

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Renata Franco Veríssimo

**Natureza, liberdade, sentimento:
Hans Jonas e a ética pela via afetiva**

Mestrado em Filosofia

São Paulo

2023



**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Secretaria Acadêmica da Pós-Graduação**

Renata Franco Veríssimo

**Natureza, liberdade, sentimento:
Hans Jonas e a ética pela via afetiva**

Mestrado em Filosofia

**Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo,
como exigência para obtenção do título
de MESTRA em Filosofia, sob a
orientação do Prof. Dr. Antonio José
Romera Valverde.**

São Paulo

2023

Banca Examinadora

Quando meus olhos estão sujos da civilização,
cresce por dentro deles um desejo de árvores e aves.

Manoel de Barros

Aos meu pais,
que me presentearam com um quintal no cerrado
e com o céu estrelado de uma cidade do interior.

Ao meu filho,
um futuro bom ancestral,
que vê a natureza com o coração.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 - processo número 88887.817913/2023-00

This work was carried out with the support of Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brazil (CAPES) - Financing Code 001 - process number 88887.817913/2023-00

AGRADECIMENTOS

Ao Anderson Santos e à sua Escola de Botânica, pelo resgate do essencial.

Ao GT Hans Jonas, pelos pavimentos da minha pesquisa.

À Profa. Dra. Constança Pissarra, pelos devaneios.

Ao Prof. Dr. Ivo Ibri, pela primeiridade.

Ao Prof. Dr. Marcelo Perine, pela vida na presença.

Ao Prof. Dr. Mario Porta, pelo assombro.

À Profa. Dra. Sônia Campaner, pelo sublime.

Ao Prof. Dr. Jelson Oliveira, pela partilha das mesmas preocupações e esperanças.

À Brenda Soares e ao Bruno Poli, meus companheiros na representação discente, pelos dias de luta e dias de glória.

Ao Marcelo Phintener e aos colegas do programa, pela alegria da jornada.

À Daniela de Azevedo, pela leitura delicada.

À banca examinadora, pela valiosa contribuição.

E, em especial, ao meu orientador, Prof. Dr. Antonio Valverde, pela revolução.

Sou imensamente grata.

RESUMO

A reflexão filosófica proposta por Hans Jonas é deveras relevante, dado que os elementos fundamentais do problema por ele endereçado se exacerbam desde a publicação de sua obra magna, *O princípio responsabilidade* (1979). O poder ilimitado e imprevisível da técnica, do qual Jonas testemunhou possivelmente apenas os primeiros sinais, encontra terreno fértil na sociedade de consumo e se desdobra em alarmantes, quiçá irreversíveis, ameaças para a continuidade das condições de vida de uma diversidade de espécies no planeta Terra, incluindo a humana. A intenção desta pesquisa é dar foco à natureza pela lente jonasiana. No primeiro capítulo da dissertação, busca-se evidenciar o impacto do dualismo e de uma visão utilitarista do mundo exacerbada pela ciência moderna, praticada pelo homem que se considera soberano e alheio ao que o cerca. Na continuidade (segundo capítulo), serão expostos os recursos utilizados por Jonas que, para superar a miopia antropocêntrica, ancora-se na teoria darwiniana e evoca o ímpeto de liberdade, fundamentando como sujeito ético, para além do ser humano, todos os seres vivos. Com isso, Jonas não só desconstrói conceitualmente a superioridade humana frente aos demais viventes, como daí deriva o entendimento indispensável de uma solidariedade de interesses entre o ser humano e a natureza. No capítulo final almeja-se apresentar a nova abordagem ética proposta por Jonas, que se vale de uma ciência da previsão hipotética para, a partir da heurística do medo, impedir que o mal imaginado venha a acontecer. Daí decorre a necessidade de freio voluntário na conduta da civilização tecnológica, que põe em risco não apenas a si própria, mas as futuras gerações e a ideia de homem. A manobra de Jonas é fundamentar o dever ontologicamente e biologizar o ser moral. Mas, como incorporar a natureza em sujeito ético? Eis a questão que guiou a pesquisa, transformada em dissertação.

Palavras-chave: Hans Jonas. Natureza. Liberdade. Sentimento. Organismo. Responsabilidade.

ABSTRACT

The philosophical reflection proposed by Hans Jonas is indeed relevant, considering that the fundamental elements of the problem he addresses have intensified since the publication of his magnum opus, "The Imperative of Responsibility" (1979). The unlimited and unpredictable power of technology, of which Jonas may have witnessed only the initial signs, finds fertile ground in consumer society and unfolds into alarming, perhaps irreversible, threats to the continuity of living conditions for a diversity of species on planet Earth, including humans. The intention of this research is to focus on nature through the lens of Jonas. In the first chapter of the dissertation, the goal is to highlight the impact of dualism and an exacerbated utilitarian view of the world brought about by modern science. This perspective is practiced by humans who consider themselves sovereign and detached from their surroundings. In the subsequent chapters, the resources utilized by Jonas to overcome anthropocentric myopia will be exposed. He anchors his approach in Darwinian theory and invokes the impulse of freedom, establishing all living beings as ethical subjects beyond humans. Consequently, Jonas not only conceptually deconstructs human superiority over other living entities but also derives from it the indispensable understanding of a solidarity of interests between humans and nature. The final chapter aims to present Jonas's new ethical approach, which employs a science of hypothetical prediction to, through the heuristic of fear, prevent the imagined harm from occurring. This underscores the need for voluntary restraint in the conduct of technological civilization, which jeopardizes not only itself but also future generations and the concept of humanity. Jonas's maneuver involves ontologically grounding duty and biologizing moral being. But how to incorporate nature into ethical subjectivity? This is the question that guided the research, transformed into a dissertation.

Keywords: Hans Jonas. Nature. Freedom. Feeling. Organism. Responsibility.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Os filósofos da cidade e os filósofos do campo	11
<i>Theoria, devaneio e contemplação</i>	12
Acosmismo antropológico	15
As cidades modernas	16
 1 O DUALISMO CARTESIANO E O REDUACIONISMO ANTROPOCÊNTRICO	19
O dualismo cartesiano	19
Ciência aristotélica versus ciência moderna	20
O fim da dignidade da natureza	23
O progresso ilimitado	24
O reducionismo antropocêntrico	26
 2 ORGANISMO E LIBERDADE	29
A subjetividade do ser vivo	29
O evolucionismo	32
Metabolismo, sensibilidade e liberdade	34
As liberdades do pensar	37
O conceito de sistema	43
 3 RESPONSABILIDADE E SENTIMENTO	46
A natureza do agir humano	46
A ética do futuro	49
O sentimento de responsabilidade	49
Futurologia comparativa	50
A heurística do temor	51
Os freios voluntários	53
O amor	56
 CONSIDERAÇÕES FINAIS E FUTUROS APONTAMENTOS	59
 REFERÊNCIAS	77

INTRODUÇÃO

O mundo meu é pequeno, Senhor.
 Tem um rio e um pouco de árvores.
 Nossa casa foi feita de costas para o rio.
 Formigas recortam roseiras da avó.
 Nos fundos do quintal
 há um menino e suas latas maravilhosas.
 Seu olho exagera o azul.
 Todas as coisas deste lugar
 já estão comprometidas com aves.
 Aqui, se o horizonte enrubesce um pouco,
 os besouros pensam que estão no incêndio.
 Quando o rio está começando um peixe,
 Ele me coisa
 Ele me rã
 Ele me árvore.
 De tarde um velho
 tocará sua flauta para inverter os ocasos.

Manoel de Barros

Os filósofos da cidade e os filósofos do campo

Parece existir uma demarcação discreta que separa os filósofos: os da cidade e os do campo, classificação que em nada se relaciona ao local de origem ou de moradia (Lacroix, 2021, p. 23).

Por um lado, os filósofos da cidade defendem que só a troca, a mistura de ideias e os confrontos incessantes incentivados pela vida urbana permitem dar origem a afirmações verdadeiras. Sócrates, por exemplo, foi um filósofo da cidade, como atesta sua fala, presente na obra *Fedro* (2016): “O campo e as árvores nada têm a ensinar, ao contrário dos homens da cidade” (Platão, 2016, p. 79).

Os filósofos do campo, por outro lado, consideram a natureza como o lugar eletivo para o florescimento e o desdobramento da verdade. Os sábios da natureza não acreditam que a verdade tenha sua fonte na linguagem, mas, ao contrário, na contemplação.

Nesse último grupo se identificaria Martin Heidegger (1889 - 1976), mentor intelectual de Hans Jonas por muitos anos. Wilhelm Weischedel, também orientando de Heidegger, observa, em sua obra *Escada dos fundos da filosofia* (2009), que com frequência Heidegger se sentava longamente no banco diante de sua choupana na Floresta Negra, contemplando a amplidão das montanhas e o movimento silencioso das nuvens, enquanto os pensamentos amadureciam nele.

Lore, companheira de Hans Jonas por mais de cinquenta anos e mãe de seus três filhos, ao prefaciá-la obra *Souvenirs* (Jonas, 2005, p. 7), relata que Jonas via o mundo com um olhar novo, admirado e que demonstrava o mesmo entusiasmo pelos versos dos grandes poetas e pelo belo pôr do sol do jardim de sua casa. Possivelmente Jonas tenha sido um filósofo do campo, assim como o seu mestre, e por isso mesmo tão sensível ao crepúsculo e aos temas de inclinação biológica e ambiental que resultaram em sua filosofia da vida.

***Theoria*, devaneio e contemplação**

Hans Jonas pondera, em *O princípio vida* (2004), que o olhar lançado pelos antigos para a natureza, descrito como *theoria*¹ ou contemplação, continha uma dignidade proveniente do pressuposto platônico, a saber, de que “nas formas das coisas estavam apreendidos os objetos eternos” (Jonas, 2004, p. 251). Para os antigos, contemplar a natureza era contemplar um ente e, por meio dele, dedicar um olhar para a natureza em si. Na filosofia de Platão, só as formas eternas, ou arquétipos, poderiam ser ditas verdadeiras por permanecerem inalteradas, enquanto as coisas *deste mundo*, efêmeras, seriam apenas cópias imperfeitas das Ideias (Platão, 2010).

Ao fim do século XVIII, o excesso de sociabilidade e de razão produziu uma espécie de cansaço que mobilizou a busca por um retiro protetor na natureza viva, com um resgate da prática da *theoria* na cosmovisão² romântica. O romantismo é, conforme analisado por Robert Sayre e Michael Löwy, em *Anticapitalismo romântico e natureza: o jardim encantado* (2021), mais que um movimento literário do século XVIII, trata-se de um protesto cultural contra a revolução industrial e capitalista e um movimento moderno, que reverbera até o presente. Muitos foram os filósofos a se debruçar sobre o tema da contemplação, desde Rousseau, passando por Schelling e Peirce, para citar apenas alguns pensadores.

Em *Os devaneios do caminhante solitário* (2017), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) busca inspiração no contato com a natureza, fazendo das *rêveries* ou

¹ *Theōria*: teorização, especulação, contemplação, a vida contemplativa. Segundo alguns, a vida contemplativa como um ideal é uma tradição que remonta a Pitágoras (ver Cícero, Tusc. v, 3, 8-9 e D. L. viii, 8). (Peters, 1968, p. 228). A etimologia da palavra *theoria* (do grego antigo, θεωρία) traduz por si só uma visão de mundo: *thea* - espetáculo, *horan* - observar.

² Aqui o entendimento de cosmovisão (*Weltanschauung*) é o adotado por Löwy e Sayre (2021, p. 9), inspirado por Wilhelm Dilthey: uma forma interna de pensamento (*innere Denkform*), uma mentalidade fundamental (*Grundstimmung*).

devaneios uma técnica de escrita e de vida. O devaneio surge como uma experiência quase mística, em que ele expressa o sonho sobre si mesmo, em uma jornada de autoconhecimento e de emancipação. A vida natural emerge como a única capaz de dar ao homem acesso à felicidade, concebida de maneira que muito se aproxima da contemplação.

Na *Sétima Caminhada* de seus devaneios, Rousseau descreve que uma contemplação pura e desinteressada oferece delícias, propiciando uma exaltação que faz a alma planar sobre a natureza (Rousseau, 2017, p. 89). Ele relata também nunca meditar ou sonhar mais deliciosamente do que ao esquecer-se de si próprio, sentindo êxtases, arrebatamentos inexprimíveis, fundindo-se, por assim dizer, ao sistema dos seres, identificando-se com a natureza inteira. Em seus diálogos e correspondências, Rousseau menciona que "Quanto mais a mente se ilumina e se instrui, mais o coração permanece tranquilo. É nesse sentido que nos tornamos verdadeiramente filósofos; é assim que a história natural e a botânica têm utilidade para a sabedoria e a virtude" (Rousseau, 1752, p. 646). Em *Lettres Élémentaires sur la Botanique* (2012), Rousseau recomenda os estudos botânicos para uma jovem, ressaltando que o estudo da natureza fará bem em qualquer idade pois enfraquecerá o gosto por entretenimentos frívolos, evitará o tumulto das paixões e fornecerá à alma uma nutrição que lhe será benéfica ao preenchê-la com o objeto mais digno de suas contemplações.

A visão de um princípio criativo denominado de "Absoluto" foi o entendimento de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) sobre a natureza provida de liberdade, sendo o ponto de partida de sua filosofia. Para o autor, na experiência da contemplação da natureza, o "Absoluto" se revela como fenômeno, expressando liberdade (Schelling, 1992, p. 45).

Para Arthur Schopenhauer (1788-1860),

a arte retira o objeto de sua contemplação da torrente do curso do mundo e o isola diante de si para conhecimento do indivíduo. Esse modo de conhecimento independente do princípio de razão, para ele, é o do gênio, comparável] ao tranquilo raio de sol que corta o caminho da tempestade, totalmente intocado por ela, [...] ou a um calmo e sereno arco-íris que paira sobre esse tumulto (Schopenhauer, 2003, p. 59).

Schopenhauer fundamenta seu entendimento de contemplação na filosofia platônica ao afirmar que "apenas pela pura contemplação a dissolver-se

completamente no objeto é que as Ideias são apreendidas” (Schopenhauer, 2003, p. 61).

Charles Sanders Peirce (1839-1914), leitor de Schelling e reconhecidamente influenciado por ele, incorpora o devaneio e a contemplação na categoria da primeiridade de sua filosofia. Para Peirce, o caminho da contemplação é a entrega do nosso próprio mundo interno ao externo, de cuja própria exterioridade não nos damos mais conta, algo extremamente sedutor e convidativo à dissolução do ego, da autoconsciência. A primeiridade de Peirce pode ser traduzida como uma experiência estética, um estado de encanto diante de puras qualidades, uma unidade de sentimento com o objeto dos sentidos, um perder-se sem limites em que o fluxo do tempo não é mais percebido, fazendo com que o espírito o percorra nesta atemporalidade, porque o faz tão somente naquilo em que ele é absolutamente presente (IBRI, 2020, p. 43).

A vida na presença é justamente a forma pela qual Éric Weil (1904-1977) evoca a contemplação, conceito que aparece na categoria Sabedoria em suas obras *Filosofia política* (1990), *Filosofia moral* (2011) e *Lógica da filosofia* (2012). Para Weil, alcançar o estado de presença não é algo infinitamente distante, pelo contrário, é

[...] o que todo mundo conheceu e conhece nos momentos em que reconhece a natureza bela, a arte, a poesia, a vida na presença do espírito e do sentimento, o ser humano no amor – nesses momentos nos quais ele não é mais interessado, não espera nada, não teme nada, mas é todo presente à presença de algum ser, natural, humano, sobre-humano, sobrenatural se é crente, que não quer nada dele, do qual ele não quer nada, cuja simples presença o preenche³ (Weil, apud BOUILLARD, 1977).

Hans Jonas (2004, p.159) pondera que a atividade mais nobre da mente, a *theoria*, é predominantemente descrita em metáforas extraídas do campo visual. Platão, e a filosofia ocidental depois dele, evocam os “olhos da alma” e a “luz da razão”. Também Aristóteles, nas primeiras linhas de *Metafísica* (1984), relaciona o desejo de conhecimento inerente à natureza humana ao deleite da percepção que se dá principalmente por meio da visão: “Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações, pois, fora até da sua

³ A respeito cf. H. BOUILLARD. Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil. *Archives de Philosophie*, 40, 1977.

utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as visuais” (Aristóteles, 1984, p. 11). O olhar é de fato muito especial pois, como assim o entende Jonas, para exercer seu ofício de reconhecer, deve se completar por outros sentidos (Jonas, 2004, p. 159).

Acosmismo antropológico

Se antes a contemplação era o modo de olhar para a natureza, ela perdeu o seu valor porque a própria natureza perdeu a sua nobre posição, decorrente do desprezo gnóstico por ela nutrido (Jonas, 2004, p. 250). O que caracteriza a atitude gnóstica é um *clima* radicalmente dualista entre alma e corpo, entre mundo e divindade.

Houve uma mudança na imagem da natureza, ambiente cósmico do ser humano, ao fundo da situação metafísica que levou ao existencialismo contemporâneo e aos seus aspectos niilistas. A respeito, Jonas (2004) discorre:

Sendo o dualismo a essência do existencialismo, a alienação entre o ser humano e o mundo significou a perda de um universo amigo, que Jonas nomeou de *acosmismo antropológico* (Jonas, 2004, p. 240).

A desvalorização do céu estrelado, parte do mundo visível antes divinizada, simboliza a mudança de sentimento em relação ao cosmos. Os astros passam a ser vistos pelo humano de um lado como tiranos e temidos e, de outro, como objetos inferiores. Sob este céu sem divindade, o ser humano se conscientiza de que está perdido no cosmo, o que expressa Blaise Pascal em *Pensamentos* (2005) ao dizer que se apavora com o silêncio eterno dos espaços infinitos. Jonas cita Pascal como o último gnóstico e o primeiro existencialista a tematizar essa solidão. Em *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia* (2018) Jelson Oliveira especifica: “Não ainda uma solidão sem Deus, mas, antes, uma solidão diante do silêncio da divindade, que permanece indiferente aos apelos do homem” (Oliveira, 2018, p. 139).

Jonas observa que “[...] separado da comunidade do ser em sua totalidade, sua consciência não se converteu senão num estranho no mundo e cada um de seus atos de verdadeira reflexão nos fala deste desolado estranhamento” (Jonas, 2021, p. 340). Envolvido pelo mundo e entregue ao seu poder, mas superior a ele pela nobreza de sua alma, o ser humano constata que não constitui uma parte do

sistema que o envolve, mas que é na realidade um prisioneiro, então se assusta e se amedronta.

Para os gnósticos, a alienação entre o ser humano e o cosmos deveria ser levada ao extremo, o mundo teria que ser vencido e a *gnose* - ou conhecimento - poderia livrar o ser humano desta escravidão. A relação de poder com o mundo passa a ser a única relação que resta com o todo da natureza. Conforme destaca Oliveira (2018, p.139), o homem solitário não tem outra saída a não ser efetivar o seu esforço de domínio como vontade de poder e, para esta vontade, até a natureza indiferente é antes ocasião de atividade do que objeto real.

Na contrapartida moderna, a herança moral de anos de civilização antiga liquidada é substituída por dois mil anos de metafísica cristã e pela moral. Em ambos os casos, o mundo suprassensível não tem mais força operante. Mediante o medo, o homem constrói uma casa para a sua existência, o artefato cidade, distinto de todas as outras coisas, domínio completo e único da responsabilidade humana. No intuito de cercar-se e não de expandir-se, enquanto a natureza cuida de si mesma, o homem cria um novo equilíbrio dentro do equilíbrio maior do todo, e é nesse quadro intra-humano que se desenvolve a ética tradicional (Jonas, 2006, p. 36).

As cidades modernas

No que se refere às cidades modernas, Kingsley Davis (1908-1997), sociólogo reconhecido pela *American Philosophical Society* como um dos pensadores mais influentes do século XX, em sua obra *The urbanization of the human population* (1965), defende que as sociedades urbanizadas, onde a maioria das pessoas vive aglomerada, representam um passo fundamental e inédito na evolução social humana. Para Davis, a alta e densa aglomeração das populações urbanas excede em tamanho as comunidades de qualquer outro animal de grande porte, assemelhando-se mais ao comportamento dos insetos do que ao dos mamíferos, o que mostra um passo fundamental, mas não necessariamente na direção correta. A urbanização no sentido moderno é um fenômeno recente, pois o crescimento das cidades antigas cessava quando as restrições para o provisionamento de seus habitantes surgiam. As necessidades eram abastecidas pelos arredores e o gargalo se dava pela limitação de energia para o transporte, fosse ela humana ou animal.

Durante o século XIX, a sociedade ocidental rompeu a barreira da energia ao aprender a explorar os reservatórios de combustíveis fósseis, carvão e petróleo, e ao desenvolver a engenharia técnica, como pontua o economista Ernst Friedrich Schumacher (1911 - 1977), em *This I believe and other essays* (1998). Somada a esses fatores, na agricultura moderna, o excedente da produção rural de subsistência destinado a suprir a demanda das cidades, vê surgir o conceito de produtividade por pessoa, e não mais por acre, graças à tecnologia baseada nos combustíveis fósseis, na intensa mecanização, no uso de agrotóxicos – *agros* (campo) + *tokicon* (veneno) – e de fertilizantes químicos. Françoise Choay, em sua obra *A alegoria do patrimônio* (2006, p. 137), salienta que o passado perde a continuidade e a homogeneidade que lhe eram antes conferidas com a permanência do fazer manual dos homens. Na crítica tecida por John Ruskin (1819-1900), enquanto a arquitetura tradicional tinha por vocação afirmar a permanência do sagrado. Ao contrário, Ruskin (1956) critica a construção moderna por recusar o tempo, se manifestando de forma anônima e padronizada, com apartamentos precários por onde se passa como albergues na arquitetura doméstica, e na arquitetura pública com espaços de ferro e vidro, na superfície dos quais o tempo não tem permissão para pousar. Jonas (2006) reflete sobre a temporalidade artificial atribuída à cidade, pois, nela, enquanto a natureza muda, a obra do homem permanece, ao menos em certo grau.

Também na arte, até o século XVIII, as teorias estéticas continham uma tratativa do belo, do sublime e do pitoresco na natureza⁴, conforme apontado por Ronald Hepburn no ensaio *Contemporary aesthetics and the neglect of natural beauty* (1966). A partir de então, a natureza passa a ser negligenciada e as obras de arte são definidas unicamente como os “produtos humanos” e não mais como os “produtos naturais” (Hegel, 2009, p. 45).

A desvalorização existencialista da natureza é manifestamente um reflexo do seu esvaziamento espiritual pela ciência natural moderna. A teoria aristotélica previa uma teleologia da totalidade da natureza (*physis*) que estaria a serviço dela mesma, garantindo a integração das partes no todo. Hans Jonas afirma, em *O princípio responsabilidade* (2006), que “com o homem a natureza perturbou-se” (Jonas, 2006, p. 231), que a superioridade do pensamento e o consequente poder da civilização

⁴ Por “natureza”, Robert Hepburn (1966) compreende todos os objetos além dos artefatos humanos, incluindo as criaturas vivas.

técnica permitiram que uma única forma de vida, a humana, ameaçasse todas as demais. O intelecto prático emancipado do homem confrontou a natureza, pois o seu modo de fazer rompeu com o funcionamento *inconsciente* do conjunto, abalando o equilíbrio simbiótico existente entre homem e natureza. Fato que Aristóteles jamais poderia antecipar. Para Aristóteles, a razão humana, por contemplar a natureza, seria incapaz de lesá-la, mas ocorre que o intelecto prático produziu a ciência moderna, uma herança distorcida daquele intelecto teórico que contemplava.

1 O DUALISMO CARTESIANO E O REDUCIONISMO ANTROPOCÊNTRICO

A ciência pode classificar e nomear
os órgãos de um sabiá
mas não pode medir seus encantos.
A ciência não pode calcular
quantos cavalos de força existem
no canto de um sabiá.
Quem acumula muita informação
perde o condão de adivinhar:
divinare.
Os sabiás divinam.

Manoel de Barros

O dualismo cartesiano

A visão mecanicista da natureza se desenvolve no século XVII em torno de René Descartes (1596-1650). O chamado dualismo cartesiano considera o mundo na sua totalidade composto por duas substâncias: o pensamento (*res cogitans*) e a matéria (*res extensa*). Entre esses dois modos de ser da realidade existe uma absoluta diferença e oposição: o pensamento é inextenso (ou seja, não tem uma dimensão espacial), é consciente de si mesmo e livre; a matéria, ao contrário, é sempre extensa, disposta no espaço e mecanicamente determinada, não livre. A crença de que o conhecimento vem apenas da razão fundamentou o racionalismo de Descartes. A natureza, conforme ensinou Descartes, não é mais do que *res extensa*, isto é, corpo, matéria e dimensão exterior, e o extenso não pensa. Nas palavras de Jonas, a visão cartesiana “despiu a natureza de toda dignidade de fins” (Jonas, 2006, p. 42).

O dualismo ocultou a afinidade entre o homem e a natureza, ocasionando o afastamento do homem em relação ao mundo, um verdadeiro abismo, na forma de uma desobrigação em relação à natureza, que Jonas resume como uma perda catastrófica. Além do afastamento, o dualismo trouxe sugere a ideia de que o espírito existe sem a matéria, mas não o contrário. Os movimentos pós-dualistas, monismo materialista e o monismo idealista, elocubram sem sucesso na tentativa de unificar corpo e alma, matéria e espírito. Oliveira explica: "O fracasso da tentativa empreendida por esses dois movimentos residiria, segundo Jonas, no problema psicofísico, ou seja, no fato de que a consciência continua um problema para o

materialismo no mesmo nível que a coisa-em-si o é para o idealismo (Oliveira, p. 67-68).

Jonas (2013) constata que, a partir da eliminação do conceito de *causae finales* da concepção de natureza, o que passa a determinar a ciência é o *como* e não o *para onde*. A simples busca de causas finais foi repentinamente declarada incompatível com a atitude científica e se tornou um princípio metodológico para orientar a investigação e não uma conclusão dos resultados da pesquisa (Jonas, 2004, p. 44).

Ciência aristotélica versus ciência moderna

A respeito da ciência, Jonas (2004) confronta a abordagem clássica aristotélica, comentada por Tomás de Aquino, e a moderna, por Francis Bacon. A respeito do tratado “Sobre a alma” de Aristóteles, Tomás de Aquino (1225-1274) reflete⁵:

Que toda ciência é boa, é evidente; pois bom é para cada coisa aquilo em conformidade com o que ela possui sua perfeição [= seu ser perfeito], e a isto tendem e buscam todas as coisas. Mas como a ciência constitui uma perfeição do ser humano como ser humano, a ciência é um bem humano. Mas dentre os bens, alguns são valiosos, isto é, aqueles que são úteis em vista de algum fim - nós apreciamos um bom cavalo porque ele corre bem; mas outros, além disto, são honrosos, a saber, aqueles que subsistem por causa deles mesmos: pois devemos honrar os fins. Dentre as ciências, porém, algumas são práticas e outras teóricas (especulativas), e a diferença entre elas é que as práticas existem por causa de uma obra a ser executada, e as teóricas por causa delas mesmas. Por conseguinte, dentre as ciências, as teóricas são tanto boas como também honrosas, mas as práticas são apenas valiosas.

Bacon, três séculos e meio mais tarde, trouxe outra visão sobre a ciência em “A grande renovação”⁶:

Uma advertência geral eu dirijo a todos: que considerem quais os verdadeiros fins da ciência, e que não a busquem para o prazer do espírito ou para a discussão ou para a superioridade sobre os outros... mas sim para vantagem e proveito da vida; e que a aperfeiçoem e a administrem no amor ao próximo... [Do casamento

⁵ Vide *Sancti Thomae Aquinatis in Aristotellis Librum de Anima Commentarius, Lectio I, 3*.

⁶ Do prefácio a *The Great Instauration*.

do espírito com o universo] podem surgir auxílio para o ser humano e uma descendência de invenções, que de alguma forma podem superar as necessidades e misérias da humanidade... Pois a tarefa à nossa frente não é a mera felicidade da especulação, mas sim o verdadeiro negócio e bem do gênero humano e todo o poder da ação... E assim aqueles fins geminados, *ciência humana* e *poder humano*, na realidade resultam em uma coisa só.

As ciências especulativas ou “teóricas”, comentadas por Tomás de Aquino a favor de Aristóteles, relacionam-se com o que é imutável e eterno e, precisamente por sua imutabilidade, só podem ser contempladas, e não submetidas a uma ação. Por sua vez, as ciências práticas não são categorizadas como teoria, e sim como arte. Nesse sentido, a arte é o conhecer e o planejar para se modificar o mutável a partir da experiência, e não a partir da contemplação, da teoria ou da razão especulativa. Entretanto, a teoria pode assumir uma função diretiva não por favorecer a invenção e a criação mental de seus métodos, mas ao iluminar o usuário da arte com sabedoria, “na medida reta e para os retos fins” (Jonas, 2004, p. 212), a partir de sua participação na vida teórica. A utilidade prática da teoria não seria um uso da teoria e, em todo caso, ocuparia o segundo lugar em resposta à necessidade humana, cabendo o primeiro lugar à constante atividade do próprio pensamento.

Para Aristóteles, o ser humano atinge a plenitude no próprio estado do conhecimento e no bem que o conhecimento produz na alma de quem conhece. Então, para a filosofia clássica, a condição para a existência da teoria é também a existência de objetos perfeitos ou transcendentais, pois a comunhão intelectual com os objetos nobres é o que favorece a felicidade, modificando o próprio estado do sujeito, que ela também constitui.

Na teoria, para Platão, tanto a atividade quanto o objeto são nobres e, portanto, fonte de benevolência para uma eventual participação na vida ativa. Essa felicidade proporcionada pela teoria é divina, e por isso na vida de cada ser humano mortal ela só pode ser desfrutada por pouco tempo. Pela sabedoria, a teoria confere à pessoa a orientação geral para a sua vida, libertando-a do fascínio das coisas comuns. Na teoria aristotélica, posse e benefício são uma coisa só, ainda que a teoria possa aumentar a liberdade moral em relação ao fascínio das coisas comuns, não aumenta o poder físico sobre elas, nem o seu uso, “deixando sem alteração o reino da necessidade” (Jonas, 2004, p. 215).

Enquanto Tomás de Aquino, acerca da teoria aristotélica, trata da plenitude do ser ou da perfeição, para Bacon, o conhecimento deve remover os sofrimentos e misérias da humanidade, portanto, a felicidade almejada pela ciência é a dos seres humanos.

Bacon propõe que a separação entre teoria e arte seja superada, ou que a teoria forneça instruções para obras ou mesmo, como destaca Jonas (Jonas, 2004, p. 213), “que a *invenção de artes* passe a ser seu verdadeiro fim, e com isto ela própria uma arte da invenção”. A utilidade do conhecimento para Bacon se dá pelas descobertas a partir do convívio primário com um universo constituído unicamente de coisas ordinárias, sem hierarquia entre os demais seres, “apenas disfarces de um substrato uniforme” (Jonas, 2004, p. 224). Sem a relação com as coisas nobres, a liberdade humana se concretiza através do poder sobre as coisas comuns, decorrente do conhecimento empírico. Jonas (2007, p. 123) sumariza: “A reverência ante ao mistério da natureza cede ao conhecimento desencantado que cresce com o sucesso da análise [...]”.

Foram Galileu (1564-1642) e Descartes que forneceram as condições especulativas e o método de análise e síntese, fundindo teoria e prática, viabilizando o projeto de Bacon de uma teoria com aplicação técnica e potencial tecnológico imanente. Em *Discurso sobre o método* (1978), Descartes advoga a favor de uma filosofia prática em detrimento à filosofia especulativa e descreve a ordem aplicada ao seu método: primeiro, descobrir as causas ou princípios primitivos de tudo e após, examinar os primeiros e mais comuns efeitos deduzidos de tais causas, iniciando com a descrição dos corpos inanimados e das plantas, passando à dos animais e então à dos homens. Com isso, ele declara não ter percebido nada que não pudesse facilmente explicar com os princípios que encontrara (Descartes, 1978, p. 117).

Em *New Atlantis* (2015), Francis Bacon estabelece um método para conduzir experiências com a observação detalhada da natureza e raciocínio dedutivo, e suas metodologias fornecem um sistema inédito para estudar o mundo. Bacon introduz a vontade moderna de dominação da natureza, no interior da retomada da ambição prometeica de torturá-la para obter os seus segredos e retoma da antiguidade a ideia de que o procedimento judiciário pode servir de modelo para investigar a natureza utilizando, com efeito, o vocabulário da violência: “[...] assim também os segredos da natureza melhor se revelam quando esta é submetida aos assaltos”

(Bacon, 2015, p. 54). O que se afirma, nessa vontade violenta de dominação da natureza, é a busca do homem pelo poder sobre a natureza.

O fim da dignidade da natureza

Hans Jonas não deixa de observar que, ao atribuírem diferentes objetos e fins à ciência, Tomás de Aquino e Bacon tratam de duas coisas bastante distintas. Não obstante, a teoria proposta por Bacon ainda coincidiria com a teoria clássica por descobrir e explicar racionalmente as primeiras causas e leis gerais, mas surpreendendo a natureza em ação, investigando as leis sob as quais a natureza age, sob condições determinadas pelo próprio ser humano. Como consequência, utilizando e explorando a natureza, o homem toma o lugar dela, avança até a criação, e assim “a artificialidade entra no coração da matéria” (Jonas, 2007, p. 134). As obras e os artefatos do homem se transformam no mundo, agindo sobre ele, eliminando a diferença entre o natural e o artificial, o que gera um novo tipo de “natureza” que impacta a liberdade humana: “[...] a cidade dos homens, outrora um enclave no mundo não-humano, espalha-se sobre a totalidade da natureza terrestre e usurpa o seu lugar” (Jonas, 2006, p. 44). A consequência da proposta de Bacon não é apenas uma visão diferente da ciência, mas também da natureza, extraindo dela qualquer dignidade.

Se no mundo só restam coisas comuns e que estão abaixo do ser humano, a relação do homem com a natureza, entendida como um sistema de poder em si mesma, passa a ser vista como uma disputa de poder e de necessidade, pois ser vencido por uma natureza não nobre, não inteligente e não semelhante seria o equivalente à escravidão. Bacon (2000) insiste no direito do homem exercer o seu poder mediante o conhecimento que vem do uso soberano das coisas, o que implica o domínio da natureza. Ao contrário da filosofia clássica, que deixava sem alteração o reino da necessidade e onde uso e posse eram simultâneos, o uso soberano significa mais uso, e uso forçoso, pois se o uso aumenta, também aumenta o poder do homem, o que dá ao progresso científico um “caráter interminável” (Jonas, 2006, p. 270). Bacon não antecipou o paradoxo de que o poder conduziria não apenas ao domínio da natureza, mas a uma subjugação a ele.

O programa baconiano, *saber é poder* (Bacon, 2000) demonstra uma contradição intrínseca, o descontrole sobre si mesmo e a incapacidade em proteger

a natureza do homem e o homem de si mesmo por conta do caráter destrutivo da busca do progresso técnico e contínuo. A ameaça do projeto baconiano, que Jonas (2006, p. 235) define como “colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade”, reside justamente na magnitude do seu êxito, tanto econômico quanto biológico. O autor afirma que o poder se torna autônomo, enquanto sua promessa transforma-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse, o que, em vez de libertar o homem, o escraviza (Jonas, 2006, p. 237). A técnica, de meio, passa a ser fim, mostrando o que Jonas (2006) explicita como a conquista da natureza como a vocação da humanidade. O progresso técnico instrumentaliza o *Homo sapiens* diante do *Homo faber* e propõe uma constante auto superação a caminho de um objetivo infinito (Jonas, 2006, p. 272). Porém, falacioso.

O método analítico, que propõe “a análise de todas as coisas em suas condições primitivas e fatores” (Jonas, 2007, p. 123), também implica em uma redução ontológica original da natureza, pois o conhecimento científico analisa as condições sob as quais os elementos estão relacionados entre si, desprezando a compreensão mesma da essência dos elementos (Jonas, 2004, p. 224). O ser mais elevado passa a ser entendido como o mais baixo, disfarçado por sua composição. Compreender uma coisa significa saber como ela é feita para que o feito possa ser repetido, tornando verdadeira a afirmação de Bacon de que “saber é poder”: a ciência moderna provoca a alteração na escala do experimento para conhecer a natureza, usando a prática para fins de teoria, e a teoria assim adquirida está habilitada para as mudanças de grande escala de sua aplicabilidade técnica. Por sua vez, a aplicabilidade técnica passa a ser uma fonte de conhecimentos teóricos que não poderiam ser gerados no laboratório, resultando em fusão de teoria e prática.

O progresso ilimitado

O que Jonas (2006, p. 236) chama de perspectiva apocalíptica constitui o paradoxo mesmo da proposta baconiana, sua contradição intrínseca: o descontrole sobre si mesma. O que gera poder se torna autônomo e tirânico e se nutre de seu próprio exercício, ditando as regras do seu uso ao suposto usuário, transformando-o em executor involuntário de suas capacidades. Dessa forma, a revolução científica

se mostra intrinsecamente pronta para a revolução tecnológica, o que se deu efetivamente dois séculos depois, com o advento da Revolução Industrial e a fusão da ciência amadurecida com a tecnologia moderna, ou, em outras palavras, “o conhecimento da natureza e a arte da invenção” (Jonas, 2007, p. 128).

De fato, a experiência tem mostrado uma dinâmica cumulativa e compulsiva dos desenvolvimentos técnicos uma vez que o poder, ao tornar disponíveis sempre mais coisas para mais espécies de uso, envolve o usuário em uma dependência crescente dos objetos exteriores. Como analisa Jonas (2004), o ataque pelo conhecimento é, portanto, uma forma de defesa contra a necessidade, ou ainda, uma constante resposta às novas necessidades criadas pelo seu progresso e, conseqüentemente, uma necessidade em si mesmo. Jonas (2006, p. 78) ilustra a situação: “Temos liberdade para dar o primeiro passo, mas nos tornamos escravos do segundo e de todos os passos subsequentes”. A perspectiva de Bacon sobre a ciência distingue sistematicamente homem e mundo e com isso encerra a filosofia da natureza e inaugura a do homem (Strauss, 1996).

O programa baconiano fundamentou-se na visão de que o novo conhecimento da natureza tornaria o homem senhor de seu ambiente, que a riqueza da natureza dominada serviria a todos e, como consequência, o poder sobre a natureza aboliria o poder do homem sobre o homem. Jonas destaca que a visão “inocente” de Bacon, contrária ao pessimismo que anteriormente havia caracterizado a filosofia e a religião, se desdobrou no “credo otimista do progresso”, uma marca da modernidade (Jonas, 2007, p. 129). A visão de Bacon parece inocente para Jonas por faltar com o discernimento de Aristóteles, de que qualquer ciência é constituída de contrários: “se é constituída de coisas boas, então também o é de coisas más” (Jonas, 2007, p. 130). Jonas pondera que, além do mínimo necessário para a conservação da boa vida, o fim último de todo uso, incluindo o do conhecimento, é a felicidade. Entretanto, o amor ao próximo não é fruto da teoria no sentido moderno e o poder da moderna atividade teórica pode então ser usado para o bem ou para o mal, o que implica que a benevolência e a responsabilidade devam ser incorporadas para completar a teoria. Como contexto de fundo, a teoria moderna, por se ocupar de coisas ordinárias, exclui a transcendência que antes constituía a teoria e lhe atribuía valor, e passa a ser vista como irracional e fora do escopo da ciência. Sendo a ciência um meio para melhorar as condições da vida humana, a comunidade científica é apenas depositária da ciência moderna e o cientista não está nem mais

qualificado, nem mais inclinado a reconhecer ou a preocupar-se com o bem da humanidade. Ainda que diferente fosse, qualquer espécie de benevolência ou amor ao próximo se torna impotente frente à autoalimentada dinâmica da ciência transformada em uso, a tecnologia ou tecnociência.

Não há na técnica moderna o *optimum* da técnica pré-moderna, ou a saturação advinda do equilíbrio dos meios e habilidades com necessidades e objetivos reconhecidos (Jonas, 2013, p. 28). Nos tempos antigos, a técnica era delimitada pela necessidade, não por um fim, e uma vez concluída a necessidade, ou no momento em que o conhecimento chegava ao repouso, o homem voltava-se à busca da contemplação (Jonas, 2004, p. 230). O progresso, ao contrário, é continuado e possui um método intencional de produção, se tornando um impulso que se converte em falsas necessidades vitais, sob a premissa de que pode haver um progresso ilimitado, porque sempre há algo novo e melhor para ser encontrado (Jonas, 2013, p. 35). A consequência da ideia e do fato do progresso moderno é a utopia que ele caracteriza: o passado pode ser visto como uma etapa preparatória para o presente, e o presente como uma etapa preparatória para o futuro, “o lugar do valor absoluto” (Jonas, 2006, p. 51-55).

O reducionismo antropocêntrico

Ao abandonar a contemplação do mundo, o ser humano deixa de ter acesso a uma dimensão do tempo, a *presença*, como algo que ultrapassa a experiência pontual da fugacidade do agora (Jonas, 2004, p. 168). Se é reservado à contemplação apenas o existente irrelevante, esta perde a dignidade que um dia possuiu – como perde também o presente no qual se mantém o contemplador pela presença de seus objetos. Quando não se descobrem valores na contemplação do ser (como em Platão, o bom e o belo), mas os valores estabelecidos como projeto da vontade, a existência fica efetivamente condenada a um contínuo futuro, tendo a morte como meta, em uma corrida prévia do nada para o nada. É, pois, a eternidade, e não o tempo, que garante o presente e que lhe confere um *status* próprio no fluxo do tempo, e é a perda da eternidade que é responsável pela perda de um autêntico presente. Jonas (2004, p. 251) esclarece que “a perda da eternidade é o desaparecimento da esfera das ideias e dos ideais”, pressupostos esses da filosofia de Platão.

Uma vez carente de finalidade, o único sentido para a natureza seria aquele dado – ou imposto – pelo próprio sujeito humano. O problema é que a eliminação da finalidade no âmbito da natureza também leva à eliminação da própria ideia de sucesso ou fracasso: torna-se indiferente se algo ocorreu desta ou daquela maneira, pois não há um padrão para decidir o que é melhor ou pior eticamente. Ou seja: quebra-se qualquer possibilidade de avaliação ética dos feitos. Duas consequências então surgem para o fazer científico: primeiro, que agora nenhuma intervenção humana na natureza poderia ser considerada errada, que “se lhe pode fazer tudo, fazendo tudo com ela, sem tornar-se culpável diante dela: uma bem-vinda carta branca para o poder tecnológico” e a segunda é “o abismo intransponível que se abre entre ser e dever” (Jonas, 2011, p. 93), ou seja, da natureza, como *aquilo que é* não se pode tirar nenhuma norma de conduta, ela está no campo neutro do ser. E o sujeito humano estaria no campo do *dever*. O resultado é que, nesse caso, também o homem, na sua busca por sobrevivência, estaria inserido nesse âmbito de neutralidade como um objeto marcado simplesmente pelas necessidades vitais falseadas.

Outro aspecto a se considerar é que, se toda ciência é o conhecimento de coisas que estão abaixo do ser humano, as ciências humanas como condição para existirem também apreendem o ser humano como coisa, e o homem transformado em objeto pode ser controlado e até mesmo manipulado. Sobre a experimentação com o ser humano, Jonas comenta que a médica é a mais legítima; a psicológica, a mais dúbia; e a biológica, a mais perigosa, e ainda que, diferente do que se dá com seres inanimados, “quando seres vivos, que sentem, se convertem em objetos de experimentação [...] a busca do conhecimento perde essa inocência e surgem questões de consciência” (Jonas, 2017, p. 177). Para Jonas (2006), qualquer mecanismo impessoal utilizado no lugar da abordagem humana para enfrentar os problemas humanos, extrai dos indivíduos alguma dignidade e os distancia de sujeitos responsáveis na mesma medida que os aproxima a sistemas programados de conduta. A extensão do poder do homem captura o que quer que pertença à sua plenitude, pois se, por um lado, potencializa as forças humanas, por outro contrai o conceito do homem sobre si próprio. O homem produz o passado, faz o presente e prepara o futuro, mas quem é o homem? O verdadeiro fim humano, verdade ou utilidade, permanece em aberto (Jonas, 2004, p. 228).

O antropocentrismo isola o homem do restante da natureza e com isso o reduz, atrofiando-o em sua essência. Dito de outra forma, o reducionismo antropocêntrico contradiz a preservação do homem sancionada pela dignidade do seu Ser, o que seria o seu objetivo expresso, assim como a preservação da totalidade da criação da natureza, da qual o ser humano também foi gerado. Conclui Jonas que, em uma perspectiva de fato humana, a natureza mantém a dignidade, em detrimento ao arbítrio do poder humano (Jonas, 2006, p. 229). Daí decorre a consequência mais grave da ciência moderna, a neutralização metafísica do ser humano.

A crítica de Jonas parte da desconfiança de que a imagem reducionista de uma natureza sem finalidade tenha sido, artificialmente, inventada e que, portanto, deveríamos nos manter abertos para a ideia de que as ciências naturais não pronunciam toda a verdade sobre a natureza:

Estamos afirmando que a ciência natural não nos diz tudo sobre a natureza: disso é testemunha mais cabal a sua incapacidade de dar conta, a partir de suas premissas, do fenômeno da consciência, ou mesmo do caso mais elementar do sentir (e, portanto, do fenômeno mais bem comprovado de todo o universo!) - exatamente a ponta do *iceberg*. Essa é uma incapacidade essencial, e não provisória. Um efeito colateral e paradoxal dessa incapacidade é o fato de que a própria ciência natural, como um evento no universo a ser explicado, permanece eternamente excluída daquilo que ela pode explicar (Jonas, 2013, p. 94).

Para Jonas, desde as formas mais primitivas, a vida estabelece com o meio uma relação de liberdade precária e de dependência que é, no primeiro estágio, explicitada pela ideia do metabolismo. O que Hans Jonas pretende é reverter o esquecimento do mundo e a visão dualista da existência com uma teoria baseada na biologia que reconheça a unidade da vida – espírito e matéria – e se propõe então a restaurar a ligação entre natureza e liberdade. A liberdade aparece como um tema fundamental da filosofia de Jonas, e é pela liberdade que ele pretende romper com o dualismo que manteve a vida aprisionada aos monismos idealista e materialista.

2 ORGANISMO E LIBERDADE

Borboletas me convidaram a elas.
 O privilégio insetal de ser uma borboleta
 me atraiu.
 Por certo eu iria ter
 uma visão diferente dos homens e das coisas.
 Eu imaginava
 que o mundo visto de uma borboleta seria,
 com certeza,
 um mundo livre aos poemas.
 Daquele ponto de vista:
 Vi que as árvores
 são mais competentes em auroras
 do que os homens.
 Vi que as tardes
 são mais aproveitadas pelas garças
 do que pelos homens.
 Vi que as águas
 têm mais qualidade para a paz
 do que os homens.
 Vi que as andorinhas
 sabem mais das chuvas
 do que os cientistas.
 Poderia narrar muitas coisas ainda
 que pude ver
 do ponto de vista
 de uma borboleta.
 Ali até o meu fascínio era azul.

Manoel de Barros

A subjetividade do ser vivo

Hans Jonas propõe a reconciliação das dimensões mental e material, perdidas desde a separação estabelecida por Descartes. No texto final de *The phenomenon of life*⁷, de 1966, Jonas tece uma crítica ao existencialismo contemporâneo e à filosofia idealista que, ditados pelo viés antropocêntrico, compreendem o mundo orgânico desprezando a autopercepção humana, ao mesmo tempo em que deixam de ver a verdadeira linha divisória entre o animal e o humano. A biologia científica, por outro lado, presa aos fatos físicos exteriores e por suas

⁷Quando lutou na Segunda Guerra Mundial, a partir das obras enviadas por sua esposa, Hans Jonas elaborou as “Cartas formativas”, que deram origem, mais tarde, à obra *Organism and Freedom* e à versão publicada em 1966 como *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*, cuja tradução em português, *O princípio vida: ensaio de uma biologia filosófica*, segue a versão alemã *Organismus und Freiheit* e, depois, *Das Prinzip Leben*. A pesquisa: gnose, vida, técnica e responsabilidade. Centro Hans Jonas Brasil, 2023. Disponível em: <https://www.centrohansjonasbrasil.com.br/c%C3%B3pia-sobre-centro>. Acesso em: 05 nov. 2023.

regras, ignora a dimensão da interioridade, parte integrante da vida, anulando a distinção entre animado e inanimado. Os materialistas e deterministas entendem o mundo como resultado de uma série de processos estritamente mecânicos e químicos e os idealistas sustentam que fora da própria interioridade, além do espírito, não há nada, apenas aparências que enganam a sensibilidade. Para uma melhor compreensão tanto do ser humano quanto da vida extra-humana, a tese de Jonas é de que a essência da realidade se expressa da maneira mais completa na existência propriamente orgânica do organismo: “Não no átomo, nem na molécula, nem no cristal, nem nos planetas, nos sóis, etc., mas sim no organismo vivo, que sem dúvida é um corpo, mas que não deixa de ocultar em si algo mais do que o simples ser mudo da matéria” (Jonas, 2005b, p. 238).

Na hipótese de Jonas, o orgânico prefigura o espiritual desde as suas estruturas elementares, bem como o espírito faz parte do orgânico até as suas mais altas manifestações. Jonas se dedica a mostrar como o espírito fenomênico encontra-se na estrutura íntegra da realidade, como são os regimes de intercâmbios e como se dá a sua relação de causalidade (Jonas, 2005a, p. 79), tendo por objetivo explicitar que o espírito influencia a matéria e vice-versa, ou seja, que existe uma interação real entre o físico e o psíquico. Como o próprio fenômeno da vida rejeita os limites das disciplinas, para propor a sua releitura filosófica do “texto” biológico, Jonas se vale da física à biologia e da epistemologia à ética, a partir da análise crítica, da descrição fenomenológica e da especulação metafísica.

Nem a mais completa e contínua descrição objetiva do cérebro, mesmo em suas estruturas mais finas e modos de funcionamento, permitiria suspeitar da existência da consciência, se não fosse através dela própria (Jonas, 2010, p. 18). Para além da consciência, o *insight* sobre a interioridade da vida se apresenta para Hans Jonas nas trincheiras da Segunda Guerra Mundial. Jonas abandona a Alemanha nazista em 1933 e, em 1940, se alista como soldado do exército inglês em uma brigada judaica, onde serviu até 1945. Em um breve ensaio autobiográfico intitulado “Ciência como vivência pessoal”⁸, Jonas relembra:

Esta ocasião chegou com os anos de soldado na Segunda Guerra Mundial, onde fui lançado da investigação histórica para a reflexão que dispensa livros ou bibliotecas, pois sempre se encontra em

⁸ JONAS, H. Ciencia como vivencia personal. In: JONAS, H. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2001. p. 143.

nosso íntimo. [...] a parcialidade idealista da tradição filosófica ficou para mim completamente evidente. Seu dualismo secreto, um legado milenar, me pareceu contraditório no organismo, cujas formas de ser compartilhamos com todos os seres vivos. Sua compreensão ontológica fecharia a rachadura que separava a autocompreensão da alma e do saber da física. A meta de uma filosofia do orgânico, ou de uma biologia filosófica, apareceu diante dos meus olhos, convertendo-se no meu projeto pós-guerra (Jonas, 2001, apud Jonas, 2005a, p.16).

No intuito de ilustrar parte do pensamento que o leva a combater a ideia da ausência de interação entre o físico e o psíquico, Jonas discorre sobre o desejo que é imposto pelo indivíduo a si próprio: a promessa. Ao elaborar o tema, ele resgata o exemplo dos alunos do professor Johannes Muller⁹ que se reuniam na casa de Gustav Magnus¹⁰ em 1845, grupo que veio a se tornar posteriormente a *Sociedade Alemã de Física* (Jonas, 2005a, p. 77). Entre os participantes constavam Ernst Brucke, Emil Du Bois-Reymond e Hermann von Helmholtz, que prometeram a si mesmos demonstrar que no organismo não havia outras forças operantes além das físico-químicas comuns.

Jonas destaca que, no ato da promessa, os jovens determinaram que seriam fiéis no futuro a um ponto-de-vista atual, de tal forma a submeter seu comportamento à subjetividade, algo decididamente não físico, contradizendo assim o objeto da promessa assumida. Jonas reforça que a convicção de se manter qualquer promessa, bem como a alternativa de rompê-la, confere uma força distinta das forças inerentes à matéria. O que Jonas chama de “força distinta” é a característica ativa no organismo, possuidora de qualquer domínio sobre a conduta ou sobre o corpo, como por exemplo a fidelidade. Jonas concorda que, no que se refere à metodologia científica, excluir a *psyché*¹¹ ou qualquer força que o vitalismo tenha atribuído à vida orgânica parece adequado, mas, sem essa força estranha excluída do inventário das ciências naturais, os jovens alunos do professor Johannes Muller nem sequer teriam começado a pesquisa – e é exatamente aí que reside a contradição da situação teórica.

⁹ Johannes Peter Müller (1801-1858) foi um renomado fisiologista e anatomista alemão. Suas contribuições inovadoras incluem a formulação da "Lei das Energias Nervosas Específicas", revolucionando a compreensão da função nervosa. A abordagem interdisciplinar de Müller e sua extensa pesquisa em anatomia comparativa deixaram um legado duradouro, influenciando a fisiologia moderna.

¹⁰ Gustav Magnus (1802-1870), renomado físico e químico alemão do século XIX, destacou-se por suas contribuições nas áreas de magnetismo, eletricidade e termodinâmica. Autor da "Lei de Magnus", sua influência acadêmica estendeu-se à Universidade de Berlim, onde lecionou e presidiu a Academia de Ciências local.

¹¹ *Psyché*: respiração de vida, princípio vital, alma (PETERS, 1983, p. 198).

Passados vinte e sete anos da promessa feita pelos alunos de Johannes Muller, Du-Bois Reymond expõe sua fórmula *ignoramus et ignorabimus*¹², que admite o tema psicofísico como uma questão não respondida pela filosofia até aquele momento. A superação do problema psicofísico é a chave que permitirá a Jonas categorizar a natureza como sujeito ético.

O evolucionismo

Ao elaborar sua “filosofia do orgânico” (Jonas, 2005b, p. 239), Jonas leva em consideração a teoria darwinista. Enquanto a teoria de Descartes parte de um organismo com uma estrutura dada e concebe a vida do animal em função dessa estrutura, em alusão ao funcionamento de uma máquina, a doutrina da evolução considera a estrutura, a condição para que uma vida possa se realizar, como um produto da vida, sua conquista própria, uma “parada provisória de um dinamismo contínuo” (Jonas, 2004, p. 56).

A descoberta da evolução provoca uma revolução no conceito universal da vida, pois as condições, sob a forma de ambiente, tomam o lugar da essência como princípio criador. No entendimento de Jonas (2004, p. 56), trata-se de “uma das descobertas mais fundamentais feitas a respeito da natureza da vida” [e de] um acontecimento filosófico de primeira linha”, uma vez que sinaliza a primazia do nominalismo sobre o realismo e, ao destituir a essência imutável e toda a orientação teleológica, confirma o antiplatonismo no espírito moderno. Jonas (2004) destaca a afirmação de Charles Darwin (1809-1882) de que, a partir de uma “desorganização”, somam-se ao acaso e às formações existentes novas características, ficando os acertos momentâneos sujeitos à seleção da evolução. Darwin elucida o conceito em sua obra *A origem das espécies* (2018):

Pode-se dizer que a seleção natural examina diariamente, em todo o mundo e a cada minuto, todas as variações, até mesmo as ínfimas; rejeitando o que é ruim, preservando e somando tudo que é bom; trabalhando silenciosamente e imperceptivelmente, quando e onde surgem as oportunidades para melhorar todos os organismos em relação às suas condições orgânicas e inorgânicas da vida (Darwin, 2018, p. 102).

¹² *Ignoramus et ignorabimus* expressa a ignorância essencial, uma impossibilidade de saber com limite incondicional, frente a dois temas referentes à compreensão da natureza: a questão da matéria e da força e a relação entre corpo e alma. Ver *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Sobre os limites do conhecimento natural, discurso proferido em março de 1945.

Para Darwin, esse é o fator transcendente que conduz ao novo e ao superior e explica a ascendência até as formas de vida mais sutis, “[...] sem pré-informação, sem logos, sem plano, e até mesmo sem impulso [...]” (Jonas, 2010, p. 17). Aí Jonas discorda, pois para ele as formas de vida não são autômatos mecânicos, como eram para Descartes, são algo mais por possuírem interioridade e subjetividade (Jonas, 2010, p. 18). Sob um aspecto, contudo, Jonas se põe de acordo com Darwin: o de que não há na matéria plano algum, porque certamente o que há é uma tendência, algo como um anseio ativo, que se aproveita da oportunidade de uma casualidade do mundo e a leva adiante, o sinal de que a vida é um fim para si mesma. Mais que um “*logos* cosmogônico”, diz Jonas, é um “*eros* cosmogônico” o que mais se aproxima da verdade (Jonas, 2010, p. 24). O *eros* remete à tendência e ao desejo, enquanto o *logos*, a uma meta ou um plano (Moretto, Oliveira, Sganzerla, 2015, p. 36).

Jonas detalha a causalidade rara de que um planeta como a Terra e suas condições favoráveis para a vida ocorra no processo cósmico:

A oportunidade para a vida tal como a conhecemos está entre o ponto de congelamento e o ponto de ebulição da água, portanto, na faixa limite entre 273 e 373 graus Kelvin dos milhares de graus do espectro de temperatura comum à matéria cósmica existente; e para que espécies superiores possam vir a se desenvolver, esse limite deve permanecer constante por bilhões de anos. Esse é o caso para a Terra com seus oceanos, graças precisamente à sua distância do sol. O simples aumento de 1% na proporção da distância conduziria já ao total congelamento da água; e uma redução por volta de 5% conduziria, por sua vez, a uma total ebulição da água. A probabilidade de uma repetição desse caso especial em outro sistema planetário do universo, que é seguramente numeroso, não pode sequer ser calculada (Jonas, 2010, p. 25).

Ciente de que uma afirmação geral não pode ser utilizada como fator causal, Jonas explicita a conjectura que vislumbra: a dimensão interior, “[...] do sentir mais opaco à percepção mais clara” (Jonas, 2010, p. 26), é a substância comum do mundo, uma potência teleológica que contribui para a evolução orgânica, ainda que dependa de condições externas. E complementa:

[...] o testemunho fenomenológico da vida se exprime em sua linguagem propriamente ontológica, independentemente de qualquer

explicação científica, mas ainda assim como algo que não se pode deixar de ouvir para a doutrina do ser cósmico. E, como dizia, esta é ainda uma voz da imanência que fala por si mesma (Jonas, 2010, p. 27).

Metabolismo, sensibilidade e liberdade

A inspiração jonasiana para a construção de seu modelo teórico tem base aristotélica. Para Aristóteles, a alma é a causa e o princípio do corpo que vive¹³ Desde a origem, a matéria é subjetividade latente, um princípio gradual contido em todas as manifestações da natureza, e se apresenta em três estágios: do inorgânico para o orgânico, da alma vegetativa para a alma animal e, finalmente, no estágio da alma racional. A novidade jonasiana é a substituição da alma pela liberdade.¹⁴ É a partir da liberdade que Jonas pretende romper o dualismo que manteve a vida aprisionada aos monismos idealista e materialista, e por isso mesmo a liberdade aparece como um tema fundamental da sua filosofia. Para Jonas (ano), a necessidade de combater a perspectiva cartesiana é um imperativo moral, pois reconhecer o valor intrínseco no organismo, na vida e no ser, é embasar a liberdade e convocar a sua preservação.

Jonas insiste que o princípio fundante da transição da substância sem vida para a vivente é inacessível. Ainda assim, ele apresenta como uma “forte hipótese” especulativa que este princípio tenha sido uma “tendência nas profundezas do próprio ser” (Jonas, 2004, p. 106), e que a liberdade encontre o seu lugar como estágio básico na estrutura mais elementar da vida, o metabolismo¹⁵, processo pelo qual o organismo efetua troca de matéria com o entorno.

[...] É nos redemoinhos escuros da substância orgânica primitiva que um princípio de liberdade resplandece pela primeira vez no interior da vasta necessidade do universo físico - um princípio estranho aos sóis, aos planetas e aos átomos. [...] A passagem da substância inanimada à animada, o primeiro alto feito da matéria se organizando para a vida foi produzido por uma tendência, nas profundezas do ser,

¹³ Vide *De anima*, Livro II, cap. IV

¹⁴ O conceito de liberdade proposto por Hans Jonas diz respeito a “um modo de ser objetivamente discernível, quer dizer, uma maneira de implementar a existência distinguindo o orgânico *per se*” (Jonas, 2001, p. 15).

¹⁵ Lynn Margulis (1938-2011), considerada uma das mais importantes biólogas evolucionistas do mundo, em sua obra *Planeta simbiótico: um novo olhar para a evolução* (2022) define o metabolismo como a “química intrínseca dos seres vivos” (p. 46), a “incessante química da automanutenção” (p. 96), uma “característica essencial da vida” e o “resultado da atividade dos seres vivos” (p. 171).

em direção aos modos mesmos de liberdade aos quais essa passagem abre a porta" (Jonas, 2001, p. 15).

A existência orgânica se expressa como a inquietação da substância metabolizante, a sensibilidade, o que Jonas (2004, p. 124) chama de "germe da percepção sensorial". Para Jonas, há subjetividade, e uma metáfora é evocada para contextualizá-la: a existência de uma parede porosa, derivação figurativa da membrana celular, para além da qual se abre outra dimensão e através da qual se estabelece uma osmose em ambos os sentidos, priorizando-se o que é físico. O que acontece além da parede porosa não depende de regras de uma causalidade quantificável, mas da "significação mental [...], que está determinada pelo sentido, pela inclinação, pelo interesse e pelo valor, resumindo, segundo as leis de intencionalidade, e isto é o que entendemos por liberdade" (Jonas, 2005a, p. 129).

Para superar o problema psicofísico, Jonas primeiramente refuta os argumentos da incompatibilidade e do epifenomenalismo e, então, se apoia na mecânica quântica justificando a existência da subjetividade no organismo (Jonas, 2005a). A tese da incompatibilidade sustenta que o processo natural não admite a intromissão de causas que não sejam físicas, pois isto violaria suas próprias leis, como as leis da conservação e da constância. Jonas defende que aceitar que possa existir interferência não física na natureza não faz oposição às leis naturais.

Acerca do epifenômeno, a crítica enfrentada por Jonas sustenta que o psíquico carece de toda força ou capacidade causais, sendo um resultado secundário. Jonas argumenta que esta tese é o "suicídio da razão" (Jonas, 2005a, p. 115) e contraria o conceito em si mesmo de natureza, uma vez que não é possível que exista lugar para algo sem procedência, sem causa e sem efeito em uma estrutura submetida a rígidas leis causais e de constância, o que violaria qualquer lei elementar de intercâmbio, transformação e de conservação da energia. A dificuldade nasce da incapacidade de conjugar uma imagem teórica da natureza com a existência de fato do psíquico e sua interação com a natureza. Jonas (2005a) oferece a ideia da dupla natureza ativa-passiva do psíquico: a subjetividade não é somente o princípio desencadeante de uma série de processos físicos, mas está, através da sensibilidade e da percepção, constantemente afetada pelo físico, estabelecendo entre as dimensões uma relação de reciprocidade e equilíbrio.

A forma orgânica estabelece com a matéria uma relação de liberdade necessitada e, apesar do intercâmbio constante, o organismo preserva a sua forma, ainda que a matéria nunca seja a mesma. O metabolismo representa a emancipação de uma auto identidade fixa da matéria para uma espécie de identidade transmitida e funcional. A preservação das características do organismo, à qual Jonas (2004, p. 105) se refere por “mesmidade”, é dada pela individualidade e heterogeneidade radical em meio a um universo de seres homogeneamente relacionados entre si:

Este indivíduo ontológico, sua existência em cada momento, sua duração e sua mesmidade no durar, são, pois, essencialmente função dele próprio, interesse dele próprio, realização contínua dele próprio. Neste processo de ser que se autoconserva, a relação do organismo com sua substância material é de duas espécies: os materiais lhe são essenciais segundo a espécie/tipo e acidentais segundo a individualidade; ele coincide com sua acumulação efetiva no momento, mas não está preso a nenhuma acumulação determinada na série dos momentos, mas unicamente à sua forma, que é ele mesmo; dependem de que o material esteja disponível, ele independe de sua mesmidade como este objeto; sua própria identidade funcional não coincide com sua identidade substancial. Numa palavra: a forma orgânica está para com a matéria em uma relação de liberdade necessitada (Jonas, 2004, p. 101).

Jonas inverte a relação ontológica entre forma e matéria, em que a forma se converte na essência e a matéria em acidente ou substrato, que ele expressa da seguinte forma: “[...] a sucessão dos estados da matéria que em cada momento a constituem são fases transitórias do processo da forma que se auto constitui” (Jonas, 2004, p. 103). Uma vez encerrado o intercâmbio, se produz a morte, e a forma individualizada se converte em matéria inorgânica. O metabolismo possui, portanto, um aspecto duplo, pois o poder que distingue o ser vivo no mundo da matéria é ao mesmo tempo um dever, e “[...] a criatividade com que luta por sua continuidade é um incessante evitar do apagamento” (Jonas, 2004, p. 123). Jonas consolida seu pensamento:

O privilégio da liberdade carrega em seus ombros o fardo da necessidade, e significa existência em risco [...]. Suspenso, assim, entre o ser e o não-ser, o organismo é dono de seu ser apenas de modo condicional e revogável. Com este duplo aspecto do metabolismo - sua riqueza e sua miséria - o não-ser entrou no mundo como uma alternativa contida no próprio ser; e só assim 'o ser' alcança um sentido mais claro: afetado no mais íntimo de si pela ameaça de sua própria negação, o ser tem que afirmar-se, e um ser afirmado é existência como desejo [...]. Suspenso, assim, na possibilidade, o ser é sob todos os aspectos um fato polar, e a vida manifesta sem cessar esta polaridade nas antíteses básicas que determinam sua existência: a antítese do ser e não-ser, de eu e mundo, de forma e matéria, de liberdade e necessidade. Todas estas dualidades, como é fácil perceber, são formas de relação: viver é essencialmente estar relacionado com algo; e relação, como tal, implica 'transcendência', implica um ultrapassar-se por parte daquilo que mantém a relação (Jonas, 2004, p. 14-15).

Dessa maneira, o ser vivo se caracteriza por uma dialética incansável, um frágil equilíbrio entre liberdade e necessidade, uma luta incessante pela sobrevivência, e "neste autotranscender através da condição de necessidade fundamenta-se a transcendência essencial de toda vida [...]" (Jonas, 2004, p. 109). As capacidades do organismo são desenvolvimentos do elemento de sua transcendência: para dentro se dá o horizonte do tempo, quando o organismo se dirige para a fase seguinte de sua existência; para fora se dá o horizonte do espaço, o lugar do "outro", do qual depende a continuação do ser. Os organismos, ao mesmo tempo em que conquistam maior individualidade, arcam na mesma proporção com um aumento de suas necessidades, razão pela qual a liberdade aparece em plena luz na existência animal e culmina no ser humano.

As liberdades do pensar

A abertura para o mundo é a condição básica para a vida e a sua expressão elementar é a sensibilidade aos estímulos. A atividade típica das plantas representa em si o processo metabólico. Para as plantas, a distinção entre mundo interior e

exterior se restringe à experiência de contato e faz o exterior coincidir com a superfície sensível do próprio organismo, o que não confere ao mundo exterior uma dimensão real. Através da fotossíntese e da capacidade de transformar a matéria anorgânica em compostos orgânicos, a planta tem condições de extrair sua alimentação diretamente do solo pelas raízes e por isso não necessita se mover, tampouco tem a possibilidade de fazê-lo. Pelo contato contínuo com a fonte de energia, a relação organismo-ambiente funciona de maneira automática, e como a satisfação ocorre simultaneamente com a atividade vital, “não existe uma fresta através da qual a necessidade pudesse ela mesma ser sentida e a ação tivesse que ser empreendida sob o aguilhão do desejo” (Jonas, 2004, p. 128).

Desde a afirmação de Jonas, muito se tem evoluído no estudo e na compreensão das plantas. Em 2015, Peter Wohlleben, engenheiro florestal, deu notoriedade a uma descoberta feita quarenta anos antes por cientistas que estudaram a savana na África. As folhagens das acácias (*Acacia tortilis*) são um alimento bastante apreciado pelas girafas e, quando esses herbívoros se aproximam, as acácias liberam toxinas para as folhas e exalam etileno, um gás de alerta que sinaliza o perigo iminente para as outras árvores ao redor. Às girafas resta percorrer a savana até o encontro de uma árvore desavisada, agindo contra o vento que leva a mensagem aromática para as acácias.

Outra pesquisa realizada na Universidade de Tel-Aviv (2023)¹⁶ revelou que plantas submetidas ao estresse hídrico ou a cortes no caule emitem cerca de trinta de cinco sons agudos por hora que provavelmente são ouvidos por animais, enquanto outros vegetais bem hidratados e intactos permanecem em silêncio no mesmo período. Stefano Mancuso, botânico e professor da Universidade de Florença, na obra de sua autoria intitulada *Revolução das plantas* (2019), predica a sensibilidade vegetal como excepcional. Para ele, o fato de que as plantas não podem escapar do meio onde estão inseridas é o que as faz sobreviver por intermédio de um refinamento de percepção, capaz de captar uma multiplicidade de parâmetros químicos e físicos, detectando a força, a direção, a duração, a intensidade e as características específicas de cada estímulo separadamente, inclusive os sinais de outros seres vivos. Corroborando com o entendimento

¹⁶ KHAIT, Itzhak; *et al.* Sounds emitted by plants under stress are airborne and informative, *Cell*, v. 186, n. 7, p. 1328-1336, March 30, 2023.

Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0092867423002623>. Acesso em: 15 abril 2023

jonasiano, Mancuso (2019, p. 99) conclui: “Essa é mais uma confirmação de que associar a ideia de vegetal à falta de sensibilidade é uma enorme estupidez”.

Para Jonas (2004, p. 109), a sensibilidade leva o organismo ao autotranscender, ao “ter-presente-o-mundo”, e surge da antinomia entre liberdade e necessidade radicada no ser do organismo, com a promessa de estágios mais elevados e amplos. Ele enfatiza, contudo, que é só pelo fato de a vida ser sensitiva que ela pode ser ativa e, quer a interioridade seja chamada de sensação, sensibilidade, resposta a estímulos, busca ou tendência, em certo grau (“mesmo infinitesimal”) ela abriga o interesse absoluto do organismo em sua preservação.

Nos animais, a característica distintiva se dá pela ocorrência da sensibilidade e da mobilidade. Na evolução animal, o desenvolvimento das capacidades da percepção e do movimento transformam progressivamente a dependência em liberdade, em uma relação mediata com o ambiente, elevando o acesso ao mundo e a individuação. Soma-se a esses fatores o desenvolvimento simultâneo da emoção, que confere ao tempo entre o si mesmo e o seu objeto a dimensão da transcendência, ou a distância entre o impulso e a satisfação.

As três capacidades animais – sensibilidade, mobilidade e emoção – possuem uma inseparável ligação mútua. No animal, a locomoção é fuga ou perseguição, e a quantidade de estágios intermediários entre o sucesso e o fracasso denota uma intenção emocional. O animal depende de corpos orgânicos especializados nem sempre disponíveis, e o tempo e o esforço necessários para atingir o objetivo percebido à distância, seja na caça, seja na fuga, só se concretizam pela mobilização do desejo. Como resume Hans Jonas (2004, p. 130), “o ser animal é essencialmente um ser apaixonado”.

No texto introdutório de *A metamorfose das plantas* (2019), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) enuncia que os animais em seu estado mais incompleto não se diferenciam facilmente das plantas, mas, ao evoluírem, as criaturas que surgem da afinidade entre plantas e animais alcançam seu apogeu na forma de árvore, fixa e longeva, enquanto o ser humano apresenta o mais elevado grau de mobilidade e liberdade. Para Jonas (2004), a diferença fundamental entre o homem e os demais seres vivos se dá pela capacidade de imaginar.

A perspectiva de Jonas é sintetizada por Eric Pommier no prefácio de *O conceito de Deus após Auschwitz* (2016), ao ressaltar que a imaginação é o princípio que permite ao homem habitar a existência a partir da construção intelectual.

Enquanto os artefatos animais possuem uma finalidade vital, como alimentação, reprodução, abrigo e proteção, o ser humano produz inclusive coisas sem utilidade, sem emprego instrumental ou com fins além dos biológicos. O homem fala, pensa e inventa, o que faz dele um ser simbólico e, de fato, é a capacidade simbólica o que define a essência do ser humano: “[...] a representação imagética apropria-se do objeto de uma nova maneira não-prática, e precisamente este fato, de o interesse nele poder ser inerente ao seu *eidos*, atesta uma relação nova com o objeto” (Jonas, 2004, p. 183).

Com a capacidade do homem de deixar de ver as coisas diretamente e passar a vê-las através da tela das ideias, a distância entre organismo e ambiente aumenta em mais um passo, o que Jonas (2004, p. 207) define como um novo grau de “extensão ideativa da percepção”. A partir da imaginação, a mediação com a exterioridade se dá por uma experiência simbólica, sem que se imponha a presença do mundo e, para esta finalidade, a natureza humana fez a escolha prévia do aspecto visual como representativo das coisas.

Hans Jonas, em seu estudo sobre a fenomenologia dos sentidos, na obra *The nobility of sight* (1954), busca contextualizar a razão pela qual, desde a filosofia grega, a visão tem sido considerada a mais nobre entre os sentidos. Enquanto os demais sentidos se utilizam de uma sequência temporal de sensações não espaciais para a construção da percepção, na visão a percepção é simultânea. Com a visão, “só é preciso abrir os olhos e o mundo estará lá, como sempre esteve” (Jonas, 2004, p. 167). Em um instante, os olhos revelam qualidades sobrepostas espalhadas no espaço e a imagem é transmitida para a imaginação, que pode lidar com o objeto original, sem que ele esteja presente, fundamentando a abstração e todo o pensamento livre. No livre exercício da imaginação, a referência é retida e a imagem pode variar à vontade, revelando propriedades e possibilidades do mundo externo. Jonas (2004, p. 195) pontua que “o poder interior sobre o *eidos*, com toda sua liberdade de projeção espiritual, não se tornaria atual se não possuísse também o poder de dirigir o corpo no ato da execução”. A transposição da visão interior em atos de movimento corporal, ou o controle eidético da atividade muscular, se mostra como uma característica unicamente humana que se faz evidente na dança, na escrita e no canto, por exemplo.

A união da liberdade motora com a liberdade imaginativa representa a convergência do *homo faber* com o *homo sapiens* em um mesmo ser, o *homo pictor*.

Para Jonas, o homem é marcado por uma existência transanimal. Jelson Oliveira (2018b) esclarece o conceito:

Tal resposta pode ser encontrada no conceito de transanimalidade, desenvolvido por Jonas num texto da década de 1990 publicado em *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, cujo título é *Ferramenta, imagem e tûmulo: sobre o transanimal do homem*. [...] é a ideia de um animal vinculado ao mundo de uma forma distinta, já que ele está como animal entre os animais e ao mesmo tempo distinto deles. Seu trans, nesse caso, é seu trânsito, a um tempo seu movimento, seu atravessamento, seu pertencimento e sua ruptura. Um através que é um para-trás mas também um para-além. Algo que evoca uma transnatureza, compreendida tanto como uma supranatureza quanto como uma infranatureza: é animal, pertence ao animal, mas está para além dele a fim de vê-lo em primeira pessoa. Ou seja, o homem é animal, embora possa falar dele como um outro (Oliveira, 2018b, p. 2382-2401).

O ser humano, através do pensamento, acrescenta ao testemunho vital o testemunho antrópico, abrindo um horizonte de transcendência que se evidencia em três tipos de liberdade do pensar: a autodeterminação, a liberdade imaginativa e a liberdade transcendente. Jonas lembra, entretanto, que um princípio de liberdade e seus vários modos de expressão podem ser encontrados em todas as coisas vivas, em diferentes graus de claridade e obscuridade. Ainda assim, as liberdades do pensar insinuam prerrogativas que apontam para o transanimal no homem.

A primeira liberdade do pensar é a *autodeterminação* do pensamento que escolhe a sua própria temática. O espírito pode refletir “seriamente, distraidamente, e mesmo frivolamente, sobre o que quiser” (Jonas, 2010, p. 30) desobrigando o homem das necessidades momentâneas da vida, determinadas pelo mundo externo e pelo próprio corpo.

A liberdade *imaginativa*, a segunda entre as três, é a capacidade de transformar o dado sensível em uma imagem interior autocriada. A partir da liberdade inventiva da imaginação, a serviço “[...] do interesse cognitivo ou estético, da veneração ou da angústia, do amor ou da repugnância, da utilidade ou mesmo

pela pura diversão de contar histórias” (Jonas, 2010, p. 30), o homem se emancipa do comportamento pré-programado em relação ao caráter das coisas.

A terceira liberdade do pensar, a liberdade *transcendente*, impulsionada por um eros próprio, propicia que o homem vá além de tudo o que é predeterminado, com a compreensão da ideia do infinito, do eterno, do absoluto, do incondicionado, e além de sua dimensão, “[...] da existência para a essência, do sensível para o suprasensível, do finito para o infinito, do temporal para o eterno” (Jonas, 2010, p. 29), e desobriga o espírito do compromisso com os entes que se encontram no mundo. Apenas em razão do meio representacional e sensível da linguagem, a liberdade transcendente do espírito permanece vinculada ao mundo dos sentidos. A consequência é que o homem pode substituir seu afrouxado compromisso com os seres à disposição por um compromisso voluntário a algo pensado como absoluto, estabelecendo metas transcendentais para o seu comportamento, em um eros errante. Isto é o que se dá, por exemplo, na devoção e na fé.

A condição alarmante é que o destino do ser humano à liberdade pode conduzir à catástrofe ou ao êxito, o que faz da vida um “experimento envolvendo apostas e riscos cada vez maiores” (Jonas, 2004, p. 8). O que ocorre, então, é que outra liberdade ainda mais transcendente se une às demais, a liberdade *moral*. Para Jonas, trata-se da liberdade mais perigosa, uma vez que o poder de discernir o bem do mal é também a capacidade para o bem e para o mal, a liberdade de “surdez voluntária e de negação” (Jonas, 2010, p. 31).

Para a compreensão da liberdade moral, há um aspecto adicional da liberdade intelectual abordado por Jonas: a liberdade da reflexão, que coloca o eu avaliador na condição de sujeito no julgamento da consciência moral. A dimensão da subjetividade, exacerbada no ser humano, resulta sua reflexão em algo invisível: o “eu”, o próprio sujeito da subjetividade, cujos valores subjetivos se fazem essenciais para um sujeito responsável.

O apelo à responsabilidade no cuidado pelo bem de um “não eu” no mundo externo também implica o cuidado pelo bem interior e pela possibilidade e obrigatoriedade do valor da própria pessoa, de forma secreta ou aberta, o que Jonas (2010, p. 33) denomina como “co desejo reflexivo”. Essa auto implicação do sujeito eleva o aspecto meramente moral do comportamento mundano ao nível mais exigente da ética pessoal, porque esse cuidado de si, regido pelas normas da terceira liberdade do pensamento, transcende até o infinito, o eterno e o

incondicionado. O eros em ação como impulso em qualquer escolha não oferece garantia de seguir seu verdadeiro objeto, porque “o mal se disfarça com mil máscaras em todo desejo pelo bem” (Jonas, 2010, p. 33). Jonas pondera que, ao submeter-se a um critério transcendente, o cuidado se torna também infinito e incondicionado, exposto a um sujeito emancipado de si mesmo ao livre-arbítrio, apogeu da vaidade terrena.

O sim ontológico à vida frente ao não ser é comum a todas as criaturas, porém enquanto nas plantas é espontâneo e nos animais é instintivo, no homem o sim à vida é voluntário. “Ser” e “dever ser” não coincidem no homem, e aí ele se distingue de todas as criaturas, caracterizando-se como um ser moral (Jonas, 2005a, p. 45-47). Optar pela vida ou pela morte passa a ser um exercício de liberdade, e a distância que media um do outro é a responsabilidade (Jonas, 2005a, p. 65). O ser humano é portanto o único que pode assumir responsabilidade, que se dá decorrente da liberdade, nunca da necessidade.

O conceito de sistema

Para além do sujeito individual, a preocupação de Jonas verte sobre a vida do ser no geral. As grandes contradições que o ser humano encontra em si mesmo – liberdade e necessidade, autonomia e dependência, eu e mundo, relações e isolamento, atividade criadora e condição moral - estão terminalmente prefiguradas nas mais primitivas manifestações da vida, cada uma delas mantendo um precário equilíbrio entre o ser e o não-ser e carregando uma perspectiva de “transcendência”, um crescente desenvolvimento das capacidades e funções orgânicas: metabolismo, movimento e apetite, sensação e percepção, imaginação, arte e conceito - uma escala ascendente de liberdade e risco que culmina no ser humano.

Jonas (2004), então, evoca o conceito fundamental de que o organismo e o ambiente formam juntos um sistema, o que sugere uma nova compreensão da unicidade do ser humano. A condição de pertencer à natureza propicia a cada ser, como organismo que possui ao mesmo tempo espírito e corpo, a possibilidade de experimentar diretamente em si o fenômeno da vida.

Na tradição filosófica, inúmeros pensadores renunciaram o entendimento de Jonas no que se refere ao entendimento da natureza como um sistema, entre eles Carl Linnaeus (1707- 1778), ou Lineu, e o próprio Darwin. As teses defendidas pelos alunos de Lineu – pai da taxonomia moderna – e atribuídas a ele pelas normas

vigentes na época, trabalharam a ideia de que tudo na natureza se interconecta e tende para o equilíbrio¹⁷. Em *A expressão das emoções no homem e nos animais* (2009), a partir de uma correlação entre as expressões dos homens e dos animais, confirma o que para ele parece ser evidente: “[...] o homem descende de alguma forma animal inferior, e reforça a crença na unidade específica ou sub específica das inúmeras raças” (Darwin, 2009, p. 311). Ele ilustra sua teoria das expressões:

Aquele que observar um cão preparando-se para atacar outro cão ou um homem, e o mesmo animal acariciando seu dono, ou a expressão de um macaco quando provocado e quando afagado pelo seu tratador, será forçado a admitir que os movimentos de seus traços e gestos são quase tão expressivos quanto os dos humanos (Darwin, 2009, p. 127).

A superioridade do pensamento e o poder da civilização técnica propiciaram que uma única forma de vida, a humana, se tornasse ameaça a todas as demais, incluindo ela mesma. Com seu poder destrutivo potencializado pela técnica, o homem prejudicou a capacidade de autorregulação e o equilíbrio simbiótico da natureza, e a carga da responsabilidade humana agora se estende da sobrevivência da biosfera à do homem, não apenas a física, mas também a integridade de sua essência, o maior desafio já posto ao ser humano pela sua própria ação. Como adverte Jonas (2006, p. 48), “podemos arriscar a nossa própria vida, mas não a da humanidade”.

A ciência, a economia e a tecnologia representam uma ameaça sem precedentes, de longo alcance e, com frequência, irreversível, cuja ética anterior não pode mais conter. Como sumariza Jelson Oliveira, na obra *A filosofia vai ao museu* (2021): “[...] é preciso salvar a Terra do avanço destruidor dos poderes tecnológicos travestidos pelo afã do progresso desmedido e orientado pelos desejos nunca satisfeitos da sociedade de consumo [...]” (Oliveira, 2021, p. 49).

Urge, portanto, uma proposta de solução, e Hans Jonas elabora uma nova ética a partir do imperativo: “Age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica” (Jonas, 2006, p. 18), referindo-se à morte essencial da humanidade, aquela decorrente da desconstrução e a aleatória reconstrução tecnológica do homem e do ambiente.

¹⁷ Cf. Carl Linné, *L'Équilibre de la Nature*, textos anotados por Camille Limoges, Paris, J. Vrin, 1972. In: VANDELLI, Domenico. **O gabinete de curiosidades de Domenico**. Dantes Editora, 2008.

Para Jonas, os interesses humanos coincidem com o resto da vida e é, portanto, impossível separar a destruição da natureza da desfiguração da imagem do homem. A nova ética de Hans Jonas volta o seu olhar a todos os seres vivos e ultrapassa o momento presente, abrangendo as gerações futuras. Ao formular o seu princípio responsabilidade, Jonas propõe um “passo do geral para o particular e da teoria para as proximidades da prática” (Jonas, 2013, p. 19).

3. RESPONSABILIDADE E SENTIMENTO

Que a importância de uma coisa
não se mede com fita métrica
nem com balanças
nem com barômetros etc.
Que a importância de uma coisa
há que ser medida pelo encantamento
que a coisa produza em nós.

Manoel de Barros

A natureza do agir humano

Jonas constata que “a técnica moderna introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza, com tais novos objetos e consequências, que a moldura da ética antiga não consegue mais enquadrá-las” (Jonas, 2006, p. 39). Se a ética se relaciona ao agir e, frente ao impacto da civilização tecnológica, a natureza do agir humano foi modificada, se impõe uma modificação na ética (Jonas, 2006, p. 29). O presente capítulo tateia as possibilidades de condução da liberdade moral do sujeito tecnológico para a responsabilidade afetiva idealizada por Hans Jonas.

Jonas (2006) enfatiza que a técnica sempre existiu, e que o teor de sua preocupação se relaciona especificamente à diferença humana dada entre a técnica moderna e a dos tempos anteriores:

E isso não somente no sentido de que os objetos do agir ampliaram materialmente o domínio dos casos aos quais se devem aplicar as regras da conduta em vigor, mas em um sentido mais radical, pois a natureza qualitativamente nova de muitas de nossas ações descortinou uma dimensão inteiramente nova de significado ético, não prevista nas perspectivas e nos cânones da ética tradicional (2006, p. 29).

Para Jonas (2006, p. 35), os pressupostos da ética tradicional perderam a validade. São eles: a condição humana, conferida pela natureza do homem e pela natureza das coisas; com base na condição humana, a determinação do que é bom para o homem; e a definição rigorosa do alcance da ação humana e de sua responsabilidade. Ao propor uma comparação com o estado atual de coisas, Jonas elucida o que considera ser as características significativas do agir humano do passado.

A primeira consideração diz respeito ao trato do mundo extra-humano, onde a atuação não caracterizava um domínio eticamente significativo. Excetuando-se a medicina, toda *techne* (habilidade) era eticamente neutra, seja da perspectiva do objeto, seja do sujeito. Não havia dano duradouro à integridade do objeto, pois a natureza e a ordem natural das coisas em seu conjunto eram preservadas. A atividade da *techne* era determinada pela necessidade e contava com um comportamento não cumulativo, não era um fim em si mesma, tampouco um progresso que exigia máximo esforço humano. Jonas relembra que "a verdadeira vocação do homem encontrava-se alhures" (Jonas, 2006, p. 35).

Por se ocupar do relacionamento direto do homem com o homem e o de cada homem consigo mesmo, toda ética tradicional é antropocêntrica. Como a essência da entidade "homem" era considerada constante, tampouco era objeto da *techne*.

O alcance efetivo da ação, para o bem ou para o mal, era pequeno em relação ao tempo e ao espaço. A ética tinha a ver com as situações recorrentes do cotidiano, nas esferas da vida privada e da pública. O intervalo de tempo entre a previsão, a definição de objetivos e a imputabilidade era curto, o controle sobre as circunstâncias era limitado e as consequências ficavam ao critério do acaso, do destino ou da providência. O homem bom era, e assim o define Jonas (2006, p. 36), aquele que se defrontava virtuosa e sabiamente com essas ocasiões, que cultivava em si a capacidade para tal e que, no mais, conformava-se com o desconhecido.

Na ética tradicional, o universo moral consiste nos contemporâneos e o horizonte de futuro se dá na extensão previsível do tempo de suas vidas. Jonas destaca as máximas da ética tradicional que ilustram o confinamento ao círculo imediato de ação: "Ama o teu próximo como a ti mesmo", "Faze aos outros o que gostarias que eles fizessem a ti", "Instrui o teu filho no caminho da verdade", entre outras, em que aquele que age e o objeto do agir compartilham de um presente comum e de papéis nos quais têm a ver uns com os outros: vizinhos, amigos ou inimigos, superior hierárquico e subalterno, o mais forte e o mais fraco, etc. Jonas sumariza:

Se uma ação é boa ou má, tal é inteiramente decidido no interior desse contexto de curto prazo. Sua autoria nunca é posta em questão, e sua qualidade moral é imediatamente inerente a ela. Ninguém é julgado responsável pelos efeitos involuntários posteriores de um ato bem-intencionado, bem-refletido e bem-executado. O braço curto do poder humano não exigiu qualquer braço comprido do saber, passível de predição;

a pequenez de um foi tão pouco culpada quanto a do outro (Jonas, 2006, p. 37).

Quanto maiores forem os poderes do agir que a ética deve regular, mais necessária a ética se faz. Entretanto, nenhuma ética antiga oferece sequer os princípios que levam em consideração a condição global da vida humana e o futuro a longo prazo, aí inclusa a existência da espécie. Se a natureza nova do agir exige uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, com ela se faz necessária uma nova espécie de humildade, "não como a do passado, em decorrência da pequenez, mas em decorrência da excessiva grandeza do nosso poder" (Jonas, 2006, p. 63).

Para o ser humano, o elemento tirânico da técnica contemporânea, que o faz multiplicá-la sem cessar e ser possuído por suas máquinas, ameaça a dignidade humana e sua autonomia, ocasionando um desafio ético por si mesmo, "para além de quão boas ou más são essas obras em particular" (Jonas, 2013, p. 61).

O alcance ampliado do poder humano rompe o monopólio antropocêntrico das éticas anteriores, quando o dever humano se restringia aos homens ou, ao extremo, à humanidade. O quase monopólio de poder sobre o restante da vida, englobando a biosfera e sua abundância de espécies, descaracteriza o direito exclusivo do homem à consideração moral, ampliando-o a tudo o que tem um fim em si mesmo, ou seja, a todos os seres vivos. O que é grande ou pequeno, alerta Jonas, se determina pela finitude do nosso palco terrestre, "um dado que nunca devemos perder de vista" (2013, p. 59).

Nesse sentido, preservar para não deixar aos nossos descendentes uma herança desolada ainda é um dever humano perante os homens, uma visão ética antropocêntrica. A inclusão da biosfera no dever do homem vai além da visão utilitarista e toda extinção arbitrária e desnecessária de espécies deve se tornar em si mesma um crime.

Como resume Jonas (2013, p. 56), proteger o menos renovável e o mais insubstituível dos "recursos", "o inacreditavelmente rico *pool* genético, formado durante *éons* de evolução", torna-se um dever transcendente do homem. Com isso, a responsabilidade humana se eleva a uma responsabilidade cósmica, o que Jonas define como uma "situação embaraçosa", pois, "Foi preciso que se tornasse visível a

ameaça do todo, os reais princípios de sua destruição, para nos fazer descobrir (ou redescobrir) nossa solidariedade com ele" (Jonas, 2013, p. 57).

A ética do futuro

Pautada na desmesura da técnica para dimensões globais no espaço e no tempo, Jonas parte então para a estruturação de uma "ética do futuro", que pretende uma nova aliança entre o ser humano e a natureza, explicitando sua dignidade.

Toda teoria ética deve conter dois aspectos: o fundamento racional do dever e o fundamento psicológico da capacidade de influenciar a vontade. Se não houver receptividade ao apelo do dever em termos emotivos, mesmo a demonstração mais rigorosa e racionalmente impecável é impotente para produzir uma força motivadora

Como propulsor da ação, o sentimento evocado por Jonas é a responsabilidade. A respeito, diz o autor: "Nosso lado emocional tem de entrar em jogo. E é da própria essência da nossa natureza moral que a nossa inteligência nos transmita um apelo que encontre uma resposta em nosso sentimento. É o sentimento da responsabilidade" (2006, p. 157). Se a responsabilidade cresce proporcionalmente aos feitos do poder, ao levar ao palco a responsabilidade, a ética jonasiana inaugura um novo capítulo na história da ética (Jonas, 2013, p. 55).

O sentimento de responsabilidade

Só o sentimento da responsabilidade é capaz de produzir no sujeito a disposição de apoiar a reivindicação de existência do outro, sem pretender nenhuma apropriação:

A vida é um aproveitamento das condições favoráveis que *ocorrem* como *acontecimentos* e *ocasiões* fortuitas que são "aproveitadas" porque a vida está predisposta a si mesma. Aproveitando essas ocasiões favoráveis, a vida se multiplica e se intensifica. [...] Afirmar a vida e buscar a sua preservação é uma prova cabal de que, para o organismo vivo (que inclui o ser humano), a vida é um bem em si mesmo. [...] é a vida que evoca o dever e funda a responsabilidade. Ela é a motivação moral por excelência. E é ela que deve limitar o impulso desenfreado da técnica, que coloca em risco a atividade vital (OLIVEIRA, 2014, p. 143).

Nota-se que, tradicionalmente, as formas de determinação do elemento emocional na ética diziam respeito ao perfeito e ao atemporal, tendo como objetivo

tornar o seu próprio estado semelhante a esse do objeto supremo e transcendente. Entre as formas destacadas por Jonas (2006, p. 159) como determinação do elemento emocional na ética tradicional, encontram-se o "temor de Deus" judaico, o "eros" platônico, a "*eudemonia*" aristotélica, o "amor" cristão, o "*amor dei intellectualis*" de Spinoza, a "benevolência" de Shaftesbury, o "respeito" de Kant, o "interesse" de Kierkegaard e o "gozo da vontade" de Nietzsche. O objeto da responsabilidade, ao contrário, é perecível. Jonas explica:

[...] apesar dessa comunhão entre mim e ele, é um "outro" que tem menos chances de comigo partilhar alguma coisa, quando comparado a todos os outros objetos transcendentais da ética clássica: um outro, não como algo incomparavelmente melhor, mas como nada mais do que ele mesmo em seu próprio direito e sem que essa alteridade possa ser superada por uma aproximação minha em sua direção, ou vice-versa. Exatamente essa alteridade se apossa da minha responsabilidade, e não se pretende aqui nenhuma apropriação. No entanto, esse objeto tão distante de uma "perfeição" em sua facticidade totalmente contingente, apreendida precisamente em seu caráter perecível, de carência e insegurança, é que é capaz de, graças à sua mera existência (não graças a qualidades especiais), colocar-me à sua disposição, livre de qualquer pretensão de apropriação (Jonas, 2006, p. 159-160; Jonas, 2015, p.171-172).

É imprescindível observar que Jonas reclama um *sentimento* de responsabilidade, uma responsabilidade de natureza *afetiva*, e não a responsabilidade formal e vazia de cada ator por seu ato.

Jonas se debruça então no trabalho teórico em busca dos valores práticos, ou valores como fundamentos da determinação da atuação, que permanecem válidos em qualquer futuro humano imaginável.

Para Jonas, é necessário traçar o cenário futuro para decidir o que deve ser feito imediatamente se valendo da "futurologia comparativa" a partir de uma "heurística do temor" que desperte "freios voluntários" (Jonas, 2006, p. 71).

Futurologia comparativa

Diz Jonas: "o mundo de amanhã não será similar ao de ontem" (2013, p. 75). Ora, se no mundo de amanhã nada poderá se equiparar ao mundo de ontem, não é suficiente buscar apoio na experiência passada. A projeção do futuro global a longo prazo é para Jonas o primeiro novo valor a se exercitar hoje para combater uma conduta tão dominada pelos interesses do agora.

Para que seja efetiva, a projeção deve se valer da cientificidade da dedução aliada à vivacidade da imaginação, pois apenas a "saturação de quantidade abstrata com qualidade concreta" (Jonas, 2013, p. 74) poderá fornecer informação sobre as consequências tardias de nosso agir coletivo. Ao contrário das ciências naturais, nas quais se apoia, a futurologia comparativa não se presta a aumentar o poder humano, mas a vigiá-lo e protegê-lo de si próprio.

No exercício de projeção, perante a dúvida, a preferência deve ser dada ao prognóstico negativo, de modo a evitar as ilusões do mundo tecnológico e suas promessas utópicas e ilusórias de benefícios. Jonas diz que as apostas se tornaram demasiado elevadas para arriscar, o que ele sintetiza com a expressão *in dubio pro malo* (2013, p. 77).

É como futurologia, portanto, que a ética da responsabilidade aponta os dois deveres centrais da ética do futuro proposta por Jonas: primeiro, "visualizar os efeitos a longo prazo" e, segundo, "mobilizar o sentimento adequado à representação" desses efeitos (2006, p. 72).

O sentimento adequado escolhido por Jonas é o temor, convertido a dever ético.

Antes de escasso prestígio entre as emoções, considerado uma debilidade dos medrosos, agora terá que ser honrado e seu cultivo converter-se em valor ético. Se nós, os poderosos e conscientes de nosso poder de hoje, temos de nos colocar premeditada e autoeducativamente no lugar daquele "que saiu para aprender o que era o medo": mas um medo de novo cunho. [...] Isto só poderá fazê-lo a mais viva imaginação se nos identificarmos com esses seres humanos do futuro - e isto já não é um ato de imaginação, mas da moral e de seu nascente sentimento de *responsabilidade*. Sob o signo de nosso *poder*, ele se situa no cume de todos os valores; seu objeto é o maior entre os que somos capazes de pensar, e como objeto prático, ele é até mesmo um objeto nunca antes pensado, com exceção da escatologia religiosa: o futuro da humanidade. A responsabilidade sobre o que pela primeira vez nos afeta é o que converte o verdadeiro temor em dever e exercício diário para nós. (2013, p. 76)

A heurística do temor

A heurística do temor pretende despertar no ser humano o medo do que pode acontecer e, junto a ele, o sentimento de uma responsabilidade que traga ações que impeçam que o mal imaginado venha a se concretizar.

Para além das nuances idiomáticas, é importante ressaltar que para Jonas o temor não paralisa a ação, diferente do medo. Ainda, o que deve ser priorizado em Jonas é a heurística, e não o temor, por representar o poder com capacidade de trazer as boas questões que fazem avançar na solução dos problemas, e não paralisá-los (Greisch, 1994, p. 77 apud Moretto, Oliveira, Sganzerla, 2015, p. 171). Jonas inclusive critica o "infame pessimismo e fatalismo", que "acabam por justificar cruzarem-se os braços" (Jonas, 2013, p. 83).

No intuito de combater os argumentos em relação a uma suposta irrevogabilidade do destino, Jonas argumenta que o homem e o que ele realizou não podem desaparecer, ainda que do ponto de vista biológico não haveria objeção para que o *Homo sapiens* provocasse a extinção de sua própria espécie ou a de outras. Inclusive, não seria a primeira, nem a última extinção na história da vida. Para dar conta de tal tarefa, Jonas alça a metafísica a valor para o mundo de amanhã:

Precisamos saber que o ser humano deve ser. Elevar esse sentimento já encontrado a conhecimento só será possível mediante um renovado saber da essência do homem e de sua posição no universo, que nos diga o que se pode admitir na futura condição humana e o que há que se evitar a todo custo. Criar as bases para um saber assim por cima do insondável e dar assim a exigência de solidariedade humana, e especialmente à obrigação para com o futuro distante, uma autoridade que nenhuma consideração pragmático-utilitarista pode dar-lhe por si só - esta seria uma tarefa para a metafísica, caída em descrédito filosófico, a qual também teria de contar entre os valores para o mundo de amanhã. (2013, p. 83)

Acerca da doutrina dos princípios da moral, Jonas reflete sobre os fundamentos da sua ética e, no tangente à doutrina de sua aplicação, o autor aborda as perspectivas da disciplina exigida pelo novo agir.

Jonas (2013, p. 65) questiona quais valores práticos permanecem válidos em qualquer futuro humano imaginável e se expressam no costume, na moralidade e na política. O conceito de valor é definido por Jonas como a ideia do que é bom, correto e almejável.

O valor dos costumes - "não necessariamente de um costume em particular" (Jonas, 2013, p. 67) - que Jonas chama "a paz da cortesia" na camada básica individual, é para ele entre os valores o menos codificado e conceitualizado, mas o que suporta e penetra todos os demais.

A gula ascende da categoria do vício para a da virtude, algo historicamente novo no mundo ocidental. O clima de indulgência geral instalado com a moderna sociedade industrial, orientada para o circuito de produção e consumo, inverte seu sentido. A gula passa então a representar o mais amplo sentido do consumismo, uma riqueza de bens exuberantes e acessíveis a todos (Jonas, 2013, p. 78). Jelson Oliveira aprofunda o tema:

Contemporaneamente, o excesso vem se tornando cada vez mais a marca principal de nossas práticas de vida e uma de suas expressões mais evidentes diz respeito à gula: comer demais, querer demais, ter demais. Com isso, nossa sociedade promoveu uma inversão curiosa do ponto de vista ético: transformou a gula, que sempre fez parte da lista dos vícios e pecados sociais, em uma virtude. O glutão, por sua voracidade, perde a capacidade de aproveitar os alimentos e demais artigos que acessa. Troca o prazer que sacia pelo excesso que enfastia. A fartura, nesse caso, gera uma espécie de ressaca associada à lembrança desagradável de nossas vivências (Oliveira, 2016, p. 37).

Os freios voluntários

Em contraponto, para que se possa exercer a precaução da responsabilidade, se faz necessária a atualização de sentido de dois outros valores antigos, a modéstia e a frugalidade. Jonas reclama uma nova *modéstia* nas metas, nas expectativas e no modo de vida e uma nova *frugalidade* em nossos hábitos de consumo.

Para além do consumo, a modéstia necessária deve impor e manter limites justamente naquilo que faz o ser humano orgulhoso: o poder. É na aquisição mesma do poder onde a necessidade de comedimento se faz necessária, na domesticação dos nossos impulsos *realizadores*. Nas palavras de Jonas, seria dizer que "poderíamos continuar avançando, alcançar ainda mais, mas renunciamos a isso; o que pode ser muito bem uma virtude crítica, no crítico jogo de azar do futuro" (2013, p. 80). Jonas destaca que a renúncia é seletiva já na invenção e começa pelos objetivos que não são necessários.

A frugalidade é um valor que só recentemente se tornou antiquado. Diz respeito à preservação de nossa morada terrena, sendo uma faceta da ética da responsabilidade para com o futuro, a fim de "deter o saque, o empobrecimento das

espécies e a contaminação do planeta que estão avançando a olhos vistos, para prevenir um esgotamento de suas reservas, inclusive uma mudança insana do clima mundial causada pelo homem" (Jonas, 2013, p. 77).

Como consequência, no cenário almejado, a ousadia, antes vangloriada, deve passar a ser demérito da falta de responsabilidade pela enorme dimensão do que está em jogo e do que as futuras gerações terão que pagar. Se antes se dizia "quem não arrisca, não petisca", no coletivo a máxima perde sua validade e é a precaução que se converte em virtude superior.

Uma vez que o produzir invadiu o espaço do agir essencial, para a ética jonasiana é na forma de política pública que a moral deve invadir a esfera do produzir. Tratando-se do bem e da necessidade longínquos, aqui a questão prática é concernente ao agir público, pois "[...] é mais difícil dizer que como o conhecimento eventual, partilhado por poucos, poderá influenciar a ação de muitos" (Jonas, 2006, p. 69).

Dois caminhos são vislumbrados por Jonas como resposta ao apelo pela modéstia e pela frugalidade: o consenso voluntário, de longe o preferível, e a coação legal, imposição temporal da frugalidade a partir de cima, mediante a lei e suas sanções.

Por não mais contar com o poder da religião, o consenso voluntário só poderia se dar com sua elevação à norma social pelo poder do *costume*, ao qual o indivíduo se atenha em seu conjunto inclusive sem examinar seu sentido e de modo habitual, pelo fato mesmo de que teria que se envergonhar diante de seus pares se o infringisse. Jonas (2013, p. 78) não se mostra otimista em relação a tal reforma de costumes.

Em relação à coação legal, Jonas pondera que sua forma seria provavelmente a autoritária, pois a via democrática é dominada por interesses e circunstâncias atuais e, enquanto não se apresenta a carência, dificilmente se pode profetizar. Jonas lamenta, neste caso, a liberdade ameaçada.

Jonas, entretanto, atenta que para a disciplina imposta exista a alternativa da autodisciplina:

Como todos somos cúmplices do sistema, enquanto consumimos os frutos de sua rapina, todos - cada um de nós - podemos fazer algo para mudar o rumo de sua ameaça, modificando nisto e naquilo nossa forma de vida - colaborando, por exemplo, na reabilitação da autodisciplina em si. Em última

instância, a causa da humanidade se impulsionará a partir de baixo e não de cima. As grandes decisões visíveis, para o bem e para o mal, serão tomadas (ou não) no nível político. Mas todos nós podemos preparar, invisivelmente, o solo para elas começando por nós mesmos. O princípio, como em tudo que é bom e correto, é aqui e agora (2013, p. 85).

O que Jonas não quer, conforme analisa Roberto Tibaldeo, é: "[...] limitar-se a um wishful thinking acerca da liberdade humana, nem é propenso a iludir-se de que o comportamento individual e coletivo se torne automaticamente responsável no futuro" (Tibaldeo, 2021, p. 185).

Jonas aborda o constante perigo da negligência, que seria uma forma de "irresponsabilidade" imperceptível, inadvertida e não intencional, até mais perigosa por isso, pois carece de atos determinados para se deixar identificar, o que Jonas denomina um "*laissez-faire* inativo" (2006, p.170).

Pode-se ainda alegar que o progresso técnico é necessário para a correção de seus próprios feitos. Jonas (2013) até se põe de acordo, porém alerta:

Nem todas as feridas são curáveis, algumas são basicamente incuráveis, e inclusive mais além delas, entre os efeitos nocivos ameaçadores da grande técnica, há aqueles que continuam avançando por si mesmos e que nenhuma técnica pode deter, muito menos curar. Não é admissível contar com futuros milagres da técnica para se permitir começar a ser audazes; e tampouco se pode construir demasiado sobre a capacidade do ser humano para frear a tempo o exercício do poder adquirido um dia (2013, p. 80-81).

Jonas determina: “aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (2006, p. 47) pois, uma vez substituído o antropocentrismo ético pelo conceito de “solidariedade de interesses” (Jonas, 2006, p. 229) entre os seres humanos e os demais organismos vivos, estaria garantida uma vida humana autêntica e integrada à vida em geral.

Se, portanto, como afirmamos, a responsabilidade perante o todo é o valor principal para o mundo de amanhã, o valor complementar a ele é um vivo *sentido* de seu objeto, precisamente o todo [...]. Assim, o despertar, a manutenção, e inclusive a *fundamentação* de um sentimento pela "humanidade" é uma importantíssima tarefa educativa e intelectual para o mundo do amanhã (2013, p. 80-81).

O desafio imposto é que todas as renúncias devem ser feitas em nome da "humanidade", o que parece ser um objeto excessivo, sem rosto, e que por isso mesmo não desperta entusiasmo facilmente, assim como a modéstia, cuja arte é difícil de aprender. Entretanto, Jonas usa o patriotismo como um bom exemplo do passado que diz respeito à entrega e ao sacrifício da humanidade por algo maior e mais amplo. O que difere os dois casos é que sentir o patriotismo se mostra mais fácil, pois os laços com a nação são de múltipla intimidade.

O amor

Para Jonas, é a metafísica que pode fundamentar no Ser o novo dever do homem, que acaba de surgir. A responsabilidade metafísica é o que vai além da sobrevivência dos seres vivos particulares, abrangendo todo o empreendimento humano na Terra e advindo do pensamento filosófico e da criação artística. Retomando o entendimento de Jonas de que um princípio de liberdade e seus vários modos de expressão podem ser encontrados em todas as coisas vivas em algum grau, a expressividade que aparece no ser humano como criação estética só pode decorrer da expressividade existente nos demais seres vivos.

De fato, Jonas reconhece a criatividade da natureza ao evidenciar que “[...] a plenitude da vida produzida durante o longo trabalho criativo da natureza e agora entregue em nossas mãos teria direito de reclamar nossa proteção” (Jonas, 2006, p. 229).

Jonas então vai além ao resgatar o amor, que motivará o sujeito detentor do poder a abdicar da surdez voluntária para ouvir o “clamor das coisas silenciosas” (2005, p. 309), temendo pela sorte daquele que é digno de existir e que é amado. Jonas elucida:

A reivindicação de um objeto, de um lado, na insegurança da sua existência, e a consciência do poder, de outro, culpada de sua causalidade, unem-se no sentimento de responsabilidade afirmativa do eu ativo, que se encontra sempre intervindo no Ser das coisas. Caso brote aí o amor, a responsabilidade será acrescida pela devoção da pessoa, que aprenderá a temer pela sorte daquele que é digno de existir e que é amado (Jonas, 2006, p. 167).

Enquanto o sentido genuíno da palavra amor se relaciona a algo individual, a sua correspondência para a coletividade é a relação de afeto representada pela identificação emocional da solidariedade. Em ambos os aspectos, "o fenômeno do sentimento torna o coração receptível ao dever, não lhe questionando a razão e animando a responsabilidade assumida com o seu *élan*" (Jonas, 2006, p. 183).

Então, surge a indagação: se a preocupação por algo abstrato se torna um desafio, como poderia se dar, então, a exemplo da relação com a pátria, a intimidade entre os seres humanos e os demais organismos vivos, fundamentando o afeto? Para além dos filósofos gregos e dos românticos, o *insight* se encontra na obra de Jonas (2013):

Entretanto, permito-me assinalar um fato psicológico completamente à margem da controvérsia ontológico-epistemológica, que merece menção porque nele se expressa, de forma involuntariamente valorativa, a subjetividade do cientista natural, e, mais além de todos os pontos de vista, o testemunho do objeto de conhecimento, embora conforme um desses pontos de vista devesse ser mudo em si mesmo. Trata-se do fato de que até a mais neutra, sóbria e concisa explicação causal das coisas pode se unir muito bem, como demonstra a experiência, com a admiração pela delicadeza, a sutileza, a riqueza e a beleza das formas da natureza, com o assombro ante a insuspeita complexidade de sua organização morfológica e funcional, que se manifesta precisamente à penetração analítica no caso concreto, aparentemente simples (Jonas, 2013, p. 6).

Ao estruturar a sua ética do futuro que culminou em *O Princípio Responsabilidade*, Hans Jonas buscou os valores que se mantêm válidos em qualquer futuro imaginável que continue sendo humano. Ao fazê-lo, Jonas considerou exclusivamente os valores ditos práticos, os que determinam a atuação, e estipulou que não falaria de valores estéticos, principalmente os aplicáveis à contemplação. Não pela irrelevância, mas ao contrário, pois "deles cabe esperar sumariamente que a arte e o sentido da beleza não desapareçam nunca da vida de nossos descendentes" (Jonas, 2013, p. 66).

Quando Jonas (2013) menciona que a partir da admiração pela delicadeza, da sutileza, da riqueza e da beleza das formas da natureza e do assombro ante a insuspeita complexidade pode surgir o respeito pelo valor próprio do reconhecido e influir na atitude em relação ao objeto observado, o autor parece sugerir que esse

lado quase-estético pode ser a via por onde a ética se encontra com o afeto em sua maior potência:

Mas inclusive de forma não dogmática pode influir na atitude em relação a ele, de maneira que a partir deste lado quase-estético (sem dúvida subjetivo), à margem do lado especulativo de que falamos antes, no qual o pesquisador entrará a contragosto, pode surgir o respeito ante o conjunto cujo funcionamento se observa. E com ele o respeito pelo valor próprio do reconhecido. Neste sentido, nem a mais estrita e analítica cientificidade pode ser "livre de valores" (Jonas, 2013, p. 98).

Se assim o fosse, o que ocorreria então? A seguir a resposta:

[...] uma conduta ética de uma boa vontade ingênua, cuja autoconfiança imediata não exigiria nenhuma confirmação - e que, de fato, em alguns casos felizes não é necessária, quando a inclinação do coração coincide "naturalmente" com as exigências da lei moral. Uma subjetividade tão bem agraciada poderia fiar-se em si mesma ou no seu sentimento (Jonas, 2006, p. 157).

Ao que Jonas conclui: "e quem gostaria de excluir tal possibilidade?"

CONSIDERAÇÕES FINAIS E FUTUROS APONTAMENTOS

E agora que fazer com essa manhã desabrochada a pássaros?

Manoel de Barros

Contemporâneo de Jonas, James Lovelock (2019 - 2022), formulador da hipótese de Gaia¹⁸, viveu até os seus 102 anos de idade e pôde testemunhar alguns dos temores de Jonas ganhando contorno. Em seu último livro, *Novaceno: o advento da era da hiperinteligência* (2020), Lovelock deu o que viria a ser o seu último grito de alerta: o reinado dos seres humanos como únicos conhecedores do cosmos aproxima-se rapidamente do fim e os conhecedores do futuro serão "ciborgues"¹⁹, detentores da hiperinteligência, auto concebidos a partir de sistemas de inteligência artificial já construídos pelos humanos, como resultado da evolução darwiniana. Novaceno, por sua vez, refere-se ao termo cunhado por Lovelock para denominar a era que sucede o antropoceno, já iniciada.

Na referida obra, Lovelock (2020) explica que a palavra Antropoceno foi usada pela primeira vez no início da década de 1980 pelo ecologista Eugene Stoermer (1934 - 2012), ilustrando o efeito da poluição industrial na vida selvagem dos lagos. O ponto crítico do início dessa nova era foi a Revolução Industrial, mas o termo abrange desde a instalação da máquina a vapor aos dias de hoje, resumindo o domínio do ser humano sobre todo o planeta por mais de 3 séculos.

Ainda que o Antropoceno não tenha sido reconhecido oficialmente, Lovelock convida o incrédulo a olhar em volta para as cidades, os sinais mais visíveis da capacidade do Antropoceno de transformar o nosso planeta, ou para fotos da Terra tiradas de satélite, para constatar que o planeta se tornou "uma manta de retalhos com pontos de luz brilhantes" (Lovelock, 2020, p. 49). Não há dúvida de tratar-se do período mais importante na longa história de nosso planeta, pelo impacto e velocidade das transformações provocadas, com seus aspectos ambivalentes. Sobre

¹⁸ A hipótese Gaia, de 1970, entende o planeta Terra como um único organismo vivo, um sistema dinâmico e auto regulado. Também denominada hipótese biogeoquímica, é uma hipótese da ecologia profunda que propõe que a biosfera e os componentes físicos da Terra são intimamente integrados de modo a formar um complexo sistema interagente que mantém as condições climáticas e biogeoquímicas preferivelmente em homeostase

¹⁹ Lovelock (2020) especifica que o termo foi inventado por Manfred Clynes e Nathan Kline em 1960. Refere-se a um organismo cibernético, tão auto suficiente quanto um ser humano, mas feito de materiais manipulados. A escolha do termo por Lovelock se dá para ressaltar que os ciborgues não estarão dissociados dos seres humanos, ao contrário, serão decorrentes dos sistemas produzidos pelos mesmos.

o Novaceno, para além do impacto na Terra, talvez seja um período crucial até mesmo para o cosmos (Lovelock, 2020, p. 40).

Hans Jonas (2006) observa que a visão cartesiana retirou toda a dignidade de fins da natureza, ao dividir o mundo em pensamento e matéria. O dualismo cartesiano cria uma oposição entre o pensamento, inextenso e livre, e a matéria, sempre extensa e mecanicamente determinada. Essa divisão e o entendimento de que a natureza não pensa obscureceu a afinidade do homem para com ela e gerou um abismo que resultou na desconsideração pela natureza.

Foram Galileu e Descartes que forneceram as condições especulativas e o método de análise e síntese, fundindo teoria e prática, viabilizando o projeto de Francis Bacon de uma teoria com aplicação técnica e potencial tecnológico imanente. Para Bacon, o conhecimento deve remover os sofrimentos e misérias da humanidade, portanto, a felicidade almejada pela ciência é a dos seres humanos.

Bacon estabelece um método para conduzir experiências com a observação detalhada da natureza e raciocínio dedutivo, e suas metodologias fornecem um sistema inédito para estudar o mundo, introduzindo a vontade moderna de dominação da natureza. O método analítico também implica em uma redução ontológica original da natureza, pois o conhecimento científico analisa as condições sob as quais os elementos estão relacionados entre si, desprezando a compreensão mesma da essência dos elementos (Jonas, 2004, p. 224). O ser mais elevado passa a ser entendido como o mais baixo, disfarçado por sua composição. Compreender uma coisa significa saber como ela é feita para que o feito possa ser repetido, tornando verdadeira a afirmação de Bacon de que saber é poder: a ciência moderna provoca a alteração na escala do experimento para conhecer a natureza, usando a prática para fins de teoria, e a teoria assim adquirida está habilitada para as mudanças de grande escala de sua aplicabilidade técnica. Por sua vez, a aplicabilidade técnica passa a ser uma fonte de conhecimentos teóricos que não poderiam ser gerados no laboratório, resultando em fusão de teoria e prática.

Na filosofia clássica, a condição para a existência da teoria é a existência de objetos perfeitos ou transcendentais, pois a comunhão intelectual com os objetos nobres é o que favorece a felicidade, modificando o próprio estado do sujeito, que ela também constitui. As ciências especulativas ou “teóricas” relacionam-se com o

que é imutável e eterno e, precisamente por sua imutabilidade, só podem ser contempladas, e não submetidas a uma ação.

Por sua vez, as ciências práticas não são categorizadas como teoria, e sim como arte. Nesse sentido, a arte é o conhecer e o planejar para se modificar o mutável a partir da experiência, e não a partir da contemplação, da teoria ou da razão especulativa. Entretanto, a teoria pode assumir uma função diretiva não por favorecer a invenção e a criação mental de seus métodos, mas ao iluminar o usuário da arte com sabedoria, “na medida reta e para os retos fins” (Jonas, 2004, p. 212), a partir de sua participação na vida teórica.

A utilidade prática da teoria não seria um uso da teoria e, em todo caso, ocuparia o segundo lugar em resposta à necessidade humana, cabendo o primeiro lugar à constante atividade do próprio pensamento. Na teoria, para Platão, tanto a atividade quanto o objeto são nobres e, portanto, fonte de benevolência para uma eventual participação na vida ativa. Essa felicidade proporcionada pela teoria é divina, e por isso na vida de cada ser humano mortal ela só pode ser desfrutada por pouco tempo. Pela sabedoria, a teoria confere à pessoa a orientação geral para a sua vida, libertando-a do fascínio das coisas comuns. Na teoria aristotélica, posse e benefício são uma coisa só, ainda que a teoria possa aumentar a liberdade moral em relação ao fascínio das coisas comuns, não aumenta o poder físico sobre elas, nem o seu uso, “deixando sem alteração o reino da necessidade” (Jonas, 2004, p. 215).

A teoria moderna, ao contrário, por se ocupar de coisas ordinárias, exclui a transcendência que antes constituía a teoria e lhe atribui valor, e passa a ser vista como irracional e fora do escopo da ciência. Jonas (2007, p. 123) sumariza: “A reverência ante ao mistério da natureza cede ao conhecimento desencantado que cresce com o sucesso da análise [...]”.

Se no mundo só restam coisas comuns e que estão abaixo do ser humano, a relação do homem com a natureza, entendida como um sistema de poder em si mesma, passa a ser vista como uma disputa de poder e de necessidade, pois ser vencido por uma natureza não nobre, não inteligente e não semelhante seria o equivalente à escravidão.

Ao abandonar a contemplação do mundo, o ser humano deixa de ter acesso a uma dimensão do tempo, a *presença*, como algo que ultrapassa a experiência pontual da fugacidade do agora (Jonas, 2004, p. 168). Quando os valores não são

descobertos na contemplação do ser (como em Platão, o bom e o belo), mas sim estabelecidos como o projeto da vontade, a existência é efetivamente condenada a um futuro contínuo, com a morte como meta, numa corrida anterior do nada para o nada. Portanto, é a eternidade, e não o tempo, que garante o presente e lhe confere um status distinto no fluxo do tempo. A perda da eternidade é responsável pela perda de um presente autêntico, como esclarece Jonas (2004, p. 251): "a perda da eternidade é o desaparecimento da esfera das ideias e dos ideais," pressupostos da filosofia de Platão. A desvalorização do céu estrelado, parte do mundo visível antes divinizada, simboliza a mudança de sentimento em relação ao cosmos.

Ao contrário da filosofia clássica, que deixava sem alteração o reino da necessidade e onde uso e posse eram simultâneos, o uso soberano significa mais uso, e uso forçoso, pois se o uso aumenta, também aumenta o poder do homem, o que dá ao progresso científico um "caráter interminável" (Jonas, 2006, p. 270). A consequência da ideia e do fato do progresso moderno é a utopia que ele caracteriza: o passado pode ser visto como uma etapa preparatória para o presente, e o presente como uma etapa preparatória para o futuro, "o lugar do valor absoluto" (Jonas, 2006, p. 51-55).

Como resume Jonas (2006, p. 237), o poder torna-se autônomo, enquanto sua promessa transforma-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse, o que, em vez de libertar o homem, o escraviza. Dessa forma, a revolução científica se mostra intrinsecamente pronta para a revolução tecnológica, o que se deu efetivamente dois séculos depois, com o advento da Revolução Industrial e a fusão da ciência amadurecida com a tecnologia moderna, ou, em outras palavras, "o conhecimento da natureza e a arte da invenção" (Jonas, 2007, p. 128).

Estudiosos observaram que a força da ação humana sobre a natureza foi a propulsora da era geológica moderna, o Antropoceno, o que implica que o destino e o rumo futuros da natureza se encontram sob a responsabilidade do homem. Conforme sintetizado por Jonas: "O novo continente da práxis coletiva que adentramos com a alta tecnologia ainda constitui, para a teoria ética, uma terra de ninguém" (Jonas, 2006, p. 21). Na perspectiva de Valverde (2021, p. 219), a ética jonasiana parece ser a que melhor possa oferecer parâmetros aos gravíssimos problemas da contemporaneidade.

Desconfiado de que a imagem reducionista de uma natureza sem finalidade tenha sido, artificialmente, inventada, Jonas propõe a reconciliação das dimensões mental e material, perdidas desde a separação estabelecida por Descartes:

O filósofo que contemple o grandioso panorama da vida em nosso planeta, e que se compreenda a si próprio como uma parte do mesmo, não se dará por satisfeito com a resposta [...] de que este imenso e incessante projeto [...] nada mais é do que um processo “cego”. Cego, no sentido de que seu dinamismo pode ser reduzido às meras permutações mecânicas de elementos indiferentes que ao longo do caminho vão armazenando seus resultados aleatórios sob a forma de espécies, e que com estas vá provocando de uma maneira igualmente aleatória os fenômenos subjetivos que, como subprodutos tão enigmáticos quanto supérfluos, acompanham aqueles resultados físicos. Pelo contrário, uma vez que a matéria manifestou-se desta forma, isto é, que ela efetivamente organizou-se desta maneira e chegou a estes resultados, o pensamento não pode deixar de fazer-lhe justiça, reconhecendo a possibilidade de que o que ela chegou a realizar está depositado em sua natureza primitiva. Esta potencialidade primordial deveria ser incluída no conceito da substância física, da mesma maneira que a tendência a uma finalidade [Zielstrebigkeit], manifestada em suas realizações, as criaturas, deveria estar incluída no conceito da causalidade física. O pensador que esteja livre de dogmatismos não irá reprimir o testemunho da vida; antes ele há de deixar-se desafiar nos dias de hoje a submeter a uma análise o modelo convencional da realidade, assumido da ciência, modelo este que talvez já esteja começando a ser superado por esta mesma ciência (Jonas, 2004, p. 11-12).

Para além da consciência, o *insight* sobre a interioridade da vida se apresenta para Hans Jonas nas trincheiras da Segunda Guerra Mundial. Para Jonas, a parcialidade idealista da tradição filosófica contém um dualismo secreto, legado milenar, e que parece contraditório no organismo, cujas formas de ser compartilhamos com todos os seres vivos. Acerca de sua reflexão, "a que dispensa livros ou bibliotecas, pois sempre se encontra em nosso íntimo" (Jonas, 2001, apud Jonas, 2005a, p.16), Jonas constata que a compreensão ontológica fecharia a

rachadura que separava a autocompreensão da alma e do saber da física e se volta a uma interpretação “ontológica” dos fenômenos biológicos, que culmina com sua obra *The phenomenon of life*, de 1966. As razões para a virada jonasiana para a biologia filosófica, o autor explicita a seguir:

O existencialismo contemporâneo, da mesma forma que outras filosofias que o precederam, como que ofuscado pela visão exclusiva do ser humano, costuma atribuir-lhe como homenagem especial, mas ao mesmo tempo também como uma carga, muita coisa baseada na existência orgânica como tal; com isto a compreensão do mundo orgânico é privada das visões que a autopercepção humana lhe oferece, ao mesmo tempo que deixa de ver a verdadeira linha divisória entre o animal e o ser humano. Por sua vez a biologia científica, cujas regras a mantém presa aos fatos físicos exteriores, é forçada a ignorar a dimensão da interioridade, que faz parte integrante da vida; com isto ela faz desaparecer a distinção entre “animado” e “inanimado”; e ao mesmo tempo o sentido da vida, quando explicado unicamente através da matéria, torna-se ainda mais enigmático do que antes. Estes dois pontos de vista, que desde Descartes são mantidos artificialmente separados, na verdade se completam logicamente e se ajudam um ao outro. Ao buscarem consolidar-se isoladamente, cada um deles sofre prejuízo – tanto a compreensão do ser humano quanto a da vida extra-humana. Uma releitura filosófica do texto biológico pode reconquistar para a compreensão das coisas orgânicas a dimensão interior – a que nos é melhor conhecida –, e assim reconquistar para a unidade psicofísica da vida o lugar que ela perdeu na teoria após a separação estabelecida por Descartes entre o mental e o material. Nesse caso o ganho para a compreensão do orgânico há de constituir um lucro também para a compreensão do ser humano. De acordo com isto, as considerações a seguir buscam derrubar por um lado as barreiras antropocêntricas da filosofia idealista e existencialista, e por outro as barreiras materialistas das ciências naturais (Jonas, 2004, p. 7).

Para Jonas, desde as formas mais primitivas, a vida estabelece com o meio uma relação de liberdade precária e de dependência que é, no primeiro estágio, explicitada pela ideia do metabolismo. O que Hans Jonas pretende é reverter o esquecimento do mundo e a visão dualista da existência com uma teoria baseada na biologia que reconheça a unidade da vida – espírito e matéria – e se propõe então a restaurar a ligação entre natureza e liberdade. A liberdade aparece como um tema fundamental da filosofia de Jonas, e é pela liberdade que ele pretende romper com o dualismo que manteve a vida aprisionada aos monismos idealista e materialista.

A existência orgânica se expressa como a inquietação da substância metabolizante, a sensibilidade, o que Jonas (2004, p. 124) chama de “germe da

percepção sensorial”. Para Jonas, há subjetividade, e uma metáfora é evocada para contextualizá-la: a existência de uma parede porosa, derivação figurativa da membrana celular, para além da qual se abre outra dimensão e através da qual se estabelece uma osmose em ambos os sentidos, priorizando-se o que é físico. O que acontece além da parede porosa não depende de regras de uma causalidade quantificável, mas da “significação mental [...], que está determinada pelo sentido, pela inclinação, pelo interesse e pelo valor, resumindo, segundo as leis de intencionalidade, e isto é o que entendemos por liberdade” (Jonas, 2005a, p. 129).

Jonas insiste que o princípio fundante da transição da substância sem vida para a vivente é inacessível. Ainda assim, ele apresenta como uma “forte hipótese” especulativa que este princípio tenha sido uma “tendência nas profundezas do próprio ser” (Jonas, 2004, p. 106), e que a liberdade encontre o seu lugar como estágio básico na estrutura mais elementar da vida, o metabolismo, processo pelo qual o organismo efetua troca de matéria com o entorno:

Assim o ‘mundo’ se encontra aí desde o primeiro início, como condição básica para a experiência: um horizonte aberto pelo mero carácter transcendente da carência [...]. O ter-o-mundo, portanto a transcendência da vida, com que necessariamente alcança para além de si e amplia seu ser para um horizonte, já é dado tendencialmente com sua necessidade orgânica de matéria, que por sua vez se fundamenta em sua liberdade formal da matéria. Assim, a dialética do fato da vida leva [...] para o positivo mais elevado da transcendência [...] onde a liberdade apossou-se da necessidade e a superou pela capacidade de ter o mundo. Noutras palavras, o autotranscender da vida em direção ao mundo, que na sensibilidade o leva ao ter-presente-o-mundo, surge, com toda a sua promessa de estágios mais elevados e mais amplos, da antinomia entre liberdade e necessidade, radicada no ser do organismo como tal (Jonas, 2004, p. 108).

O metabolismo possui, portanto, um aspecto duplo, pois o poder que distingue o ser vivo no mundo da matéria é ao mesmo tempo um dever, e “[...] a criatividade com que luta por sua continuidade é um incessante evitar do apagamento” (Jonas, 2004, p. 123).

Dessa maneira, o ser vivo se caracteriza por uma dialética incansável, um frágil equilíbrio entre liberdade e necessidade, uma luta incessante pela sobrevivência, e “neste autotranscender através da condição de necessidade fundamenta-se a transcendência essencial de toda vida [...]” (Jonas, 2004, p. 109). As capacidades do organismo são desenvolvimentos do elemento de sua transcendência: para dentro se dá o horizonte do tempo, quando o organismo se dirige para a fase seguinte de sua existência; para fora se dá o horizonte do espaço, o lugar do “outro”, do qual depende a continuação do ser. Os organismos, ao mesmo tempo em que conquistam maior individualidade, arcam na mesma proporção com um aumento de suas necessidades, razão pela qual a liberdade aparece em plena luz na existência animal e culmina no ser humano.

A abertura para o mundo é a condição básica para a vida e a sua expressão elementar é a sensibilidade aos estímulos. A atividade típica das plantas representa em si o processo metabólico. Para as plantas, a distinção entre mundo interior e exterior se restringe à experiência de contato e faz o exterior coincidir com a superfície sensível do próprio organismo, o que não confere ao mundo exterior uma dimensão real. Através da fotossíntese e da capacidade de transformar a matéria anorgânica em compostos orgânicos, a planta tem condições de extrair sua alimentação diretamente do solo pelas raízes e por isso não necessita se mover, tampouco tem a possibilidade de fazê-lo. Pelo contato contínuo com a fonte de energia, a relação organismo-ambiente funciona de maneira automática, e como a satisfação ocorre simultaneamente com a atividade vital, “não existe uma fresta através da qual a necessidade pudesse ela mesma ser sentida e a ação tivesse que ser empreendida sob o aguilhão do desejo” (Jonas, 2004, p. 128).

Nos animais, a característica distintiva se dá pela ocorrência da sensibilidade e da mobilidade. Na evolução animal, o desenvolvimento das capacidades da percepção e do movimento transformam progressivamente a dependência em liberdade, em uma relação mediata com o ambiente, elevando o acesso ao mundo e a individuação. Soma-se a esses fatores o desenvolvimento simultâneo da emoção, que confere ao tempo entre o si mesmo e o seu objeto a dimensão da transcendência, ou a distância entre o impulso e a satisfação.

As três capacidades animais – sensibilidade, mobilidade e emoção – possuem uma inseparável ligação mútua. No animal, a locomoção é fuga ou perseguição, e a quantidade de estágios intermediários entre o sucesso e o fracasso

denota uma intenção emocional. O animal depende de corpos orgânicos especializados nem sempre disponíveis, e o tempo e o esforço necessários para atingir o objetivo percebido à distância, seja na caça, seja na fuga, só se concretizam pela mobilização do desejo. Como resume Hans Jonas (2004, p. 130), “o ser animal é essencialmente um ser apaixonado”.

Com a capacidade do homem de deixar de ver as coisas diretamente e passar a vê-las através da tela das ideias, a distância entre organismo e ambiente aumenta em mais um passo, o que Jonas (2004, p. 207) define como um novo grau de “extensão ideativa da percepção”. A partir da imaginação, a mediação com a exterioridade se dá por uma experiência simbólica, sem que se imponha a presença do mundo e, para esta finalidade, a natureza humana fez a escolha prévia do aspecto visual como representativo das coisas. A união da liberdade motora com a liberdade imaginativa representa a convergência do *homo faber* com o *homo sapiens* em um mesmo ser, o *homo pictor*.

O ser humano, através do pensamento, acrescenta ao testemunho vital o testemunho antrópico, abrindo um horizonte de transcendência que se evidencia em três tipos de liberdade do pensar: a autodeterminação, a liberdade imaginativa e a liberdade transcendente. Jonas lembra, entretanto, que um princípio de liberdade e seus vários modos de expressão podem ser encontrados em todas as coisas vivas, em diferentes graus de clareza e obscuridade. Ainda assim, as liberdades do pensar insinuam prerrogativas que apontam para o transanimal no homem.

A condição alarmante é que o destino do ser humano à liberdade pode conduzir à catástrofe ou ao êxito, o que faz da vida um “experimento envolvendo apostas e riscos cada vez maiores” (Jonas, 2004, p. 8). O que ocorre, então, é que outra liberdade ainda mais transcendente se une às demais, a liberdade *moral*. Para Jonas, trata-se da liberdade mais perigosa, uma vez que o poder de discernir o bem do mal é também a capacidade para o bem e para o mal, a liberdade de “surdez voluntária e de negação” (Jonas, 2010, p. 31).

O sim ontológico à vida frente ao não ser é comum a todas as criaturas, porém enquanto nas plantas é espontâneo e nos animais é instintivo, no homem o sim à vida é voluntário. “Ser” e “dever ser” não coincidem no homem, e aí ele se distingue de todas as criaturas, caracterizando-se como um ser moral (Jonas, 2005a, p. 45-47). Optar pela vida ou pela morte passa a ser um exercício de liberdade, e a distância que media um do outro é a responsabilidade (Jonas, 2005a, p. 65). O ser

humano é portanto o único que pode assumir responsabilidade, que se dá decorrente da liberdade, nunca da necessidade.

Para a compreensão da liberdade moral, há um aspecto adicional da liberdade intelectual abordado por Jonas: a liberdade da reflexão, que coloca o eu avaliador na condição de sujeito no julgamento da consciência moral. A dimensão da subjetividade, exacerbada no ser humano, resulta sua reflexão em algo invisível: o “eu”, o próprio sujeito da subjetividade, cujos valores subjetivos se fazem essenciais para um sujeito responsável.

Para além do sujeito individual, a preocupação de Jonas verte sobre a vida do ser no geral. As grandes contradições que o ser humano encontra em si mesmo – liberdade e necessidade, autonomia e dependência, eu e mundo, relações e isolamento, atividade criadora e condição moral - estão terminalmente prefiguradas nas mais primitivas manifestações da vida, cada uma delas mantendo um precário equilíbrio entre o ser e o não-ser e carregando uma perspectiva de “transcendência”, um crescente desenvolvimento das capacidades e funções orgânicas: metabolismo, movimento e apetite, sensação e percepção, imaginação, arte e conceito - uma escala ascendente de liberdade e risco que culmina no ser humano.

Jonas (2004), então, evoca o conceito fundamental de que o organismo e o ambiente formam juntos um sistema, o que sugere uma nova compreensão da unicidade do ser humano. Com seu poder destrutivo potencializado pela técnica, o homem prejudicou a capacidade de autorregulação e o equilíbrio simbiótico da natureza, e a carga da responsabilidade humana agora se estende da sobrevivência da biosfera à do homem, não apenas a física, mas também a integridade de sua essência, o maior desafio já posto ao ser humano pela sua própria ação. Como adverte Jonas (2006, p. 48), “podemos arriscar a nossa própria vida, mas não a da humanidade”.

Urge, portanto, uma proposta de solução, e Hans Jonas elabora uma nova ética a partir do imperativo: “Age de tal maneira que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica” (Jonas, 2006, p. 18), referindo-se à morte essencial da humanidade, aquela decorrente da desconstrução e a aleatória reconstrução tecnológica do homem e do ambiente.

Para Jonas, os interesses humanos coincidem com o resto da vida e é, portanto, impossível separar a destruição da natureza da desfiguração da imagem do homem.

Jonas constata que “a técnica moderna introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza, com tais novos objetos e consequências, que a moldura da ética antiga não consegue mais enquadrá-las” (Jonas, 2006, p. 39). Se a ética se relaciona ao agir e, frente ao impacto da civilização tecnológica, a natureza do agir humano foi modificada, se impõe uma modificação na ética (2006, p. 29).

A Revolução Industrial fomentou a urbanização e a formação das cidades, “[...] o artefato social onde homens lidam com homens (Jonas, 2006, p. 33). Jonas constata: “É nesse quadro intra-humano que habita toda a ética tradicional, adaptada às dimensões do agir humano assim condicionado” (Jonas, 2006, p. 33).

No que se refere às cidades modernas, Kingsley Davis (1908-1997), em sua obra *The urbanization of the human population* (1965), defende que as sociedades urbanizadas, onde a maioria das pessoas vive aglomerada, representam um passo fundamental e inédito na evolução social humana. Para Davis, a alta e densa aglomeração das populações urbanas excede em tamanho as comunidades de qualquer outro animal de grande porte, assemelhando-se mais ao comportamento dos insetos do que ao dos mamíferos, o que mostra um passo fundamental, mas não necessariamente na direção correta.

Os pressupostos da ética tradicional, para Jonas (2006, p. 35), perderam a validade. São eles: a condição humana, conferida pela natureza do homem e pela natureza das coisas; com base na condição humana, a determinação do que é bom para o homem; e a definição rigorosa do alcance da ação humana e de sua responsabilidade.

Quanto maiores forem os poderes do agir que a ética deve regular, mais necessária a ética se faz. Entretanto, nenhuma ética antiga oferece sequer os princípios que levam em consideração a condição global da vida humana e o futuro a longo prazo, aí inclusa a existência da espécie. Se a natureza nova do agir exige uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, com ela se faz necessária uma nova espécie de humildade, “não como a do passado, em decorrência da pequenez, mas em decorrência da excessiva grandeza do nosso poder” (Jonas, 2006, p. 63).

Para o ser humano, o elemento tirânico da técnica contemporânea, que o faz multiplicá-la sem cessar e ser possuído por suas máquinas, ameaça a dignidade humana e sua autonomia, ocasionando um desafio ético por si mesmo, “para além de quão boas ou más são essas obras em particular” (Jonas, 2013, p. 61).

A nova ética de Hans Jonas volta o seu olhar a todos os seres vivos e ultrapassa o momento presente, abrangendo as gerações futuras. Ao formular o seu princípio responsabilidade, Jonas propõe um “passo do geral para o particular e da teoria para as proximidades da prática” (Jonas, 2013, p. 19).

O alcance ampliado do poder humano rompe o monopólio antropocêntrico das éticas anteriores, quando o dever humano se restringia aos homens ou, ao extremo, à humanidade. O quase monopólio de poder sobre o restante da vida, englobando a biosfera e sua abundância de espécies, descaracteriza o direito exclusivo do homem à consideração moral, ampliando-o a tudo o que tem um fim em si mesmo, ou seja, a todos os seres vivos. O que é grande ou pequeno, alerta Jonas, se determina pela finitude do nosso palco terrestre, “um dado que nunca devemos perder de vista” (2013, p. 59).

Como resume Jonas, proteger o menos renovável e o mais insubstituível dos “recursos”, “o inacreditavelmente rico *pool* genético, formado durante *éons* de evolução”, torna-se um dever transcendente do homem (Jonas, 2013, p. 56). Com isso, a responsabilidade humana se eleva a uma responsabilidade cósmica (Jonas, 2013, p. 57).

Pautada na desmesura da técnica para dimensões globais no espaço e no tempo, Jonas parte então para a estruturação de uma “ética do futuro”, que pretende uma nova aliança entre o ser humano e a natureza, explicitando sua dignidade.

Toda teoria ética deve conter dois aspectos: o fundamento racional do dever e o fundamento psicológico da capacidade de influenciar a vontade. Se não houver receptividade ao apelo do dever em termos emotivos, mesmo a demonstração mais rigorosa e racionalmente impecável é impotente para produzir uma força motivadora

Como propulsor da ação, o sentimento evocado por Jonas é a responsabilidade. A respeito, diz o autor: “Nosso lado emocional tem de entrar em jogo. E é da própria essência da nossa natureza moral que a nossa inteligência nos transmita um apelo que encontre uma resposta em nosso sentimento. É o sentimento da responsabilidade” (2006, p. 157). Se a responsabilidade cresce proporcionalmente aos feitos do poder, ao levar ao palco a responsabilidade, a ética jonasiana inaugura um novo capítulo na história da ética (Jonas, 2013, p. 55).

É imprescindível observar que Jonas reclama um *sentimento* de responsabilidade, uma responsabilidade de natureza *afetiva*, e não a responsabilidade formal e vazia de cada ator por seu ato.

Para Jonas, é necessário traçar o cenário futuro para decidir o que deve ser feito imediatamente se valendo da “futuresologia comparativa” a partir de uma “heurística do temor” que desperte “freios voluntários” (Jonas, 2006, p. 71).

Para que a futuresologia seja efetiva, o exercício de projeção, perante a dúvida, deve dar preferência ao prognóstico negativo, de modo a evitar as ilusões do mundo tecnológico e suas promessas utópicas e ilusórias de benefícios. Jonas diz que as apostas se tornaram demasiado elevadas para arriscar, o que ele sintetiza com a expressão *in dubio pro malo* (2013, p. 77).

É como futuresologia, portanto, que a ética da responsabilidade aponta os dois deveres centrais da ética do futuro proposta por Jonas: primeiro, “visualizar os efeitos a longo prazo” e, segundo, “mobilizar o sentimento adequado à representação” desses efeitos (2006, p. 72). O sentimento adequado escolhido por Jonas é o temor, convertido a dever ético.

A heurística do temor pretende despertar no ser humano o medo do que pode acontecer e, junto a ele, o sentimento de uma responsabilidade que traga ações que impeçam que o mal imaginado venha a se concretizar. Aqui, o temor não paralisa a ação, diferente do medo. Jonas inclusive critica o “infame pessimismo e fatalismo”, que “acabam por justificar cruzarem-se os braços” (2013, p. 83).

No intuito de combater os argumentos em relação a uma suposta irrevogabilidade do destino, Jonas argumenta que o homem e o que ele realizou não podem desaparecer, ainda que do ponto de vista biológico não haveria objeção para que o *Homo sapiens* provocasse a extinção de sua própria espécie ou a de outras. Inclusive, não seria a primeira, nem a última extinção na história da vida. Para dar conta de tal tarefa, Jonas alça a metafísica a valor para o mundo de amanhã.

Precisamos saber que o ser humano deve ser. Elevar esse sentimento já encontrado a conhecimento só será possível mediante um renovado saber da essência do homem e de sua posição no universo, que nos diga o que se pode admitir na futura condição humana e o que há que se evitar a todo custo. Criar as bases para um saber assim por cima do insondável e dar assim a exigência de solidariedade humana, e especialmente à obrigação para com o futuro distante, uma autoridade que nenhuma consideração pragmático-utilitarista pode dar-lhe por si só - esta seria uma tarefa para a metafísica, caída em descrédito filosófico, a qual também teria de contar entre os valores para o mundo de amanhã. (Jonas, 2013, p. 83)

Em *Minas e horizontes do pensamento* (2021), Antonio Valverde esclarece que Hans Jonas não é adepto da tecnofobia, mas que sugere freios voluntários no intuito de prevenir a catástrofe anunciada, ou a parte dela que ainda pode ser evitada:

O processo evolutivo, para além da generalidade mais divulgada que conhecida, trouxe a natureza e, em conjunto, a espécie humana, às formas em que se encontram na atualidade. A evolução deu-se de modo lento, autocorrigindo-se, diferentemente da tecnologia, que procede por linha reta em vista de fins apressados e do interesse econômico imediato, discorde aos ditames da natureza (Valverde, 2021, p. 211).

Em contraponto, para que se possa exercer a precaução da responsabilidade, se faz necessária a adoção de freios voluntários, com o resgate de valores antigos, a modéstia e a frugalidade. Jonas reclama uma nova *modéstia* nas metas, nas expectativas e no modo de vida e uma nova *frugalidade* em nossos hábitos de consumo.

Para além do consumo, a modéstia necessária deve impor e manter limites justamente naquilo que faz o ser humano orgulhoso: o poder. É na aquisição mesma do poder onde a necessidade de comedimento se faz necessária, na domesticação dos nossos impulsos *realizadores*. Jonas destaca que a renúncia é seletiva já na invenção e começa pelos objetivos que não são necessários.

Uma vez que o produzir invadiu o espaço do agir essencial, para a ética jonasiana é na forma de política pública que a moral deve invadir a esfera do produzir. Tratando-se do bem e da necessidade longínquos, aqui a questão prática é concernente ao agir público, pois "[...] é mais difícil dizer que como o conhecimento eventual, partilhado por poucos, poderá influenciar a ação de muitos" (Jonas, 2006, p. 69).

Dois caminhos são vislumbrados por Jonas como resposta ao apelo pela modéstia e pela frugalidade: o consenso voluntário, de longe o preferível, e a coação legal, imposição temporal da frugalidade a partir de cima, mediante a lei e suas sanções.

Por não mais contar com o poder da religião, o consenso voluntário só poderia se dar com sua elevação à norma social pelo poder do *costume*, ao qual o indivíduo se atenha em seu conjunto inclusive sem examinar seu sentido e de modo

habitual, pelo fato mesmo de que teria que se envergonhar diante de seus pares se o infringisse (Jonas, 2013, p. 78). Jonas não se mostra otimista em relação a tal reforma de costumes.

Em relação à coação legal, Jonas (2013, p. 85) pondera que sua forma seria provavelmente a autoritária, pois a via democrática é dominada por interesses e circunstâncias atuais e, enquanto não se apresenta a carência, dificilmente se pode profetizar. Jonas lamenta, neste caso, a liberdade ameaçada e atenta que para a disciplina imposta exista a alternativa da autodisciplina.

Jonas também aborda o constante perigo da negligência, que seria uma forma de "irresponsabilidade" imperceptível, inadvertida e não intencional, até mais perigosa por isso, pois carece de atos determinados para se deixar identificar, o que Jonas denomina um "*laissez-faire* inativo" (2006, p.170).

Pode-se alegar que o progresso técnico é necessário para a correção de seus próprios feitos. Jonas (2013) até se põe de acordo, porém alerta:

Nem todas as feridas são curáveis, algumas são basicamente incuráveis, e inclusive mais além delas, entre os efeitos nocivos ameaçadores da grande técnica, há aqueles que continuam avançando por si mesmos e que nenhuma técnica pode deter, muito menos curar. Não é admissível contar com futuros milagres da técnica para se permitir começar a ser audazes; e tampouco se pode construir demasiado sobre a capacidade do ser humano para frear a tempo o exercício do poder adquirido um dia (2013, p. 80-81).

Jonas determina: “aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (2006, p. 47) pois, uma vez substituído o antropocentrismo ético pelo conceito de “solidariedade de interesses” (Jonas, 2006, p. 229) entre os seres humanos e os demais organismos vivos, estaria garantida uma vida humana autêntica e integrada à vida em geral.

Sem dúvida, se a responsabilidade perante o todo é o valor principal para o mundo de amanhã, um sentimento pela "humanidade" é uma importantíssima tarefa educativa e intelectual para o mundo do amanhã (Jonas, 2013, p. 80-81). O conceito de "humanidade autêntica e integrada à vida em geral" parece ser um objeto excessivo, sem rosto, e que por isso mesmo não desperta entusiasmo facilmente,

diferente do que ocorre com o patriotismo, pois aí os laços com a nação são de múltipla intimidade.

Para Jonas, é a metafísica que pode fundamentar no Ser o novo dever do homem, que acaba de surgir. A responsabilidade metafísica é o que vai além da sobrevivência dos seres vivos particulares, abrangendo todo o empreendimento humano na Terra e advindo do pensamento filosófico e da criação artística. Retomando o entendimento de Jonas de que um princípio de liberdade e seus vários modos de expressão podem ser encontrados em todas as coisas vivas em algum grau, a expressividade que aparece no ser humano como criação estética só pode decorrer da expressividade existente nos demais seres vivos, que resulta na “[...] plenitude da vida produzida durante o longo trabalho criativo da natureza e agora entregue em nossas mãos” (Jonas, 2006, p. 229).

Jonas então vai além ao resgatar o amor, que motivará o sujeito detentor do poder a abdicar da surdez voluntária para ouvir o “clamor das coisas silenciosas” (2005, p. 309), temendo pela sorte daquele que é digno de existir e que é amado. Jonas elucida:

A reivindicação de um objeto, de um lado, na insegurança da sua existência, e a consciência do poder, de outro, culpada de sua causalidade, unem-se no sentimento de responsabilidade afirmativa do eu ativo, que se encontra sempre intervindo no Ser das coisas. Caso brote aí o amor, a responsabilidade será acrescida pela devoção da pessoa, que aprenderá a temer pela sorte daquele que é digno de existir e que é amado (2006, p. 167).

Enquanto o sentido genuíno da palavra amor se relaciona a algo individual, a sua correspondência para a coletividade é a relação de afeto representada pela identificação emocional da solidariedade. Em ambos os aspectos, “o fenômeno do sentimento torna o coração receptível ao dever, não lhe questionando a razão e animando a responsabilidade assumida com o seu *élan*” (Jonas, 2006, p. 183).

A partir de uma “admiração pela delicadeza, a sutileza, a riqueza e a beleza das formas da natureza” (Jonas, 2013, p. 6). Pela experiência estética, ou quase-estética, como diz Jonas (2013, p. 98), a relação de intimidade pode despertar ocasionando o amor e influenciando na atitude em relação ao objeto contemplado. O resultado é uma possibilidade que Jonas não gostaria de excluir:

[...] uma conduta ética de uma boa vontade ingênua, cuja autoconfiança imediata não exigiria nenhuma confirmação - e que, de fato, em alguns casos felizes não é necessária, quando a inclinação do coração coincide "naturalmente" com as exigências da lei moral. Uma subjetividade tão bem agraciada poderia fiar-se em si mesma ou no seu sentimento (Jonas, 2006, p. 157).

Ao estruturar a sua ética do futuro que culminou em *O Princípio Responsabilidade*, Hans Jonas buscou os valores que se mantêm válidos em qualquer futuro imaginável que continue sendo humano. Ao fazê-lo, Jonas considerou exclusivamente os valores ditos práticos, os que determinam a atuação, e estipulou que não falaria de valores estéticos, principalmente os aplicáveis à contemplação. Não pela irrelevância, mas ao contrário, pois "deles cabe esperar sumariamente que a arte e o sentido da beleza não desapareçam nunca da vida de nossos descendentes" (Jonas, 2013, p. 66).

Hans Jonas, um filósofo do campo, via o mundo com um olhar novo, admirado, como relembra a sua esposa Lore. Sua grande amiga, Hannah Arendt (1906-1975), lembra que Jonas, em toda a sua vida, jamais parou de ver e de olhar, alegrando-se com o que via (Jonas, 2005b, p. 238).

Encerrada a pesquisa e a escrita da dissertação, tenho refletido sobre a percepção aguçada que Jonas possuía a respeito de sua dimensão interior, que o mobilizou, a partir dela, a fundamentar a sua filosofia do orgânico explicitando a interioridade da natureza manifestada em liberdade.

Para Jonas (2004), a sensibilidade leva o organismo ao autotranscender, ao "ter-presente-o-mundo" (Jonas, 2004, p. 109). Só pelo fato de a vida ser sensitiva que ela pode ser ativa e, quer a interioridade seja chamada de sensação, sensibilidade, resposta a estímulos, busca ou tendência, em certo grau ("mesmo infinitesimal") ela abriga o interesse absoluto do organismo em sua preservação. O homem compartilha com os demais seres vivos os sentimentos fundamentais do medo e do desejo, também ele um animal apaixonado.

É a partir de uma consideração fenomenológica que Jonas elabora sua ética com fundamentação ontológica, pois, como realça Jonas, "a vida só poder ser conhecida pela vida" (Jonas, 2004, p. 115).

O que Jonas propôs foi uma filosofia prática e os caminhos de ação que levam à solidariedade com todos os seres vivos são urgentes, frente ao colapso ambiental e à neutralização metafísica do ser humano, que se anuncia.

E quais seriam as formas de resgatar a sensibilidade do sujeito tecnológico, revertendo assim a sua essência atrofiada? Como reestabelecer a admiração delicada que desperta o amor e o afeto, influenciando na atitude em relação à natureza?

A resposta a essas indagações eu perseguirei na pesquisa do doutorado, sem mais tardar.

A maior riqueza do homem
é a sua incompletude.
Nesse ponto sou abastado.
Palavras que me aceitam como sou
- eu não aceito.

Não agüento ser apenas
um sujeito que abre portas,
que puxa válvulas,
que olha o relógio,
que compra pão às 6 horas da tarde,
que vai lá fora,
que aponta lápis,
que vê a uva etc. etc.

Perdoai
Mas eu preciso ser Outros.
Eu penso renovar o homem
usando borboletas.

Manoel de Barros

REFERÊNCIAS

Obras de Hans Jonas

JONAS, H. The nobility of sight. **International Phenomenological Society**, v. 14, n. 4, p. 507-519, June, 1954. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2103230>. Acesso em: COMPLETAR

JONAS, H. **Le phénomène de la vie**: vers une biologie philosophique. Tradução de D. Lories. Paris/Bruxelles: De Boeck, 2001.

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

JONAS, H. **Poder o impotencia de la subjetividad**. Traducción de Illana Giner Comín. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005a.

JONAS, H. **Souvenirs**. Traduit de l'allemand par Sabine Ivernel. Paris: Bibliothèque Rivages, 2005b.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JONAS, H. **Matéria, espírito e criação**: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas. Tradução de Wendell Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010.

JONAS, H. **Técnica, medicina e ética**: sobre a prática do princípio responsabilidade. Tradução do Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF (Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia). São Paulo: Paulus, 2013.

JONAS, H. **O conceito de Deus após Auschwitz**: uma voz judia. Tradução de Lilian Fonseca. São Paulo: Paulus, 2016.

JONAS, H. **Ensaio filosóficos**: da crença antiga ao homem tecnológico. Tradução de Wendell Lopes. São Paulo: Paulus, 2017.

JONAS, H. **A religião gnóstica**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2021.

Literatura sobre Hans Jonas

COMÍN, I. Introducción a la edición española. *In*: JONAS, H. **Poder o impotencia de la subjetividad**. Traducción de Illana Giner Comín. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005. P. 13-66.

MORETTO, G; OLIVEIRA, J.; SGANZERLA, A. **Vida, técnica e responsabilidade**: três ensaios sobre a filosofia. São Paulo: Paulus, 2015.

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

OLIVEIRA, J. **Negação e poder**: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. 1. ed. Caxias do Sul: Educs, 2018.

OLIVEIRA, J. A abertura: humano, animal e animalidade na filosofia de Hans Jonas. **Direito e Práxis**, volume 9, núm 4, 2382-2401, outubro 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/3509/350959546014/html/>. Acesso em: 18 julho 2023.

OLIVEIRA, J.; POMMIER, E. (Org.). **Vocabulário Hans Jonas**. 2. ed. Caxias do Sul: Educs, 2019.

TIBALDEO, R., A autenticidade humana segundo Hans Jonas: desafios éticos, políticos e educacionais. *In*: SOUZA, G.; BUGALSKI, M.; VASCONCELOS, T. (Org.). **Hans Jonas: desafios de uma filosofia do futuro**. Curitiba: CRV, 2021. p. 175-188.

VALVERDE, A. Hans Jonas e o Princípio Responsabilidade. **Dissertatio**, volume suplementar 7, p. 137-150, maio 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/13636>. Acesso em: 20 maio 2023.

VALVERDE, A., Hans Jonas e o *sentimento* outonal do tempo. *In*: CAROZZI, A.; RATTON, C.; CARVALHO, H.; OLIVEIRA, J. (Org.). **Minas e horizontes do pensamento**: escritos em homenagem a Ivan Domingues. São Leopoldo: Unisinos. p. 209-228.

Literatura complementar

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Abril, 1984.

BACON, F. **Novum Organum**: ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. Pará de Minas: Virtual Books Online M&M Editores, 2000.

BACON, F. **New Atlantis**. London: Createspace Independent Publishing Platform, 2015.

CHOAY, F. **A alegoria do patrimônio**. Tradução de Luciano Vieira Machado. 5. ed. São Paulo: UNESP, 2006.

DARWIN, C. **A expressão das emoções no homem e nos animais**. Tradução de Leon Garcia. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DARWIN, C. **A origem das espécies**. Tradução de Daniel Miranda. São Paulo: Edipro, 2018.

DAVIS, Kingsley. The urbanization of the human population. **Scientific American Magazine**, v. 213, n. 3, p. 40-53, September 1965. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24931110>. Acesso em: 27 fevereiro de 2023

DESCARTES, R. **Discurso sobre o método**. São Paulo: Limitada, 1978.

GOETHE, J. W. V. **A metamorfose das plantas**. Tradução de Fábio Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019.

HEGEL, G. W. F. **Curso de Estética: o belo na arte**. Tradução de Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

IBRI, I.A. **Semiótica e pragmatismo: interfaces teóricas**: vol. I. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica; FiloCzar, 2020.

LACROIX, A. **Devant la Beauté de la Nature**. 2. ed. Paris: Éditions Flammarion, 2021.

LOVELOCK, J. **Novaceno: o advento da era da hiperinteligência**, 1. ed. Lisboa: Edições 70, 2022.

LYNN, M. **Planeta simbiótico: um novo olhar para a evolução**, 2. ed. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2022.

MANCUSO, S. **Revolução das plantas**. Tradução de Regina Silva. São Paulo: Ubu, 2019.

MINOIS, G. **História da solidão e dos solitários**. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: UNESP, 2019.

OLIVEIRA, J. **Elogio à simplicidade**. 2. ed. Curitiba: PUCPress, 2016.

OLIVEIRA, J. **A filosofia vai ao museu**. Caxias do Sul: EDUCS, 2021.

PASCAL, B. **Pensamentos**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos: um léxico histórico**. Tradução de Beatriz Barbosa. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

PLATÃO. **Diálogos**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Maria Cecília dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PLOTINO. **Enéada III. 8 [30]: sobre a natureza, a contemplação e o Uno**. Tradução de José Carlos Baracat Júnior. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

ROUSSEAU, J. J. **Lettres Élémentaires sur la Botanique**, in Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol. 7, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012. Disponível em:

<https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0048.pdf>. Acesso em: 04 julho de 2023

ROUSSEAU, J. J. **Oeuvres Complètes**. Paris: Furne et Cie, 1752. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=75oGAAAAQAAJ&hl=pt>. Acesso em 21 Agosto de 2023.

ROUSSEAU, J. J. **Os devaneios do caminhante solitário**. Tradução de Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.

SAYRE, R.; LÖWY, M. **Anticapitalismo romântico e natureza**: o jardim encantado. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: UNESP, 2021.

SCHELLING, F. W. J. **Philosophical inquiries into the nature of human freedom**. La Salle: Open Court, 1992.

SCHELLING, F. W. J. **Investigações filosóficas**: sobre a essência da liberdade humana. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993.

SCHOPENHAUER, A. **Metafísica do belo**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.

SCHUMACHER, E. F. **This I believe**: and other essays. Bideford: Resurgence Book, 1998.

STRAUSS, L.. **The Political Philosophy of Hobbes**: its Basis and its Genesis. Oxford, 1996.

WOHLLEBEN, P. **A vida secreta das árvores**: o que elas sentem e como se comunicam. Tradução de Petê Rissati. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.