, p.137-150.

_____. L'etica pratica di Jonas può fare a meno della metafisica? **Paradigmi**, v. 22, n° 66, 2004, p. 389-405.

BECKERT, Cristina. Teologia depois da Shoah: a crítica de Hans Jonas à Teodiceia. **Revista Portuguesa de Filosofia**, 57, 2001, p. 733-744.

- BERNSTEIN, R. J. Rethinking Responsibility, **Social Research**, Vol. 61 (4), 1994, p. 833-852.
- BERTI, Enrico. Il Neo-aristotelismo di Hans Jonas. **Iride**, n° 6, janvier-juin 1991, p. 227-231.
- BIRNBACHER, D. Hans Joas, Prinzip Verantwortung. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, 37, 1983, p. 144-147.
- BODEI, Remo. Principio Speranza / principio responsabilità. **Iride**, n° 6, janvier-juin 1991, p. 231-234.
- BÖHLER, Dietrich (Hrsg). **Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas**. München: C. H. Beck, 1994.
- BÖHLER, Dietrich e BRUNE, J. P. (Hrsg). Orientierung und Verantwortung. Würzburg, 2004.
- BORGES DUARTE, Irene. O Homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas. **Revista Portuguesa de Filosofia**. 61(3-4), 2005, 841-862.
- BOULNOIS, Olivier. The Concept of God After Theodicy. **Communio** 29, 2002, p. 444-468.
- BRODY, Leon H. Rev. The Imperative of Responsibility (book). **Library Journal**, Vol. 109, 10, 1984, p. 1132.
- BRÜSEKE, Franz Josef. Ética e Técnica? Dialogando com Marx, Spengler, Junger, Heidegger e Jonas. **Ambiente & Sociedade**, v. VIII, n° 2, jul./dez. 2005.
- BRUZINA, R. Commentary on Hans Jonas, technology and ethics. **Research in Philosophy Technology**, 5, 1982, p. 152-159.
- BURY, F. Das Problem der Verantwortung bei Hans Jonas und Hans Küng. **Theologische Zeitschrift**, 37, 1981, p. 164-172.
- CALLAHAN, Daniel. Comentary: Response to Hans Jonas. In: ENGELHARDT JR., H. Tristram & CALLAHAN, Daniel (Eds.). **Knowledge, Value and Belief**. New York : Hastings-on-Hudson, 1977, p. 199-206.
- CAMELOT, P. Th. Rev: Hans Jonas, GSC I, 1954; Id., II/1, 1954. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, 42, 1958, p. 562-563.
- CARUSO, Sergio. Hans Jonas : gli equivoci della « responsabilità ». **Iride**, n° 6, janvier-juin 1991, p. 235-242.
- CARVALHO, Edgard de Assis. A Ética da Vida. **Eccos Revista Científica**, UNINOVE, São Paulo, v. 2, n° 1, 2000, p. 19-26.

CHAPOUTHIER, Georges. rev. Lories,-Danielle; Depre,-Olivier. Vie et liberte: Phenomenologie, nature et ethique chez Hans Jonas. **Revue Philosophique de la France et de l'Etranger** 195(3), 2005, p. 410-411.

CIARAMELLI, Fabio. Sans abri : Phénoménologie de la liberté et question du mal chez Hans Jonas. **Études Phénoménologiques**, 17, n° 33-34, 2001, p. 131-154.

COOPER, F. The Literature of Medical Ethics : a review of the writings of Hans Jonas. **Journal of Medical Ethics** 2(1), 1976 Mar, p. 39-43.

CULIANU, Ioan. **Gnosticismo e Pensiero Moderno**: Hans Jonas. Rome, 1985.

CUNNINGHAM, Henri-paul. La sagesse pratique et les règles du concevable selon H. Jonas et P. Ricoeur. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Orgs.). **Hans Jonas**: nature et responsabilité. Paris : Vrin, 1993, p. 155-168.

DIEZ, Jesús M. Ayuso. Auschwitz: el pensamiento judío confrontado con la realización histórica del mal absoluto. **Diálogo Filosófico** 43, 1999, p. 30-62.

DEPRÉ, Olivier. Philosophie de la nature et écologie **Études Phénoménologiques**, 19, 1994, p. 85-108.

_____. Finalité et respect de la nature chez Hans Jonas. **Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie**, 18, 1996, p. 323-327.

_____. Philosophie de la nature ou écologie? LORIES, Danielle & DEPRÉ, Olivier. **Vie et liberté**: Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Paris: Vrin, 2003, p. 15-48.

_____. Ce dont la possibilité contient l'exigence de la réalité: de l'être au devoir-être chez Hans Jonas. **Études Phénoménologiques**, 17, n° 33-34, 2001, 111-129.

_____. Entre nature et éthique : le concept de valeur. LORIES, Danielle & DEPRÉ, Olivier. **Vie et liberté**: Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Paris: Vrin, 2003, p. 137-178.

_____. **Hans Jonas**. Paris: Ellipses, 2003.

DEWITTE, Jacques. Préservation de l'humanité et image de l'homme. **Études Phénoménologiques**, v. 4, n° 8, 1988, p. 33-68.

_____. La Réfutation du nihilisme: réflexions sur les fondements métaphysiques de l'éthique de la responsabilité. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). **Aux Fondements d'une Éthique Contemporaine**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 75-91.

DONNELLEY, Strachan. Whitehead and Hans Jonas: Organism, Causality, and Perception. **International Philosophical Quarterly**, 19, n° 3, 1979, p. 301-315.

_____. Hans Jonas: La philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité. **Études Phénoménologiques**, v. 4, n° 8, 1988, p. 69-90.

_____. Bioethical Troubles: animal individuals and human organisms. **The Hastings Center Report** 25, n° 7, 1995, p. 21-29.

_____. Natural responsibilities: Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas. **The Hastings Center Report** 32, n° 4, JI/Ag 2002, p. 36-43.

DUPAS, André. La réponse à Hans Jonas. **Esprit**, v. 9, sept. 1974, p. 190-192.

DUPAS, Gilberto. A Busca de uma Ética para os Novos Tempos. In: **Ética e Poder na Sociedade da Informação**: de como a autonomia das novas tecnologias obriga a rever o mito do progresso. (2ª ed. rev. e amp.). São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 69-89.

FOPPA, Carlo. L'être humain dans la philosophie de la biologie de H. Jonas: quelques aspects. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Orgs.). **Hans Jonas**: nature et responsabilité. Paris : Vrin, 1993.

_____. L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution: aspects problématiques. **Laval Theologique et Philosophique** 50(3), 1994, p. 575-593.

_____. L'insoutenable poids de la théorie de l'évolution. **Etica and Animalia** 8, 1996, p. 96-114.

FROGNEUX, Nathalie. Hans Jonas développe-t-il une anthropologie arendtienne? **Revue-Philosophique de Louvain** 94(4), 1996, p. 677-686.

_____. **Hans Jonas ou la vie dans le monde**. Bruxelles: De Boeck, 2000.

_____. Une aventure cosmotheandrique: Hans Jonas et Luigi Pareyson. **Revue-Philosophique de Louvain** 100(3), 2002, p. 500-526.

GALLI, C. Modernità della paura: Jonas e la responsabilità. **Il Mulino**, 40, 2, 1991, p. 184-193.

GAUDGE, T. A. Existentialism and Biology (on Hans Jonas' The Phenomenon of Life). **Dialogue**, 5, 1966-67.

GIACÓIA JR. Oswaldo. Hans Jonas: O Princípio Responsabilidade, ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. In: OLIVEIRA, Mafredo Araújo. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 193-206.

GLÜCK, Mario. El Principio de Responsabilidad: una ética impracticable? Reflexiones en torno a la propuesta política de Hans Jonas. **Revista de Filosofía**, Curitiba, v. 18, n° 22, jan./jun. 2006, p. 37-55.

GOFFI, Jean-Yves. Communauté éthique et communauté politique. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). **Aux Fondements d'une Éthique Contemporaine**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 205-222.

GREISCH, J. Présentation. In: JONAS, Hans. **Le Principe Responsabilité**. Paris, Flammarion, 1998, p. 9-14.

_____. L'amour du monde et le principe responsabilité. **Autrement - Séries Morales**, 14, 1994, p. 72-93.

GRONKE, Horst. Geht nicht nach Utopia! Hans Jonas' mahnende Worte an die Fortschrittsgesellschaft und ihre Ethikkommissionen. **Synthesis-Philosophica** 18(1-2), 2003, p. 227-244.

GUERRA-PALMERO, Maria-Jose. Responsabilidad "ampliada" y juicio moral. **Isegoria** 29, 2003, p. 35-50.

HAMBLET, Wendy C. To Being or Not to Being? That Is the Question for Ethics. **Appraisal** 5(3), Mr. 2005, p. 131-134.

HENRIX, Hans Hermann. Powerlessness of God? A Critical Appraisal of Hans Jonas's Idea of God after Auschwitz. In: <http://www.jcrelations.net/en/?id=757>.
- Auschwitz und Gottes Selbstbegrenzung: zum Gottesverständnis bei Hans Jonas. **Theologie der Gegenwart**, 32, 1989, p. 129-143.

HERNANDEZ-PEDRERO, Vicente. Ética, naturaleza y liberación, o conocer en los límites de la inmanencia ("tan difícil como raro"). **Laguna** 12, 2003, p. 89-113.

HOGUE, Michael S. Theological Ethics and Technological Culture: a biocultural approach. **Zygon**, v. 42, n° 1, March 2007, p. 77-95.

HOLLIDAY, Lisa R. Book Profile: What is Gnosticism? **Journal for Cultural and Religious Theory**, v. 7, n. 1, 2005, p. 135-138.

HÖSLE, Vittorio. Formalismus und Materiale Ethik: Das Begründungsproblem der Ethik. In: **Moral und Politik**. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München: C. H. Beck, 1997, p. 154-160.

_____. Ontology and Ethics in Hans Jonas. **Graduate Faculty Philosophy Journal** 23, n° 1, 2001, p. 31-50.

_____. Grandezas y Límites de la Filosofía Moral de Kant. In: **El tercer mundo como problema filosófico y otros ensayos**. Bogotá: CEJA, 2003, p. 69-95.

HOTTOIS, Gilbert. Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Orgs.). **Hans Jonas: nature et responsabilité**. Paris : Vrin, 1993, p. 17-36.

HUGHES, Glenn. More Salutory than Heidegger. **The Review of Politics** 66, no. 1, Wint. 2004, p. 141-143.

IGLESIAS, Juan Carlos. A Heurística do Temor na Ética da Preservação de Hans Jonas. In: SIQUEIRA, José Eduardo de; PROTA, Leonardo; ZANCARANO, Lourenço (Orgs.). **Bioética**: estudos e reflexões. Londrina: Ed. UEL, 2000, p. 71-99.

INGENSIER, Hans Werner. Leben zwischen „Vegetativ“ und „Vegetieren“: Zur historischen und ethischen Bedeutung der vegetativen Terminologie in der Wissenschafts- und Alltagssprache. **N.T.M.** 14, 2006, p. 65-76.

JACOB, Eric. **Martin Heidegger und Hans Jonas**: Die Metaphysic der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation. Tübingen & Bassel: Francke, 1996.

JANICAUD, Dominique. En Guise d'Introduction à Hans Jonas. **Esprit**, juillet-août, 1988, p. 163-171.

_____. L'adieu critique aux utopies. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). **Aux Fondements d'une Éthique Contemporaine**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 93-106.

JANSOHN, Heinz. Hans Jonas: responsabilidade por Deus e pelo mundo. HENNIGFELD, Jochem & JANSOHN, Heinz. **Filósofos da Atualidade**: uma Introdução. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 93-117.

KASS, Leon R. Appreciating The Phenomenon of Life. **The Hastings Center Report** v. 25, n° 7, special issue 1995.

KERSTEN Fred. Image-making and the nature of the imagination: (La fabrique d'image et la nature de l'imagination). **Études Phénoménologiques**, 17, n° 33-34, 2001, p. 47-89.

KLAPPER, N. Hans Jonas, Philosophical Essays: from ancient creed to technological man. **Review of Metaphysics**, 28, 1974-1975, p. 350-351.

KUNZ, Erhard. Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäss? In: **Geist und Leben**, 1995, p. 37-46. Também disponível no site: <http://www.st-georgen.uni-frankfurt.de/bibliogr/kunz3.htm>.

LANDKAMMER, J. Le domande estreme e le risposte evanescenti di H. Jonas. **Filosofia Política**, 4, 2, 1990, p. 423-429.

LEVY, David J. **Hans Jonas**: The Integrity of Thinking. Columbia and London: University of Missouri Press, 2002.

LORIES, Danielle. Jonas: éléments pour une phénoménologie des sens? **Études Phénoménologiques**, 17, n° 33-34, 2001, pp. 21-46.

_____. Continuité du vivant et latence de l'éthique. In : LORIES, Danielle & DEPRÉ, Olivier. **Vie et liberté**: Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Paris: Vrin, 2003, p. 49-78.

_____. Figures de Dieu pour une phénoménologie de la vie. In : LORIES, Danielle & DEPRÉ, Olivier. **Vie et liberté**: Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Paris: Vrin, 2003, p. 79-108.

_____. Phénoménologie des sens : phénomène de la vie, VI. In : LORIES, Danielle & DEPRÉ, Olivier. **Vie et liberté: Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas**. Paris: Vrin, 2003, p. 109-136.

LUCHT, Marc. Does Kant Have Anything to Teach Us about Environmental Ethics? **American Journal of Economics and Sociology**, V. 66, N° 1, January 2007, p. 127-149.

MAESSCHALCK, Marc. L'éthique de l'avie face au décisionnisme moderne. **Recherche de Science Religieuse**, 84, 4, 1996, p. 541-558.

MALMQVIST, Erik. Analysing our qualms about "designing" future persons: Autonomy, freedom of choice, and interfering with nature. **Medicine, Health Care and Philosophy**, Springer 2007.

MANN, Fritz. Un Regard ratio-critique sur le rôle du sacré. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). **Aux Fondements d'une Ethique Contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt**. Paris: Vrin, 1992, p. 237-248.

MANCINI, S. Per una interpretazione fenomenológica di Hans Jonas. **Rivista di Filosofia Neoscolastica**, 83, 1, 1993, p. 43-72.

MANGANARO, Patrizia. D-io : la coscienza occidentale contemporanea di fronte al divino ovvero il grido di giobbe nella riflessione di Hans Jonas. **Aquinas**, 3, 1998, p. 647-654.

MARANDOLA JR., Eduardo & FERREIRA, Yoshiya N. A importância da ética na consciência ecológica. **Scientific Journal**, Bauru, SBPN, v. 5, n° 1, 2001, p.265-266.

MARIENSTRAS, R. La réponse à Hans Jonas. **Esprit**, v. 9, sept. 1974, p. 185-190.

MELLE, Ulrich. Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas. **Human Studies** 21, 1998, p. 329-345.

MICHELFELDER, Diane P. Our moral condition in cyberspace. **Ethics and Information Technology** 2, 3, 2000, p. 147-152.

MOGIN, Olivier. La Démocratie face à elle-même. **Esprit**, n° 206, nov. 1994, p. 5-7.

MONALDI, Marcello. **Tecnica, vita, responsabilità: qualche riflessione su Hans Jonas**. Napoli: Guida, 2000.

MORATALLA, Tomás Domingo. El Mundo en Nuestras Manos: la ética antropológica de Hans Jonas. **Diálogo Filosófico** 49, 2001, p. 37-60.

MORDACCI, Roberto. La responsabilità per la vita. **Rivista di Teologia Morale**, 102 (2), 1994, p. 275-299.

MUCCI, Giandomenico. Dopo Auschwitz: il Dio impotente di Hans Jonas. **La Civiltà Cattolica**, 4, 1999, p. 425-438.

MÜLLER, Denis. L'horizon temporel de l'éthique et le poids de la responsabilité. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). **Aux Fondements d'une Ethique Contemporaine**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 223-235.

MÜLLER, Denis & SIMON, R. (éds). **Nature et Descendance**. Genève, Labor et Fides, coll. „Le champ éthique“, 1993.

MÜLLER, W. E. **Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas**. Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988.

_____. Zur Problematik der Verantwortungsbegriffes bei Hans Jonas, **Zeitschrift für evangelische Ethik**, Vol. 33, p. 204-216, 1989.

_____. La responsabilité peut-elle être basée sur un impératif? In: HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Orgs.). **Hans Jonas: nature et responsabilité**. Paris : Vrin, 1993, p. 141-154.

NEVES, Flávio. Rev: Hans Jonas: The Phenomenon of Life. **Kriterion**, 1975, n. 58, p. 172-178.

NEDEL, José. Ética da Responsabilidade segundo Hans Jonas. In: **Ética Aplicada**. São Leopoldo: Unisinos. 2006, p. 143-168.

NIKULIN, Dimitri. Reconsidering Responsibility: Hans Jonas' Imperative for a New Ethics. **Graduate Faculty Philosophy Journal** 23, n° 1, 2001, p. 99-118.

NUNES, Amauri Porto. As Implicações Éticas da Manipulação Genética em Seres Humanos Segundo o Princípio Responsabilidade de Hans Jonas. In: SIQUEIRA, José Eduardo de; PROTA, Leonardo; ZANCARANO, Lourenço (Orgs.). **Bioética: estudos e reflexões**. Londrina: Ed. UEL, 2000, p. 117-134.

OBERMEIER, O. P. Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik. **Philosophisches Jahrbuch**, 88, 1981, p. 426-441.

OELMÜLLER, W. Hans Jonas. Mythos – Gnosis – Prinzip Verantwortung, **Stimmen der Zeit**, V (206), 1988, p. 343-351.

OGATA, Keiji. Rückkehr zur Metaphysik: Versuch einer Verteidigung und Weiterentwicklung der Philosophie der Natur von Hans Jonas gegenüber der Diskursethik. BURCKHART, Holger; GRONKE, Horst. **Philosophieren aus dem Diskurs: Beiträge zur Diskurspragmatik**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, p. 645-656.

OSTINELLI, M. Il principio responsabilità nelle etiche ambientaliste tedesche contemporanee: il caso dell'“etica del futuro“ di Hans Jonas. **Cenobio**, 38, 1989, p. 101-107.

OSWALD, W. Hello Dolly, Hans Jonas e Seis Caveats. **Brotéria**, v. 144, 1997, p. 581-585.

PINSART, M.-G. Pinsart. Nature humaine ou expérimentation humaine. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Orgs.). **Hans Jonas: nature et responsabilité**. Paris : Vrin, 1993, p. 69-92.

PONTARA, G. Responsabilità per le generazioni future? **Linea d'ombra**, 1988, p. 31-36.

PRIVITTERA, Salvatore. Rev. Hans Jonas. **Bioética e Cultura**, v. 7, n° 13, 1998, p. 122.

RATH, Mathias. **Intuition und Modell: Hans Jonas'Prinzip Verantwortung und die Frage nach einer Ethik für das wissenschaftliche Zeitalter**. Frankfurt am Main, 1988.

_____. La Triple Signification du Mot 'Valeur' dans Das Prinzip Verantwortung de Hans Jonas et la Psychologisation en Éthique. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Orgs.). **Hans Jonas: nature et responsabilité**. Paris : Vrin, 1993, p.131-140.

REA, Catherine. Retrait de Dieu et question du mal. Une lecture éthique du mythe de Hans Jonas. **Revue Philosophique de Louvain** 100(3), 2002, p. 527-548.

REDEKER, R. Dieu après Auschwitz: la théodicée faible de Hans Jonas. **Les Temps Modernes**, 582, 1995.

RICHARDSON, William J. Heidegger and God – and Professor Jonas. **Thought** 40, n° 156, 1965, p. 13-40.

RICOEUR, Paul. Ética e Filosofia da Biologia em Hans Jonas. In: **Leituras 2: a região dos filósofos**. SP: Edições Loyola, 1996, p. 229-244.

_____. Le Concept de Responsabilité: essai d'analyse sémantique. In: **Le Juste**. Paris : Ed. Esprit, 1995, p. 41-70.

RODRIGUEZ RAMIREZ, Carlos Alberto. La alteridad en las reflexiones éticas de Jürgen Habermas y Hans Jonas. **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica** 41(103), Ja-Je 2003, p. 79-85.

ROCKWELL, Gray. Rev. The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age (Book). **Human Studies**, V. 11, n° 4, Nov. 1988, p. 419-429.

ROSALES RODRÍGUEZ, Amán. Hans Jonas y el determinismo tecnológico, **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**, XXXVII (93), 1999, p. 313-320.

_____. Ciencia es poder: interpretaciones críticas del legado baconiano (1 parte). **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**. 37(92), 1999, p. 261-271

_____. Nihilismo y tecnología: Hans Jonas y la filosofía de la historia, **Sapientia**, LVI (209), 2001, p. 213-235.

_____. Hans Jonas, 'El concepto de Dios después de Auschwitz' y su relación con la idea de un pensamiento posmetafísico, **Areté**, XV (2), 2003, p. 267-302.

_____. Naturaleza orgánica y responsabilidad ética: Hans Jonas y sus críticos. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 27(2), 2004, p. 97-111.

_____. Libertad sin medida, libertad que destruye? Acerca de un diagnóstico crítico de la modernidad. **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**. 42(105), Ja-Ap 2004, p. 175-181.

_____. Tecnología y metafísica de la finitud: Reflexiones sobre **Hans Jonas** en el primer centenario de su nacimiento. **Diálogos**, 40(86), 2005, p. 7-32

ROSAS, Maurício Schiavetti. Hans Jonas: la relación ser y deber. **Philophica**, n. 27, 2004, p. 267-288.

ROVIELLO, Anne-Marie. L'impératif kantien face aux technologies nouvelles. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Orgs.). **Hans Jonas: nature et responsabilité**. Paris : Vrin, 1993, p. 49-68.

RUSS, Jacqueline. A Ética da Civilização Tecnológica (Jonas). In: **Pensamento Ético Contemporâneo** (2ª Ed.). São Paulo: Paulus, 1999, p. 96-106.

RUSSO, Nicola. **La biologia filosofica di Hans Jonas**. Napoli: Guida, 2004.

SÁDABA, J. **La vida em nuestras manos**. Barcelona: Ediciones B, 2000.

SADOWSKI, Ryszard F. Organismal Monism as Hans Jonas's Answer to the Mind-Body Problem (in Polish). **Studia Philosophiae Christianae** 41(2), 2005, p. 71-108.

SANTAMARÍA, J. L. La Reflexión ética a través del principio de responsabilidad en Hans Jonas. **Estudios Filosóficos**. Salamanca: San Esteban, n° 134, 1998, p. 7-24.

SCHAFER, Arthur. Experimentation with human subjects: a critique of the views of Hans Jonas. **Journal of Medical Ethics** 9, 1983, p. 76-79.

SCHÜRMAN, Reiner. Hans Jonas (1903-1993). **Social Research**, v. 60, n° 1, Spring 1993, p. 1-2.

SCHÜTZE, Ch. The Political and Intellectual Influence of Hans Jonas, **Hastings Center Report**, V. 25, n° 7, p. 40-44, 1995.

SCHWEIKER, William. Radical Interpretation and Moral Responsibility : a proposal for theological ethics. **The Journal of Religion**, v. 73, n° 4, 1993, p. 613-637.

SÈVE, Bernard. Hans Jonas et l'Éthique de la Responsabilité. **Esprit**, novembre, 1990, p. 72-88.

_____. La peur comme procédée heuristique et comme instrument de persuasion. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). **Aux Fondements d'une Ethique Contemporaine**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 107-125.

SILVA, Ribeiro da. Rev: Hans Jonas: Le principe responsabilité. **Brotéria**, v. 149, 1999, p. 103.

SIQUEIRA, José Eduardo de. Hans Jonas e a Ética da Responsabilidade. **O Mundo da Saúde**, São Paulo, ano 23, v. 23, n. 5, set./out. 1999.

_____. Ética e Tecnociência: uma abordagem segundo o princípio de responsabilidade de Hans Jonas. In: SIQUEIRA, José Eduardo de (Org.). **Ética, Ciência e Responsabilidade**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Loyola, 2005, p.101-200.

SOLÈRE, Jean-Luc. Le Concept de Dieu avant Hans Jonas: histoire, création et toute puissance. **Mélanges de science religieuse**, 53, 1996, p. 7-38.

SPAEMANN, Robert. L'empietà dell'ottimismo utopico: Laudatio di Hans Jonas. **Rivista di Teologia Morale**. v. 20, n° 77, gen-mar 1988, p. 15-24.

SPICKER, S. F (ed.) **Organism, Medicine and Metaphysics**: essays in honor of Hans Jonas on his 75th birthday. Philosophy and Medicine 7, Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company, 1978.

SPINELLI, Emidio. Hans Jonas: Freedom and Determinism in the Ancient World **Graduate Faculty Philosophy Journal** 23, n° 1, 2001, p. 71-84.

SPINELLI, B. Jonas, Cercò Dio dopo Auschwitz. **La Stampa**, 6 febbraio 1993.

SUNDSTRÖM, Per. Interpreting the notion that technology is value-neutral. **Medicine, Health Care and Philosophy** 1, 1998, p. 41-45.

TAFFEL, David. A Meditation on Hans Jonas' "The Abyss of the Will: Philosophical Meditations on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans". **Graduate Faculty Philosophy Journal** 23(1), 2001, p. 165-180.

TAMINIAUX, Jacques. Les enjeux de la lecture gnostique de *Sein und Zeit*. **Études Phénoménologiques**, 17, n° 33-34, 2001, p. 91-110.

TATIAN, Diego. Hans Jonas: un rampante apocalipsis. **Nombres** 6(7), Ap 1996, p. 23-29.

TELARETTI, Francesca Paola. Vita e etica in Hans Jonas. **Iride** 13(29), Ap 2000, p. 151-169.

THEIS, Robert. Dieu éclaté: Hans Jonas et les dimensions d'une theologie philosophique après Auschwitz. **Revue Philosophique de Louvain** 98(2), 2000, p. 341-357.

THORENS, Adele. L'ecocentrisme a l'épreuve de la question anthropologique dans la philosophie de Hans Jonas. **Revue de Theologie et de Philosophie** 133(2), 2001, p. 131-147.

TINLAND, Franck. L'exigence d'une nouvelle philosophie de la nature. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). **Aux Fondements d'une Ethique Contemporaine**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 53-73.

UHLEMANN Brigitte. Le Nachlass de Hans Jonas aux archives philosophiques de l'Université de Constance. **Études Phénoménologiques**, 17, n° 33-34, 2001, pp. 155-162.

VOGEL, Lawrence. Hans Jonas' Diagnosis of Nihilism: the case of Heidegger. **International Journal of Philosophical Studies** 3, n° 1, 1995, p. 55-72.

_____. Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding? **The Hastings Center Report** v. 25, n° 7, special issue 1995, p. 30-9.

_____. Hans Jonas' Exodus: from german existentialism to post-holocaust theology. In: JONAS, Hans. **Mortality and Morality**: a search for good after Auschwitz. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 1-40.

_____. Jewish Philosophies After Heidegger: Imagining a Dialogue Between Jonas and Levinas. **Graduate Faculty Philosophy Journal** 23, n° 1, 2001, p. 119-146

_____. Natural Law Judaism? The Genesis of Bioethics in Hans Jonas, Leo Strauss, and Leon Kass. **Hastings Center Report** 36, n° 3, 2006, p. 32-44.

VOLPI, Franco. Le paradigme perdu: l'éthique contemporaine face à la technique. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). **Aux Fondements d'une Ethique Contemporaine**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 163-179.

WARTOWSKY, M. W. Comments on Hans Jonas: philosophical aspects of technology. **Research in Philosophy of Technology**, 5, 1982, p. 144-152.

WEBER, Andreas & VARELA, Francisco j. Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. **Phenomenology and the Cognitive Sciences** 1, 2002, p. 97-125.

WELLMER, Albrecht. El Mito del Dios sufriente y en devenir: preguntas a Hans Jonas. In: **Finales de Partida**: la modernidad irreconciliable. Madrid: Cátedra, 1996, p. 266-272.

WERNER, M. H. Hans Jonas 'Prinzip Verantwortung'. En: Düwell, M., K. Steigleder, Hrg., **Bioethik**. Eine Einführung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p. 41-56.

WETZ, Franz Josef. **Hans Jonas zur Einführung**. Hamburg: Junius, 1994.

WEYEMBERGH, Maurice. Before and After Virtue. HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). **Aux Fondements d'une Ethique Contemporaine**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 181-204.

WILLER, Roger A. Created Cocreator in the Perspective of Church and Ethics. **Zygon**, v. 39, n° 4, December 2004, p. 841-858.

WOLLIN, Richard. The philosopher of life. **The New Republic**; Jan 20, 216, 3, 1997, p. 30-38.

_____. Hans Jonas: The philosopher of life. In: **Heidegger's Children**: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001, p. 101-133.

WOLPE, Paul Root. Not Just How, but Whether, Revisiting H. Jonas. **The MIT Press**, V. 3, N. 4, Fall 2003, p. Vii-viii.

WOLTERS, Gereon. Hans Jonas' Philosophical Biology. **Graduate Faculty Philosophy Journal** 23, n° 1, 2001, p. 85-98.

ZANCARANO, Lourenço. A Ética da Responsabilidade de Hans Jonas. In: BARCHIFONTAINE, Christian de Paul & PESSINI, Leo (Orgs.) **Bioética**: alguns desafios. SP: Ed. Loyola, 2001, p. 137-259.

_____. **O Conceito de Responsabilidade em Hans Jonas**. Tese Doutoral. Campinas, 1998.

_____. Influência de Heidegger no Pensamento de Hans Jonas. **Crítica** – Revista de Filosofia, vol. N° 14 Jan/Mar, 1999.

OBRAS COMPLEMENTARES

ARISTÓTELES. **Physique** (tome I e II). 2ª ed., Trad. Henri Carteron. Paris: Lês Belles Lettres, 1952.

_____. **De Anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed 34, 2006.

_____. **Metafísica**. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.

_____. Ética a Nicômaco. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 205-436.

CIRNE-LIMA, Carlos. Ética de Coerência Dialética. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de (Org.) **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. 2ª Ed.. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 207-233.

DOMINGUES, Ivan. Técnica, Ciência e Ética. **Kriterion**, Belo Horizonte, n° 109, Jun/2004, p. 159-174.

- GOETHE, J. W. **Fausto**. Trad. Agostinho D'Ornelas. SP: Martin Claret, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Universidad de Chile, 1997.
- _____. Carta Sobre o Humanismo. In: SARTRE, J. P. & HEIDEGGER, M. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 345-373.
- _____. A Questão da Técnica. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. **Ensaio e Conferências** (2ª Ed.). Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 11-38.
- _____. **Serenidade**. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- HÖSLE, Vittorio. Grandezas y Limites de la Filosofia Moral de Kant. In : **El tercer mundo como problema filosofico y otros ensayos**. Bogota: CEJA, 2003, p. 69-95.
- HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: UNESP, 2000, p. 495-515.
- KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** (1785). Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. **Crítica da Razão Pura** (5ª ed.). Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LEIBNIZ, G. W. Da Origem Primeira das Coisas. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 153-161.
- _____. Correspondência com Clarke. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 167-232.
- SPAEMANN, Robert. **Felicidade e Benevolência**: ensaio sobre ética. São Paulo: Loyola, 1996.
- WANDISCHNEIDER, Dieter. On the Problem of Direction and Goal in Biological Evolution. In: HÖSLE, V. & ILLIES, Christian. **Darwinism and Philosophy**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, p. 196-215
- WEBER, Andreas & VARELA, Francisco j. Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. **Phenomenology and the Cognitive Sciences** 1, 2002, p. 97–125.
- ZUBIRI, Xavier. **Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental**. Madrid: Alianza Editorial, 1994.