

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
COORDENAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*  
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

IVAN WILSON PORTO

**O RECONHECIMENTO DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE PARA  
O ENFRENTAMENTO DO VAZIO ÉTICO DA CIVILIZAÇÃO  
TECNOLÓGICA**

Recife

2023

IVAN WILSON PORTO

**O RECONHECIMENTO DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE PARA  
O ENFRENTAMENTO DO VAZIO ÉTICO DA CIVILIZAÇÃO  
TECNOLÓGICA**

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do título de mestre, pelo Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia da Universidade Católica  
de Pernambuco – UNICAP.

Linha de pesquisa: linguagem, sentido e ação

Orientador: Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza

Recife

2023

Porto, Ivan Wilson

O reconhecimento do princípio responsabilidade para o enfrentamento do vazio ético da sociedade tecnológica/Ivan Wilson Porto. – Recife, 2023.

78f. il.:

Orientador: Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) UNICAP/Universidade Católica de Pernambuco.

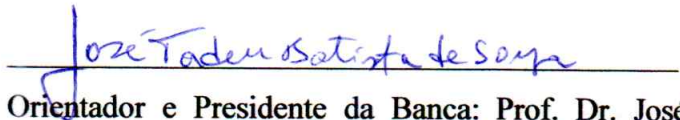
1. A contemporaneidade. 2. O pensamento filosófico de Hans Jonas. 3. O reconhecimento do imperativo categórico-ontológico da responsabilidade. I. Título.

## TERMO DE APROVAÇÃO

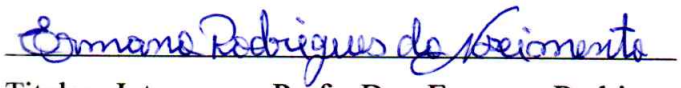
IVAN WILSON PORTO

### O RECONHECIMENTO DO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE PARA O ENFRENTAMENTO DO VAZIO ÉTICO DA SOCIEDADE TECNOLÓGICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestre em Filosofia. A presente dissertação foi defendida e aprovada em 07 de agosto de 2023 pela banca examinadora constituída pelos professores doutores:



Orientador e Presidente da Banca: Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza



Titular Interno – Prof. Dr. Ermano Rodrigues Nascimento



Titular Externo – Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Recife

2023

## **DEDICATÓRIA**

Para Haymone, Júlia e Miguel.

## **AGRADECIMENTOS**

Aos professores, alunos e funcionários do Programa de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), em especial ao Professor Doutor José Tadeu Batista de Souza, orientador da pesquisa e do trabalho dissertativo.

## EPÍGRAFE

O Eros platônico voltado para a eternidade e não para a temporalidade, não era responsável pelo seu objeto. O que se buscava nele era um 'algo' superior que não 'seria', mas 'era'. Esse algo que o tempo não pode afetar e a que nada pode suceder, não pode ser objeto da responsabilidade. O eterno, o 'aei on', não necessita dela; ele espera que se participe dele, e sua tênue manifestação no meio do mundo provoca desejo. Só se é responsável por aquilo que é mutável, ameaçado pela deterioração e pela decadência, em suma, pelo que há de mortal em sua mortalidade (assim como para os modernos, significativamente, só se ama o mortal) (Hans Jonas, 2006, p. 2).

## RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo demonstrar o pensamento filosófico de Hans Jonas, sobretudo a sua dimensão ética. Mais ainda: à moda da modernidade, portanto, no sentido hegeliano, dar as razões por que se deve reconhecer a ética da responsabilidade proposta pelo pensador judeu-alemão como indispensável para o enfrentamento dos desafios éticos que caracterizam o mundo contemporâneo, mundo que, à toda evidência, parece padecer de um verdadeiro vazio ético, espécie de crepúsculo moral já apontado por pensadores modernos, neomodernos, pós-modernos, hipermodernos e até mesmo pós-moralistas. A lista é inconclusa. Aqui, pois, sob a perspectiva metodológica analítica-fenomenológica, cuidar-se-á da tecnociência como poder hegemônico que ameaça a preservação da natureza e dos seres em geral, da humanidade tal como a conhecemos, inclusive a essência do homem e das futuras gerações. Não obstante, não seria bastante, de um lado, empreender a caracterização do contexto frente ao qual se há de exigir um novo paradigma ético, isto é, em que há de atuar o Princípio Responsabilidade proposto por Hans Jonas, e, de outro, tão somente dizer que a técnica moderna, em razão de sua efetiva exorbitância, constituir-se-ia no seu objeto. Fez-se necessário, pois, rumar à proposição ética do pensador judeu-alemão mediante os estágios do seu percurso filosófico, portanto, desde a sua pesquisa sobre a gnose da antiguidade tardia, onde vislumbrou a questão da dualidade e do niilismo antigo e moderno, passando, ao depois, pela formulação de uma ontobiologia, filosofia da biologia ou fenomenologia da vida, até desaguar na propositura de uma ética da responsabilidade, cuja fundamentação é claramente metafísica, porém atualizada com base no Princípio Vida, possibilitado pela ontobiologia pensada por Hans Jonas. Por conseguinte, trilhando e evocando o caminho filosófico do autor do Princípio Responsabilidade, intenta-se, ao final, confirmar a necessidade de se levar em conta o imperativo categórico ontológico nele contido, ou seja, de uma ética para o futuro, em ordem a contribuir para o debate ético que se trava no contexto da chamada civilização tecnológica, com o *telos* de ver superado o vazio ético que nela se impregnou.

**Palavras-chaves:** Ética – Vida – Técnica – Tecnociência – Ontobiologia - Responsabilidade.



## ABSTRACT

This dissertation aims to demonstrate the philosophical thinking of Hans Jonas, especially its ethical dimension. Even more: in the fashion of modernity, therefore, in the Hegelian sense, give the reasons why one should recognize the ethics of responsibility proposed by the Jewish-German thinker as indispensable for facing the ethical challenges that characterize the contemporary world, a world that, at the all evidence, seems to suffer from a true ethical void, a kind of moral twilight already pointed out by modern, neomodern, postmodern, hypermodern and even postmoralist thinkers. The list is incomplete. Here, therefore, under the analytical-phenomenological methodological perspective, technoscience will be taken care of as a hegemonic power that threatens the preservation of nature and beings in general, of humanity as we know it, including the essence of man and future generations . However, it would not be enough, on the one hand, to undertake the characterization of the context in the face of which a new ethical paradigm must be demanded, that is, in which the Principle of Responsibility proposed by Hans Jonas must act, and, on the other hand, so just to say that modern technology, due to its effective exorbitance, would constitute its object. It was necessary, therefore, to move towards the ethical proposition of the Jewish-German thinker through the stages of his philosophical journey, therefore, from his research on the gnosis of late antiquity, where he glimpsed the issue of duality and ancient and modern nihilism, passing, later, through the formulation of an ontobiology, philosophy of biology or phenomenology of life, until it flows into the proposition of an ethics of responsibility, whose foundation is clearly metaphysical, but updated based on the Life Principle, made possible by the ontobiology thought by Hans Jonas. Therefore, treading and evoking the philosophical path of the author of the Principle of Responsibility, the aim is, at the end, to confirm the need to take into account the ontological categorical imperative contained therein, that is, of an ethics for the future, in order to contribute to the ethical debate that takes place in the context of the so-called technological civilization, with the telos of seeing the ethical void that permeated it overcome.

Keywords: Ethics – Life – Technique – Technoscience – Ontobiology - Responsibility.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>2</b>	<b>MUNDO, MUNDO, VÁCUO MUNDO</b> .....	12
<b>3</b>	<b>RUMO À ESTAÇÃO RESPONSABILIDADE</b> .....	30
3.1	O PASSADO .....	32
3.2	O PRESENTE .....	37
3.2.1	<b>De como a crítica ao dualismo resultaria na concepção de um monismo integral, com consequências para a dimensão ética</b> .....	38
3.2.2	<b>De como a interpretação do fenômeno da vida, a partir da noção de liberdade, forneceria as bases para o dever ser da ética</b> .....	42
3.3	O FUTURO.....	45
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	58
<b>5</b>	<b>POSFÁCIO</b> .....	70
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	74

## 1 INTRODUÇÃO

Só sabemos o que está em jogo quando sabemos que isto e aquilo está em jogo (Hans Jonas, 2006, p. 21)

Esta dissertação, ao tempo em que empreende o esforço no sentido de demonstrar o pensamento filosófico de Hans Jonas, em especial em sua dimensão ética, propõe de maneira clara e inequívoca, o que decerto não há de implicar na exclusão de qualquer outro pensar sobre o *ethos*, que a proposição consolidada na obra *O Princípio Responsabilidade, Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (cf. Jonas, 2006), deve ser reconhecida como condição de possibilidade para o enfrentamento do que o próprio filósofo chamou de vácuo ético (cf. Jonas, 2006, p. 65), o qual impregna o contexto da civilização marcada pela tecnociência.

Com efeito, não se trata aqui de uma mera e simples apologia ao pensador judeu-alemão, senão do reconhecimento, em chave hegeliana (cf. Alex, 2009), da reflexão filosófica que culminou com o Princípio Responsabilidade, considerando-o, portanto, como *conditio sine qua non* para o debate sobre os possíveis e necessários limites a serem dados – “freios voluntários” (Jonas, 2006, p. 21) ou, melhor dizendo, “o poder sobre o poder” (Jonas, 2006, p. 48) – em face da hegemonia do *modus* tecnológico contemporâneo, sob pena de, em assim não se cuidando, permitir-se que “o céu caia mais uma vez”<sup>1</sup>.

Para tanto, guardando harmonia com o projeto de pesquisa que propiciou ao então aluno adentrar o Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), o presente texto foi desenvolvido na perspectiva de três movimentos básicos (o passado, o presente e o futuro) e imbricados pelo fio condutor ético, através dos quais se pretende dar conta do tema dissertativo, é dizer, do reconhecimento da ética da responsabilidade em Hans Jonas no ambiente e no tempo do que denominou de civilização tecnológica.

Com esse *telos*, pois, já no capítulo segundo, intitulado MUNDO, MUNDO, VÁCUO MUNDO, portanto, com o primeiro movimento, intentou-se delinear os contornos do mundo atual, tal como hoje o sabemos, conhecemos e o vivenciamos, ou seja, para usarmos, talvez inadequadamente, uma categoria husserliana, o nosso mundo vivido, definitivamente perpassado e condicionado pela hegemonia tecnológica, para muitos a *pós-modernidade*, para

---

<sup>1</sup> Palavras de um Xamã Yanomani que deu origem ao título do livro *A QUEDA DO CÉU*, dos autores Davi Kopenawa e Bruce Alberto.

outros a *neomodernidade*, e, para alguns, a exemplo do pensador francês Gilles Lipovetsky e Sébastien Charles (cf. 2004), a *hipermodernidade*, posteriormente atualizada na perspectiva *pós-moralista* (cf. Lipovetsky, 2005). De toda sorte, mundo em desencanto, ocaso da civilização ocidental, originária dos tempos homéricos e filosóficos gregos; em suma, a interpretação do pensador italiano Gianni Vattimo (cf. 2002), o *niilismo consumado*. Hans Jonas, por sua vez, focado estoicamente no objeto de sua reflexão ética, preferirá denominá-lo simplesmente de *civilização tecnológica* (cf. Jonas, 2006).

E por que então, de partida, delinear os possíveis contornos do mundo atual (contemporaneidade - pós-modernidade – neomodernidade – hipermodernidade – niilismo consumado - civilização tecnológica)?

Fundamentalmente, porque o *ethos*, na perspectiva aqui adotada, é da ordem da experiência e não dos conceitos e códigos morais, tal como entende, por exemplo, a professora Bethania Assy, com sólido arrimo no pensamento de Hanna Arendt:

Na narrativa de Mefistófeles, Goethe retrata uma das principais inferências de Hanna Arendt a respeito de questões éticas e morais: conceitos morais não podem subjugar nem superar a supremacia de nossas experiências (Assy, 2015, XXVII).

E, neste ponto, vem a calhar o comentário de Osvaldo Saidon sobre Gilles Deleuze, por ocasião dos dez anos da morte do pensador francês da desconstrução, do seguinte teor:

Para Deleuze, o pensamento é o conjunto de forças que resiste à morte – eis o seu vitalismo. Pensar é resistir, e a filosofia, a política, a crítica e a clínica constituem então um mesmo movimento. E em funcionamento em que o essencial do pensar não está no pensamento, mas fora, naquilo que força a pensar. É a vida tratada como campo aberto dos encontros e a inevitável necessidade de pensá-la o que nos instigou a uma clínica e a uma política para além de todos os ismos, ou das escolas dominantes nas diferentes conjunturas (Saidon, 2023, p. 1).

Isto posto, parte-se aqui da premissa de que um pensamento filosófico somente encontra legitimidade para o debate ético desde que inserido, embrenhado, imerso no mundo em que pretende intervir, donde se há de afirmar que a proposição expressa no Princípio Responsabilidade exige, por primeiro, saber-se do *locus* de sua fala, dos contornos fenomenológicos do contexto onde pretende agir para o agir.

Na sequência, é dizer, com o capítulo terceiro, denominado RUMO À ESTAÇÃO RESPONSABILIDADE<sup>2</sup>, portanto, com o segundo movimento, e uma vez já estabelecido o

---

<sup>2</sup> Paráfrase (inspiração?) do título da obra de Edmund Wilson, RUMO À ESTAÇÃO FINLÂNDIA, publicada em língua portuguesa pela Companhia das Letras, primeira edição, em 15 de outubro de 1986.

contexto em que deve e por que deve atuar a proposição ética jonasiana, chegar-se-á o momento de demonstrar e refletir sobre o caminho filosófico que culminou com O Princípio Responsabilidade, mormente para saber do seu sentido, da sua validade e de sua pertinência frente ao objeto que elegeu como tema privilegiado do imperativo que propõe, cuja versão afirmativa – adiante-se, de logo - é posta nos seguintes termos: “*Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a terra*” (Jonas, 2006, p. 47-48).

Nesse sentido, dividiu-se o capítulo terceiro em três fases, etapas ou estágios fundamentais: primeiro, o do início da reflexão filosófica jonasiana, vale dizer, de sua pesquisa sobre a Gnose, Espírito e Dualidade (cf. Oliveira, 2014), diga-se de passagem, sob a orientação de Heidegger; segundo, o da busca pelo ser - pois, antes o ser, e não o nada! -, empreendimento realizado na perspectiva *ontobiológica* que possibilitou a sua obra *Organismo e Liberdade*, posteriormente atualizada em terras americanas para o chamado Princípio Vida (cf. Jonas, 2004); e, finalmente, a proposição de O Princípio Responsabilidade (cf. Jonas, 2006), definido pelo próprio autor como uma ética para a civilização tecnológica, portanto, uma ética na perspectiva do futuro, a dar conta do vazio ético contemporâneo.

E, nesse ponto, impõe-se registrar que a subdivisão levada a cabo, a contemplar o *passado*, o *presente* e o *futuro* do itinerário filosófico jonasiano, foi tomada de empréstimo ao Proemio de Lore Jonas às Memórias de Hans Jonas, quando assim esclareceu:

Na trajetória do meu esposo distingo três fases. Ao trabalho Gnose e o Espírito da Antiguidade Tardia, ele denominada seu exame oficial: um trabalho histórico. Em *Organismo e Liberdade* concentrou-se no presente e no Princípio da Responsabilidade expressou sua preocupação com o futuro (Jonas, 2005, p. 11 – tradução nossa)<sup>3</sup>.

Por conseguinte, tem-se que o propósito dissertativo é no sentido de compreender, desta feita com as Considerações Finais constantes do capítulo quarto, portanto, com o terceiro movimento, que as fases, etapas ou estágios do pensamento filosófico de Hans Jonas, à toda evidência, não são estanques, mas, ao contrário, conectam-se como que em um *crescendum* a fim de culminar na proposição de O Princípio Responsabilidade, repita-se à exaustão, por uma ética para a civilização tecnológica, com vista, pois, a superar o vazio ético dos tempos atuais.

Conclusão que restou possível: primeiro, porque foi enfrentado o dualismo platônico, gnóstico e existencialista, culminando em uma proposição integrativa do ser; segundo porque,

---

<sup>3</sup>Jonas, 2005, p. 11: “*Em la trayectoria de mi esposo distingo tres fases. A su trabajo sobre Gnosis y espíritu tardoantiguo él lo denominaba su ‘examen oficial’: una labor. Em Organismo y libertad se concentro em el presente y em El principio de responsabilidad expresó su preocupación por el futuro*”.

uma vez aberto o caminho integrativo do ser e decididamente no esforço em desvelar e superar o esquecimento do ser, buscou-o fenomenologicamente no princípio vida, no ser vida, levando a efeito uma virada ontológica que retoma o fundamento do agir; e, finalmente, porque proposto o imperativo categórico ontológico que considera a técnica como objeto para a ética, trazendo a lume, aqui e agora, as bases para o *ethos* civilizatório do futuro.

É, portanto, com essa estrutura expositiva que a presente dissertação tem a pretensão de responder à hipótese imanente ao objeto da pesquisa, a qual, iniciada simplesmente sob a perspectiva da importância do pensamento ético de Hans Jonas, restou atualizada, ao depois, não no sentido de simplesmente fazer a apologia do pensador dos princípios *Vida e Responsabilidade*, mas, fundamentalmente, do reconhecimento, não obstante sem a exclusão da diversidade de reflexões empreendidas, em geral, pela filosofia prática, da ética da responsabilidade como condição de possibilidade para o enfrentamento do vácuo ético contemporâneo, no tempo e no ambiente da civilização tecnológica, marca ideológica e definitiva dos tempos atuais.

Registre-se, por derradeiro, que foi acrescentado, ao depois das CONSIDERAÇÕES FINAIS, um POSFÁCIO, a fim de contemplar as razões pelas quais o aluno-dissertante escolheu o autor e o tema, na perspectiva de que o exercício dessa liberdade não há de ser gratuita e muito menos aleatória.

## 2 MUNDO, MUNDO, VÁCUO MUNDO

Pois a fronteira entre ‘Estado’ (pólis) e ‘natureza’ foi suprimido: a ‘cidade dos homens, agora, espalha-se sobre a totalidade da natureza terrestre e usurpa o seu lugar. A diferença entre o artificial e o natural desapareceu, o natural foi tragado pela esfera do artificial; simultaneamente, o artefato total, as obras do homem que se transformaram no mundo, agindo sobre ele e por meio dele, criaram um novo tipo de ‘natureza’, isto é, uma necessidade dinâmica própria com a qual a liberdade humana defronta-se em um sentido inteiramente novo (Jonas, 2006, p. 44)

No capítulo que ora se inicia, faz-se necessário, por primeiro, abrir-se um parêntesis a fim de esclarecer o porquê do seu estranho título: MUNDO, MUNDO, VÁCUO MUNDO.

Com efeito, em sua obra *O Fim da Modernidade*, o pensador italiano Gianni Vattimo, quando reflete sobre a verdade oriunda da obra de arte, lembra que Heidegger, após encetar a crítica no sentido de desconstruir o edifício da metafísica, repetia, ao final, o dístico emblemático de Hördelin: “*O que permanece, fundam-no os poetas*”<sup>4</sup>.

Nessa curiosa toada, vem à reflexão do aluno-dissertante o *Poema das Sete Faces*, de Carlos Drummond de Andrade, no qual o poeta itabirense, a certa altura, lança os seguintes e instigantes versos:

Mundo, mundo, vasto mundo  
se eu me chamasse Raimundo  
seria uma rima  
não seria uma solução.  
Mundo, mundo vasto mundo  
mais vasto é o meu coração (Andrade, 1978, p. 7)

E, de igual sorte, vem também a lume o fato do filósofo Hans Jonas, em sua obra magna *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, haver dedicado uma seção inteira (IX) a contemplar o que chamou de Vácuo Ético (Jonas, 2006, p. 65-66) seção que é colocada, diga-se de passagem, posteriormente ao seguinte, provocativo e instigante diagnóstico:

Nenhuma ética tradicional nos instrui, portanto, sobre as normas do ‘bem’ e do ‘mal’ às quais se devem submeter as modalidades inteiramente novas do poder e de suas criações possíveis. O novo continente da práxis coletiva que

---

<sup>4</sup>“*Was bleibt aber / Stiften die Dichter*” (Vattimo, 2002, p. 58 e Nota 3 da Segunda Parte, p. 195)

adentramos com a alta tecnologia constitui, para a teoria ética, uma terra de ninguém (Jonas, 2006, p. 21)

Assim, pois, amalgamou-se o poético e o ético a fim de intitular de MUNDO, MUNDO, VÁCUO MUNDO ao capítulo segundo, não sem deixar de cometer a desmesura de se pensar em uma impertinente afirmação/indagação paródica – decerto uma *hybris!* - nos seguintes termos: *Mundo, mundo, vácuo mundo/uma ética mundo/seria uma utopia/não seria uma solução*. E por qual razão? Quando nada porque, efetivamente, sobre uma ética para o futuro, nós, humanos, os privilegiados guardiões do ser, ainda não a construímos.

Consequentemente, nas páginas que se seguem, pretende-se traçar as linhas demarcadoras do contexto atual, ou seja, o *locus* onde se poderá, a princípio, construir o *ethos* do agir humano, inclusive na perspectiva do futuro. Ou, como o próprio filósofo propôs, dizer sobre o que denominou de *vácuo ético*, marca moral da *civilização tecnológica*. Em suma, responder à indagação do poeta<sup>5</sup>- que país é este? Indagação que, adaptada à proposição jonasiana, bem poderia ser assim posta: afinal, que *polis* universal é esta?

Com efeito, do ponto de vista assumido pelo aluno-dissertante, impõe-se tal questionamento, em suma, porque não faria o menor sentido trazer à discussão o reconhecimento da ética da responsabilidade, proposta pelo filósofo judeu-alemão, sem antes olhar em volta o contexto ético contemporâneo onde o seu pensamento deveria ou não atuar, já que, em princípio, a ética tem a ver, fundamentalmente, com a experiência do agir humano, como diria Ortega y Gasset<sup>6</sup>, no aqui e agora.

A propósito, a professora Adela Cortina, comentando a aventura em que se vê arrastado aquele que adentra o âmbito da filosofia prática, já que seria irrenunciável para toda sociedade enfrentar a si mesma como medida humana, lembra a longa tradição ocidental de, junto com o saber pelo saber, ter também como alvo de sua preocupação “...o saber para e a partir do agir: o saber prático” (cf. Cortina, 2009, p. 29).

Sendo assim, faz-se necessário, de partida, esclarecer duas questões preliminares, quais sejam: a primeira, sobre o lugar de fala do filósofo, cujo pensamento se pretende discorrer e refletir; a segunda, obviamente em cotejo e conexão com a primeira, sobre a noção de mundo no qual se move o homem atual, ou, ao fim e ao cabo, o que se pretende evocar com o uso do adjetivo *contemporâneo*.

---

<sup>5</sup>Referência à letra da canção do artista brasileiro Renato Russo, QUE PAÍS É ESTE, disponível on-line: [www.letras.com.br](http://www.letras.com.br).

<sup>6</sup>Referência a Ortega y Gasset, 1967, p. 52: “*Eu sou eu e minhas circunstâncias*”.



A escritora, mestre em Filosofia e ativista política Djamila Ribeiro, no seu pequeno notável trabalho *O que é o lugar de fala*, faz o seguinte alerta:

Pensar o lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia, muito bem classificada por Derrida (Ribeiro, 2017, p. 90).

Bem por isso, na esteira de tal orientação, tomando-a, sobretudo, como inspiração possível e adaptada ao contexto que se deseja desvelar, tem-se que, para falarmos legitimamente sobre o *ethos* contemporâneo, precisamos partir do posto de observação do pensador que se elegeu para o debate ético travado na contemporaneidade, ou seja, do que vê enquanto vê o mundo, o outro e a si mesmo; em suma, do mundo interpretado em que se encontra inserido, lançado como finitude pensante. E, de resto, estar atento ao fato de que o pensamento jonasiano ainda necessita “romper com o silêncio instituído”, numa palavra, ser reconhecido no debate ético travado no ambiente e tempo contemporâneos.

Pois bem. Hans Jonas faleceu em 1993, aos 93 anos de idade. Hoje, se vivo fosse, e tão somente para projetar luz sobre um dos aspectos mais candentes da crise por que passa o mundo atual, deparar-se-ia com o relatório do IPCC 2023<sup>7</sup> (na sigla em inglês), o qual, sistematizado em nove pontos, mais precisamente nas “Ações urgentes contra as mudanças do clima”, teria, somente no que respeita às questões climáticas, deixando ao largo as guerras, crise econômica, pandemias, aumento do déficit alimentar dos povos subdesenvolvidos, o seguinte quadro do mundo contemporâneo, vale dizer, da civilização tecnológica, em vista da qual o pensador judeu-alemão propôs O Princípio Responsabilidade:

- 1 – A ação humana causou um aquecimento global de 1.1 grau centrígrado desde 1901, o aumento de temperatura mais rápido dos últimos 2000 anos;
- 2 – O aumento da temperatura global desencadeia mudanças drásticas na atmosfera, oceano, criosfera e biosfera (aumento da acidez do oceano, ondas de calor mais extremas e aumento do nível do mar, colocando em risco diversos ecossistemas como manguezais, áreas costeiras e o semiárido);
- 3 – Comunidades vulneráveis que menos contribuem para emissões de carbono são as mais afetadas pelas mudanças do clima (povos indígenas, pequenos produtores agrícolas e famílias de baixa renda);
- 4 – As mudanças do clima aumentaram os níveis de insegurança alimentar e metade da população mundial passa por escassez de água em pelo menos uma parte do ano (além disso, as doenças transmitidas por água e alimentos, mais uma vez impactando as comunidades mais vulneráveis);

---

<sup>7</sup>Relatório disponível on-line: [fcp.usp.br/sustentarea/2023/03/30/relatorio-sintese-do-ipcc](https://fcp.usp.br/sustentarea/2023/03/30/relatorio-sintese-do-ipcc).

- 5 – As ações urgentes são necessárias para frear o aumento de temperatura em relação ao período pré-industrial. Será preciso reduzir as emissões de carbono pela metade até 2030 e em 99% cento até 2050;
- 6 – Há capital o suficiente para investir em soluções mais sustentáveis, porém é necessário mais cooperação entre o setor privado, entidades governamentais e a sociedade (além disso, os benefícios econômicos de frear o aumento da temperatura global compensariam os custos das tecnologias para a redução de emissões de carbono);
- 7 – Há uma série de estratégias efetivas para reduzir as emissões de carbono pela metade até 2030 (Investir em energia limpa, restaurar e reflorestar ecossistemas, reduzir o uso de metano e óxido nitroso na agricultura, priorizar o uso de transporte público e reduzir a perda de alimentos na produção e o desperdício no domicílio);
- 8 – A comida que colocamos no prato e a forma como ela é produzida têm impacto na temperatura global (O documento cita dietas baseadas em alimentos de origem vegetal, agroflorestas e a agricultura urbana como práticas que podem deixar os sistemas alimentares mais sustentáveis e biodiversos);
- 9 – Um mundo sustentável e justo para as gerações futuras ainda é possível, porém a humanidade precisa agir com mais urgência do que nunca para reduzir as emissões de carbono.

Eis, portanto, de maneira sintética e parcial, porém atualizada e interpretada, o lugar de fala do filósofo do Princípio Responsabilidade - e todos nós! -, o mundo em que se vive contemporaneamente, isto é, o contexto em que se busca sentido em chave ética, pois, como disse Joan-Carles Mèlinch, *“nada que o ser humano diga ou faça independe dos seus contextos. Em uma palavra: não há texto sem contexto”* (Mèlinch, 2019, p. 37 – tradução nossa)<sup>8</sup>.

E tão decisivo é o contexto para Mèlinch, que, após reverberar a afirmação de Paul Tillich, de que *“Existir significa ser finito em el espacio y em el tempo”*, diz o pensador catalão:

Herdamos uma natureza biológica e cultural, uma identidade, porém insisto – a vida está em outra parte... A vida está em frente ao mundo. Esta é a posição que, desde a gramática que herdamos, tomamos no mundo. Por isso a vida está nos limites da gramática, a vida aparece em suas zonas obscuras, em seus interstícios... A vida não se pode nominar, não se pode dizer... (Mèlinch, 2017, p. 19-20 – tradução nossa)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup>Mèlinch, 2019, p. 37: *“...nada lo que el ser humano disse ou hace no es independiente de estos contextos. Em una palabra no hay texto sin contexto”*.

<sup>9</sup>Mèlinch, 2017, p. 19-20: *“Herdamos una naturaleza biológica y cultural, una identidad, pero – insisto - lá vida está em outra parte... La vida está frente ao mundo Es la posición que, desde la gramática que heredamos, tomamos el mundo. Por eso la vida está em los limites de la gramática, a vida aparece em suas zonas obscuras, em sus interstícios... La vida no se puede nombrar, no se puede decir...”*. Nós outros diríamos: porque a vida é o ser, e o ser é o existir.

Mas, afinal, mesmo tendo de lidar com essas “zonas obscuras”, com essa “terra de ninguém”, o que queremos dizer quando usamos o adjetivo *contemporâneo*?

Inicialmente, sigamos com a bússola orientadora do pensador italiano Giorgio Agamben:

O poeta – o contemporâneo – deve manter fixo o olhar no seu tempo. Mas o que vê quem vê o seu tempo, o sorriso demente do seu século? Neste ponto gostaria de lhes propor uma segunda definição da contemporaneidade: contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. Mas o que significa ver nas trevas, perceber no escuro? (Agamben, 2010, p. 60).

Isto posto, pensemos: se, por um lado, é impossível não perceber que vivemos, talvez, os últimos efeitos do projeto de modernidade, por isso mesmo ainda sob o torpor do liberalismo, do capitalismo e do galope desembestado da tecnologia, inclusive fruindo do que eles tem a nos proporcionar; por outro, não podemos negar o fato de que as sombras da pós-modernidade já nos trazem essa sensação de fim de festa, de adeus à racionalidade, de substituição da ideologia liberal pelo *non sense*, ou, para usarmos da candura de alguns, dos sinais do aberto, das possibilidades não do renovado e incessante *novum* da modernidade, mas para o novo – o novo normal? - dos tempos atuais. Ou terá razão, talvez, a interpretação crítica e dionisíaca feita por Fernando Schuler a propósito de uma sentença de Braudrillard<sup>10</sup>, de profunda desesperança com a contemporaneidade:

Faço uma interpretação otimista da sentença: o que Braudrillard quer dizer é que, em um mundo que equacionou certas questões vitais para o ordenamento das instituições básicas da sociedade – as ideias que a modernidade construiu e que o liberalismo sintetizou – as ideias perderam potência. Sendo difícil iluminar um mundo que já é claro, talvez seja melhor criar sombras. Talvez seja esta a missão que Braudrillard encontra para o intelectual no tempo presente. A forma possível de recuperar a radicalidade que possuía no tempo da inocência, em que não se sabia de fato como o mundo devia ser.

Dizendo-se de um outro modo: dado o fim da história, no estrito sentido que Fukuyama emprestou ao conceito, segue-se também o fim da sedução da velha retórica moderna: do socialismo, porque perdeu; do liberalismo, porque venceu. Talvez aí se encontra uma saída, se não para a compreensão, ao menos para a degustação do pensamento pós-moderno: o reconhecimento explícito de sua recusa da racionalidade e de sua busca desesperada pela sedução. Se o custo da sedução nos parecer o sacrifício de valores tão caros a nossa cultura, como a liberdade, a réplica virá tranquilizadora – nos acalmemos, há muito

<sup>10</sup>“Entramos na forma hegemônica de uma realidade integral, de uma potência mundial em circuito integrado, da qual o pensamento negativo é ele próprio prisioneiro... Dele, o que resta não é mais do que o epifenômeno de um mundo em que nada mais resta para analisar na esperança de subvertê-lo” (Braudrillard, *apud* Schuler, *In*: Schuler; Silva, (orgs.), 2006, p. 16).

abdicamos de transformar o mundo, só queremos um bom discurso para nos divertir e acompanhar o vinho (Schuler, *In*: Schuler; Silva, (orgs.). 2006, p. 16-17).

Esta é a razão por que não se falará aqui de outra coisa senão dessa obscuridade, dessa caverna em que nos metemos ou fomos jogados, ou, mais precisamente, do por que entendemos os tempos atuais como sombrios, incertos, problemáticos, metamórficos, numa palavra, tal como se estivéssemos de fato vivendo no interior do filme *Blade Runner*<sup>11</sup>, tempos sem dúvida distópicos.

Não obstante, antes de seguirmos em frente, vale registrar, por cautela, a observação do professor Evilázio Teixeira sobre essa acirrada e ainda insolúvel disputa entre luzes e sombras, modernidade e pós-modernidade:

Nos tempos atuais, emerge a consciência de vivermos numa espécie de labirinto interpretativo. Se de um lado a modernidade não parece estar à altura de seu programa, marcado de modo especial por conceitos como subjetividade e racionalidade; a pós-modernidade, de outro, se descobre incapaz de responder às estâncias de uma contemporaneidade livre do peso das ideologias.

Fazendo uma espécie de radiografia do momento histórico em que vivemos, podemos afirmar que vivemos numa época à qual não temos condição de dar um nome. Para alguns, estamos ainda na época da modernidade, com o seu triunfo do sujeito burguês; para outros, vivemos num tempo de nivelamento de todas as tradições, esperando uma espécie de retorno do sujeito tradicional e comunitário reprimido; para outros, ainda, vivemos um momento pós-moderno, em que a morte do sujeito se apresenta como a última onda de ressaca da morte de Deus (Teixeira, 2006, p. 01).

Nesse sentido, lembremos de passagem, e um tanto pedagogicamente, que, em geral, os que pensam a contemporaneidade parecem filiar-se, guardadas as suas respectivas especificidades, a um dos três seguintes grupos:

- a) críticos, mas ainda modernos ou neomodernos;
- b) pós-modernos; e
- c) hipermodernos ou pós-moralistas.

Dos primeiros, bem os representariam Jurgem Habermas, afinal foi o pensador alemão, originário da Escola de Frankfurt, que transformou o seu discurso “Modernidade – um projeto inacabado”, pronunciado em setembro de 1980 por ocasião do recebimento do Prêmio Adorno, no já clássico *O Discurso Filosófico da Modernidade*, obra com a qual pretendeu enfrentar o

---

<sup>11</sup> Referência a *BLADE RANNER*, filme de ficção científica *neo-noir honcongou-estadunidense* de 1982, dirigido por Ridley Scott, disponível on line: [pt.wikipedia.org/](http://pt.wikipedia.org/).

desafio da crítica neo-estruturalista da razão, que tanto usou e abusou do slogan “pós-modernidade” (cf. Habermas, 2002). Mas sejamos respeitosos com a ética do discurso, tão cara a K. O. Apel e Habermas, em sua pretensão de esboçar a fundamentação de uma ética racional, ouvindo o seu ilustre seguidor em terras brasileiras, o professor e neomoderno Sérgio Paulo Rouanet:

É possível, enfim, a partir de uma perspectiva discursiva, comprovar a existência de um núcleo mínimo de normas universais. Quais são elas? Simplesmente as que estão contidas nas estruturas de interação e da comunicação discursiva. A mera ideia da comunicação já aponta para o valor do entendimento mútuo e para a norma da não violência. Cada pretensão de validade remete a um valor: a vinculada às proporções factuais remete à verdade, a vinculada às proposições prescritivas remete à justiça, a vinculada às proposições subjetivas remete à veracidade. Os pressupostos pragmáticos do discurso são férteis em normas e valores. O pressuposto de que todos os indivíduos tem direitos idênticos de apresentar e refutar argumentos remete a ideia de igualdade; o pressuposto de que nenhum indivíduo deve ser coagido remete à ideia de liberdade; o pressuposto de que nenhum deve ser excluído remete à ideia da não discriminação. Em suma, há elementos de uma ética material incrustados nas estruturas formais da interação e do discurso, e, como essas estruturas são universais, aquela ética também é universal (Rouanet, 2007, p. 224-225).

Já no que se refere aos pós-modernos, em geral diametralmente opostos ao discurso da modernidade, parece bastante, por agora, lembrarmos de Jean-François Lyotard com o seu inaugural *A Condição Pós-Moderna*. Com efeito, é o pensador francês que afirma o fato da incredulidade em relação aos *metarrelatos*, pois, a condição pós-moderna:

...é tão estranha ao desencanto como à positividade cega da deslegitimação. Após os metarrelatos, onde se poderá se encontrar a legitimidade? O critério de operatividade é tecnológico; ele não é pertinente para se julgar o verdadeiro e o justo. Seria pelo consenso, obtido por discussão, como pensa Habermas? Isto violentaria a heterogeneidade dos jogos de linguagem. E a invenção se faz sempre no dissentimento. O saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável. Ele mesmo não encontra sua razão de ser na homologia dos experts, mas na paralogia dos inventores (Lyotard, 2011, p. xvii).

Porém, não esqueçamos que foi no Brasil, por ocasião do *Seminário Internacional Metamorfoses da Cultura Contemporânea*, realizado em Porto Alegre, e da *Semana Pós-Moderna de São Paulo*, que se lançou o *Manifesto da Pós-Modernidade – Incorporar a Barbárie* (cf. Schuler; Silva, (orgs.), 2006, p. 38-39), cujo último parágrafo, na tradução de Juremir Machado da Silva, é assim posta:

É essa participação comum no ‘mundo da vida’, enraizada nos valores de proximidade, que favorece a intensidade das relações. Vê-se, regularmente, nas

histórias humanas a valorização da comunidade emocional em detrimento da sociedade muito mais racional. Há períodos que enfatizam o sentimento de integração nos mitos, as pequenas histórias e os afetos (*Ibid*).

Por fim, entre os hipermodernos, importa lembrar de ninguém mais, ninguém menos, do que o pouco ortodoxo Gilles Lipovetsky, seja com o seu *A Era do Vazio* (cf. 2005), seja com *Os Tempos Hipermodernos* (cf. 2004), este em companhia de Sébastien Charles, e até mesmo com o polêmico *A Sociedade Pós-Moralista – o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos* (cf., 2009).

A propósito, sobre a tese da hipermodernidade, convém registrar o comentário do professor Juremir Machado da Silva, coordenador do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da PUCRS, na apresentação do livro de Gilles Lipovetsky, onde propõe os seguintes questionamentos:

Estamos no vazio ou no excesso? Vivemos um tempo extremo ou um novo e instável equilíbrio? Caminhamos no fio da navalha e cortamos os nós que nos prendiam a um passado cheio de correntes e de moralismo? Entramos numa fase de descalabro ético ou, finalmente, estamos pondo os valores a serviço dos homens e não os homens a serviço de uma moral da submissão? Atravessamos a fronteira do bem e do mal e ingressamos num deserto de certezas ou descobrimos que nossas verdades universais eram valores locais universalizados? (Silva, *In: Lipovetsky, 2005, p. ix*).

E vejamos, agora, algumas das provocações do próprio Gilles Lipovetsky:

O que é a modernidade? Kant respondia: superar a minoridade, tornar-se adulto. Na hipermodernidade, tudo se passa como se surgisse uma nova prioridade: ficar eternamente voltando à juventude. Nossa pulsão neofílica é, sem primeiro lugar, um exorcismo do envelhecimento do viver subjetivo: o indivíduo desinstitucionalizado, volátil, hiperconsumista, é aquele que sonha assemelhar-se a uma fênix emocional.

.....

Assim, a época ultramoderna vê desenvolver-se o domínio técnico sobre o espaço-tempo, mas declinarem as forças interiores do indivíduo. Quanto menos as normas coletivas nos regem nos detalhes, mais o indivíduo se mostra tendencialmente fraco e desestabilizado. Quanto mais o indivíduo é socialmente cambiante, mais surgem manifestações de esgotamentos e panes subjetivas. Quanto mais ele quer viver intensa e livremente, mais se acumulam os sinais do peso de viver (Lipovetsky, 2005, p. 80).

Por conseguinte, sejam modernos, neomodernos, pós-modernos, hipermodernos ou pós-moralistas, o estado da arte é que a contemporaneidade tem a sua obscuridade caracterizada por crises que se cruzam, entrecruzam-se e que não parecem encontrar uma superação plausível, inclusive e sobretudo do ponto de vista ético. Estamos presos às nossas circunstâncias, ao nosso

contexto, ou, para acompanharmos as expressões utilizadas por Michael Maffesoli, estamos diante não mais “*daquilo que deveria ser*”, mas “*daquilo que é*”, “*aquilo que está aí*”<sup>12</sup>

Ora, não seria absurdo admitir, mesmo como hipótese, a hegemonia do coro de vozes que afirmam a insustentabilidade do projeto da modernidade, seja por que este se exauriu, seja por que se transformou em algo que ainda não se completou, que se perdeu ou, talvez, que se perdeu. E por várias razões, dentre as quais devem ser ressaltadas as seguintes:

- a) O fim da história, ou seja, o fim da ideia de história como um processo unitário;
- b) O fim da ideia iluminista de progresso ou do esclarecimento defendido por Kant;
- c) A crise do humanismo tal como a pensou Heidegger na *Carta Sobre o Humanismo* (cf. 1995);
- d) A secularização da civilização judaico-cristã;
- f) O triunfo do individualismo;
- g) A morte das utopias, das ideologias e, portanto, das metanarrativas;
- h) As novas transformações tecnológicas;
- i) A passagem do mundo, no ambiente e no tempo contemporâneos, para um mundo de imagem, ficção e *mediatização* total da nossa experiência;
- j) Em suma, o vazio ético contemporâneo<sup>13</sup>.

Por isso mesmo, se concordamos com a tese do fim das *metanarrativas*, vale dizer, com o fim das fundamentações definitivas, dos valores supremos, absolutos, do humanismo simplesmente como peça jurídica, com a banalidade da ideia do sempre *novum* e com a secularização da civilização judaico-cristã, haveremos de admitir, a exemplo do pensador italiano Gianni Vattimo, a pertinência das críticas à modernidade feitas pelos seus mestres Nietzsche e Heidegger, as quais, respectivamente, centradas morte de Deus e dos valores supremos, e no fim da metafísica, na obra de arte como verdade e na crise do humanismo, concorrem fundamentalmente para a desconstrução do projeto da modernidade. Ou, como repete à exaustão o pensador torinense, na esteira heideggeriana, aqui a palavra-chave seria a *Verwindung* (torção ou distorção) e não a *Überverwindung* (superação). E, verdadeiramente, é disso que se trata.

<sup>12</sup>Cf. Maffesoli, In: Schuler ; Silva (orgs.), 2006, p. 27-37: “*Como eu disse anteriormente, não são conceitos, talvez imagens. Em todo caso, palavras, palavras-caminho – meta, hodós – pôr no caminho, cada época precisa de método. Encontrar palavras-caminho que permitam simplesmente desvendar ‘aquilo que é’ e, evidentemente, ‘aquilo que está aí’. Somente se tivermos a humildade de reconhecer esse desvendamento, poderemos estar em sintonia com a metamorfose em curso sob nossos olhos*”.

<sup>13</sup> Como disse Lipovetsky, 2005, p. 80: “*...época ultramoderna vê desenvolver-se o domínio técnico sobre o espaço-tempo, mas declinarem as forças interiores do indivíduo*”.

Com efeito, segundo Gianni Vattimo, em sua proposição sobre o fim da época moderna e, por consequência, da entrada em cena da pós-modernidade, é possível vislumbrar tal quadro se levarmos em conta o niilismo como destino, a verdade como possibilidade da arte e, pela via de uma hermenêutica niilista, chegarmos a uma ontologia da atualidade, a desvelar, portanto, a cultura pós-moderna. Diz o pensador torinense, ex-integrante do Parlamento da União Europeia:

O que, ao contrário, caracteriza o fim da história na experiência pós-moderna é que, enquanto na teoria a noção de historicidade se torna cada vez mais problemática, na prática historiográfica e em sua autoconsciência metodológica a ideia de uma história como processo unitário se dissolve, instaurando-se, na existência concreta, condições efetivas (não apenas a ameaça da catástrofe atômica, mas também e sobretudo a técnica e o sistema da informação) que lhe conferem uma espécie de imobilidade realmente não-histórica (Vattimo, 2002, p. X-XI)

E mais:

A dissolução da história, nos vários sentidos que se podem atribuir a essa expressão, é, de resto, provavelmente, a característica que distingue do modo mais claro a história contemporânea da história moderna (*Ibid.* p. XV).

Ao fim e ao cabo, a pretensão de Gianni Vattimo, uma das vozes mais expressivas do que se convencionou chamar de pós-modernidade, é reforçar a crítica à metafísica, a bem dizer do fim da metafísica, e, por conseguinte, dar-se ao aberto das possibilidades daí advindas, pelo que defende um *pensiero debole*<sup>14</sup>. Veja-se, a propósito, a conclusão de sua obra principal O Fim da Modernidade:

É nesse mundo que a ontologia se torna efetivamente hermenêutica, e as noções metafísicas de sujeito e objeto, ou, melhor, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso. Nessa situação, deve-se falar, na minha opinião, de uma ontologia fraca como única possibilidade de sair da metafísica – pelo caminho de uma aceitação-convalescença-distorção que não tem mais nada do ultrapassamento crítico característico da modernidade. Pode ser que nisso resida, para o pensamento pós-moderno, a chance de um novo, fracamente novo, começo (Vattimo, 2002, p. 190).

Assim, pois, se tudo isso pudesse ser posto em um único quadro, talvez fosse o caso de acolhermos o diagnóstico vattiminiano, no qual, repita-se, com apoio nas conclusões de Nietzsche (Deus está morto e os valores supremos desmoronaram) e Heidegger (a crise do humanismo e a verdade entrevista na obra de arte), reverbera o destino niilista da civilização

---

<sup>14</sup>“A categoria de *pensiero debole* de Gianni Vattimo, por vezes, é vista exclusivamente como uma abertura a uma época, histórico-linguística, por meio da qual as coisas se tornam acessíveis. A filosofia, neste sentido, se resolve em narração, e num certo sentido, como medo de tentar uma argumentação. Vattimo parece permanecer numa zona de sombra, de modo especial naquilo que se refere à questão do relativismo e do irracionalismo. A relação cética do filósofo – teórico do fim da metafísica – parece desembocar numa ‘vontade cega de negar o oceano após ter traçado os confins da ilha’” (Teixeira, 2005, p. 163).



ocidental<sup>15</sup>, quadro que interpreta no âmbito de uma ontologia hermenêutica da atualidade, operada por uma razão definitivamente fragilizada

Isto posto, na hipótese de um possível consenso em sintetizar a hegemonia dessas vozes com o termo “*niilismo consumado*”, de inegável inspiração nietzscheniana, concordemos então que a condição pós-moderna seria, nada mais, nada menos, que uma condição niilista, ou seja, o nosso *modus vivendi*, niilista. E aqui trazemos o comentário de Franco Volpi em sua obra intitulada *O Niilismo*:

O fato é que se substituiu o paradigma perdido por um novo, que dita suas imposições a todas as condutas e comportamentos humanos. É o paradigma técnico-científico. A ciência e a técnica – que encurtam o espaço e aceleram o tempo, que mitigam a dor e prolongam a vida, que mobilizam e exploram os recursos do planeta – fornecem à conduta humana orientações mais eficazes e impositivas que a moral. Fixam obrigações mais coercitivas que qualquer tipo de moral inscrita na história da humanidade, tornando doravante supérfluo qualquer outro conjunto de leis. A ciência e a técnica organizam a vida no planeta, irresistíveis como uma avalanche. Diante delas, a ética e a moral têm a beleza de fósseis raros (Volpi, 1999, p. 140).

É evidente que, nesse ponto, poderíamos discorrer sobre cada uma das características que marcam indelevelmente a passagem da modernidade à chamada pós-modernidade (hipermodernidade, neomodernidade, pós-moralidade, civilização tecnológica), ou seja, o espaço e o tempo em que nos encontramos, interpretamos e vivemos. Todavia, quer parecer que duas dessas características se sobressaem – faces de uma mesma moeda?... - e como que incorporam todas as demais: “*as novas transformações tecnológicas*” e “*o vazio ético contemporâneo*”. E desde logo admitir que, no caso da corrente dissertação, tais características condicionam o sentido do texto em desenvolvimento; ao fim e ao cabo, das razões do reconhecimento da ética da responsabilidade de Hans Jonas.

Assim sendo, antes mesmo de descer o pano sobre o presente capítulo, convém antecipar o alerta feito pelo filósofo judeu-alemão já no início de sua obra magna, *O Princípio Responsabilidade* – ensaio de uma ética para a civilização tecnológica:

Prometeu<sup>16</sup> definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável, clama por uma ética

<sup>15</sup>A esse respeito diz Anor ganzerla, 2015, p. 165: “Enfrentar o dualismo significa, portanto, alcançar uma compreensão integral da dimensão humana, de modo a enfatizar o copertencimento do ser humano no mundo em que habita, a fim de superar o niilismo, que para Jonas representa um produto da cultura dualista”.

<sup>16</sup>É curioso registrar que, no momento em que a presente dissertação é apresentada, encontra-se na programação dos cinemas do Recife, o filme *OPPENHEIMER*, no qual, no início, ouve-se uma voz comparando o físico, “pai da bomba atômica”, ao mito de Prometeu, o prometeu americano. Aliás, o subtítulo da autobiografia *OPPENHEIMER*, é exatamente “*O Prometeu Americano*”. E não terá sido sem motivo que HANS JONAS, no início de sua obra magna, *O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE* - Um ensaio de uma ética para a civilização tecnológica”, refira-se a um “...Prometeu definitivamente desacorrentado...”, ou seja, o homem da era da tecnociência sem freios éticos que o impeçam de se transformar em uma desgraça para ele próprio.

que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em ameaça para eles mesmo. A tese de partida deste livro é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou se associou àquela de forma indissolúvel (Jonas, 2006, p. 21).

Isto mesmo: se temos o sentimento de pertença a uma civilização, de outra não se trata senão da civilização tecnológica, último estágio da odisséia metafísica dos modernos, cuja desconstrução e reflexão sobre sua essência coube a Nietzsche e a Heidegger desvelar. E, bem por isso, não poderia a técnica moderna deixar de ser um objeto para ética, na medida em que ela ampliou de tal forma o poder do homem que este se tornou uma efetiva ameaça à natureza, à humanidade e aos seres vivos em geral, inclusive a si próprio e às futuras gerações.

Vejamos, agora, a análise feita pelo professor Oswaldo Giacóia Júnior, em artigo sobre Hans Jonas:

A fórmula baconiana diz que saber é poder. No entanto, a realização dessa fórmula, no ápice do seu triunfo, tornou manifesta a dialética em que se envolve esse poder: o grau mais avançado de exploração técnica da natureza para sujeição desta à vontade de poder humana revela, sob o signo da iminente catástrofe ecológica, sua insuficiência e sua autocontradição. Esta se apresenta sob a figura da perda de controle sobre si mesmo em que mergulha o programa baconiano, por sua incapacidade proteger não somente o homem de si mesmo, mas também de proteger do homem a natureza e a própria natureza humana, tal como se revelou em sua essência até aqui. Essa dupla necessidade de proteção surge justamente por meio da extensão desmedida do poder alcançado no percurso do progresso técnico e da compulsão paralelamente crescente a seu emprego, que conduziu à espantosa impotência de pôr termo ao extensivo e previsível progresso destrutivo de si mesmo e de suas obras (Giacóia Júnior, 1999, p. 419).

Em resumo, não importa de que posto de observação olhemos, o fato é que na contemporaneidade estamos tomados por uma irreprimível sensação de despedida das grandes narrativas totalizantes e dos fundamentos e valores supremos orientadores do nosso agir. Agora, no “pós”, no “hiper”, no “neo” ou no “obscuro”, e mesmo sob o triunfo do individualismo radical, estamos inevitavelmente sob os auspícios dominadores da cultura técnico-científica que transformou a vida no real mediatizado, restando-nos, do ponto de vista do *ethos*, o que muitos chamaram e continuam chamando de vazio ético, de crepúsculo do dever (cf. Silva, *In: Lipovetsky*, 2009) ou até mesmo de “*O mal estar da civilização*”<sup>17</sup>, título de uma das obras seminais de Sigmund Freud

O que resulta, ao fim e ao cabo, em um grande paradoxo: exatamente agora, na pós-modernidade, quando foram dissolvidas as grandes narrações totalizantes; quando se alardeou o fim da metafísica, a morte de Deus, dos fundamentos e valores supremos; quando foi

---

<sup>17</sup> Freud, 1930), Disponível *on line*: [www.cienbook.com.br](http://www.cienbook.com.br).

secularizada a cultura judaico-cristã; quando se decretou o fim da história e das ideologias; quando se comemorou o triunfo do individualismo e, bem assim, da sociedade mediática-tecnológica; emerge, paradoxalmente, como uma babel hipermoderna, um verdadeiro *boom* pela ética, de desejo pelo ético, como já se disse, por “freios voluntários” ou por um “poder sobre o poder”.

Segundo Jacqueline Russ, na sua abordagem sobre o pensamento ético contemporâneo, haveria como que um paradoxo inicial sobre o que chamou de uma “ética necessária e problemática”. Diz a pensadora:

Tudo parece anunciar, hoje, um retorno da filosofia ética: desenvolvimento de novas correntes de pensamento, renascimento do debate ético e multiplicação das discussões. Assim, a reflexão axiológica e moral se beneficia de um fator inédito. Bioética, ética dos negócios, vontade moralização da coisa pública ou da política, ética e dinheiro etc.; tudo se passa como se os anos atuais fossem os da renovação ética, os dos ‘anos da moral’, aparecendo o estandarte dos valores axiológicos como a referência última de nossas sociedades democráticas avançadas. Sim, a ética ‘está na moda’ e a demanda de moral parece crescer indefinidamente. Cada dia, um novo setor da vida se abre à questão do dever.

Exigência enigmática: quando cresce a demanda por ética, quando, de todas as partes e em cada esfera, proliferam as novas morais e os imperativos inéditos, o observador atento só pode sublinhar, contudo, o paradoxo inerente às nossas sociedades ‘pós-modernas... A ética, reivindicada em toda a parte, ancora dificilmente suas normas em valores, em um lugar que os funde e os justifique. De Karl-Oto Apel e Paul Ricoeur, é a esse paradoxo que tantos pensadores se atêm. Nosso tempo, ávido de teorização ética, vive, contudo, sob o signo de um ética frequentemente problemática (Russ, 1999, p. 5).

Talvez a civilização tecnológica seja autoexplicativa, ou seja, sua hegemonia (da ciência e da técnica, portanto, da tecnociência), fala por si mesma. Mas ouçamos o professor Manfredo Araújo de Oliveira retratar essa realidade da “*tecnificação da vida humana*” (Oliveira, 1995, p. 192):

Nossa civilização é a civilização alicerçada na ciência e na técnica moderna e isto implica a hegemonia, cada vez mais profunda, na vida humana, da ‘razão instrumental’, que é portadora de uma nova concepção de homem e do sentido de sua existência. A pessoa humana é vista, em primeiro lugar, como um ser de necessidades, que precisam ser satisfeitas. Sua felicidade vai consistir, acima de tudo, na satisfação destas necessidades, portanto, no consumo. O saber só se justifica na medida em que ele torna o homem capaz de dominar os fenômenos naturais e humanos em vista da satisfação destas necessidades. Para este saber tudo se transforma em objeto manipulável, apto para o controle por parte do homem (*Ibid.*).

E no mesmo sentido parece ser a interpretação de Roger-Pol Droit, conforme se vê no seu opúsculo *Ética - uma primeira conversa*:

As questões de ética estão por toda parte. Essa palavra nunca foi utilizada com tanta frequência como hoje. Diariamente, nós a encontramos citada em inúmeros discursos, impressa em grande quantidade de livros e jornais, ouvida no rádio, na TV, na escola, na universidade.

.....

Igualmente, no dia a dia, a ética se faz cada vez mais presente. As agressões verbais ou físicas se multiplicam, a violência e incivilidade crescem, a disciplina e a autoridade se enfraquecem. Ao mesmo tempo, invocamos o respeito das pessoas, o sentido de solidariedade, a necessidade de normas coletivas para continuarmos a viver juntos.

Todavia, embora essa palavra seja onipresente, não é certo que seu significado seja sempre claro. De que estamos falando exatamente quando se trata de ética? De moral? De princípios gerais ou de decisões particulares? Da aplicação de princípios antigos a situações novas, ou da invenção de normas inéditas? Trata-se de um assunto para especialistas ou de uma reflexão que envolve a todos? (Droit, 2012, p. 9-10).

Mas como pensar o ético em um mundo pós ou hipermoderno, com tantas transformações? E com tantas vozes, tantas visões éticas, a exemplo das éticas da imanência (Deleuze, Guatari, Comte-Sonvelle, Conche e Rosset), da transcendência religiosa (Rozenweig, Lèvinas), da idade da ciência (Apel), do discurso (Habermas), da civilização tecnológica (Jonas), de bases naturais (Changeux), da política (Rawls), do crepúsculo do dever (Lipovetski) ou das éticas aplicadas, dentre elas a bioética?

E tudo isso dentro de um caminho interpretativo que se quer próprio à ética contemporânea, tal como se observa na análise feita pelo professor Antônio Glaucenir Brasil Maia, um dos poucos estudiosos da filosofia de Gianni Vattimo no Brasil:

É importante advertir que uma leitura pós-metafísica da ética não possui razões essenciais, absolutas. A historicidade das razões da leitura pós-metafísica se constitui como rejeição/dissolução dos absolutos metafísicos que serviram de fundamentação da ética. Vattimo comenta que a crise da ética é o resultado do descrédito a que chegou toda orientação de fundamentação da metafísica. Vattimo também registra que a crise da Metafísica representa a crise dos valores últimos, defende, reportando-se para tanto à escola da suspeita (Marx, Nietzsche, Freud), que a pretensão da fundação do ético com base em um valor último se dissolveu, o que implica a crise ética que ‘(...) sob os golpes destes vários tipos de críticas, parece que a ideia de um valor-base, dissolveu-se’ (Vattimo, 1990 A, p. 81). Por isso, defende que a Ética deve reconhecer a sua condição de não-fundatividade metafísica, primeiros princípios, para reportar-se ao pluralismo cultural irreduzível, que configura o ethos pós-moderno. Relativismo de uma época do encontro mais frequente de culturas, histórias e tradições diversas, reflete a eticidade que garante o diálogo e a tolerância em vez de preocupação em fundar morais provisórias (Maia, 2017, p. 37-52).

De toda sorte, parece ser o caso de relembrarmos, uma vez mais, das questões propostas por Kant na “Crítica da Razão Pura”: *o que posso conhecer? o que devo fazer? o que tenho a esperar? o que é o homem?* Tudo para dizer que, no aqui e agora, avulta a questão do dever, de como pensá-lo, de como costurar o fio condutor que possibilitaria, na contemporaneidade, o diálogo entre as metaéticas e as éticas aplicadas. Tarefa que, decerto, impõe-se à Filosofia, pois, como questionou a filósofa francesa Jaqueline Russ, citando Jacques Monod:

Nenhuma sociedade... pode sobreviver sem um código moral fundado em valores compreendidos, aceitos e respeitados pela maioria de seus membros. Nós não temos mais nada disto. As sociedades modernas poderiam dominar indefinidamente os poderes fantásticos que a ciência lhes deu com o critério de um vago humanismo colorido por uma espécie de hedonismo otimista e materialista? Poderiam, nessas bases, resolver suas intoleráveis tensões? Onde vão desmoronar? (Monod, *apud* Russ, 1999, p. 19).

Agora já podemos dizer, mas não sem algum temor, que a contemporaneidade é um tempo de niilismo consumado em metamorfoses e desencantos, cuja característica é esse vazio ético ou crepúsculo moral, tal como diagnosticou Hans Jonas: “...estremecemos no desnudamento de um niilismo, no qual o maior dos poderes se acopla com o maior vazio” (Jonas, 2006, p. 45).

Portanto, se nos encontramos no fundo do poço chamado de vazio ético, ou seja, na caverna que caímos ou fomos jogados, onde as referências tradicionais se esvaziaram, os fundamentos foram desconstruídos e brincamos com o abismo do nada, mesmo assim, tal como uma estranha fênix, renova-se a empreitada ética, é dizer, o esforço do humano no sentido de barrar a estupidez, a insensatez, a desumanização, a alienação, a doença cartesiana do controle e disposição insana sobre a natureza e o próprio homem.

E voltemos uma última vez a Jaqueline Russ:

No seio mesmo desse vazio, deste enfraquecimento do sentido, quando os valores e os atos se revelam como não fundados, põe-se, pois, o problema dos princípios e dos fundamentos do novo agir. Como julgar? Como falar de falta, de normas éticas, prescrições? A partir de onde? A ética, como todas as investigações contemporâneas, acha-se hoje abalada no próprio ponto de partida de seu exercício. O essencial (as bases) falta-nos hoje. O crepúsculo do sentido põe em questão o ‘dever-ser’, o imperativo e a própria obrigação (Russ, 1999, p. 11).

Mundo contemporâneo ou, mais precisamente, mundo perpassado por um verdadeiro vácuo ético, de cuja interpretação bem se poderia concordar com Richard Rorty, na crítica que produziu ao comentar a homilia do então Cardeal Ratzinger, como se sabe grande estudioso do pensamento agostiniano:

Esse modo platônico de pensar encontra expressão numa das afirmações citadas com mais frequência pelo pontífice. Numa homilia pronunciada antes de ascender ao trono pontifício, o cardeal Ratzinger disse que, hoje, ter uma fé clara, baseada na crença de Cristo, na crença da Igreja, não raro é rotulado como fundamentalismo, ao passo que o relativismo, ou seja, o deixar-se levar de um lado para o outro como que pelo vento, parece ser a única atitude capaz de enfrentar os tempos modernos. Ratzinger afirma que estamos construindo uma ditadura do relativismo que não reconhece nada como definitivo e cujo objetivo final consiste unicamente no próprio ego e em seus desejos (Rorty, 2010, p. 17).

.....

Entretanto, o que o papa define desconsoladamente como hábito relativista de se deixar levar de um lado para o outro como que pelo vento é considerado, por filósofos como eu, uma abertura para novas possibilidades, a disponibilidade de levar em conta todas as sugestões sobre o que poderia aumentar a felicidade humana. Nós acreditamos que a única maneira de evitar os males do passado é estar abertos para uma mudança doutrinal (*Ibid.*, p. 18).

Pois bem. É no centro desse vazio ético ou crepúsculo do agir moral, qualificado pela alta tecnologia e pelo triunfo do individualismo, ou seja, da falta de base para discussão da questão do dever ser ou dos limites do agir, que irá pontificar o pensamento filosófico de Hans Jonas, com a convocação de uma volta guiada ao significado primeiro da palavra *ethos*, vale dizer, ao *habitat* natural do mundo onde a preocupação e responsabilização haverão de compreender o cuidado com a natureza, com o homem e os seres vivos em geral, e as futuras gerações. Em suma, o cuidado com o ser, mais precisamente, com o ser vida.

É, pois, a partir desse *habitat* que Hans Jonas<sup>18</sup> falará como que da imagem de uma *pólis* universal, o lugar, poder-se-ia dizer parafraseando Wittgenstein, dos possíveis jogos do agir ético. Assim mesmo no plural, posto que, na contemporaneidade, já não se pode mais falar dos absolutos fundacionais, como bem interpretou Gianni Vattimo na perspectiva do seu *pensiero debole*,<sup>19</sup> posto que agora há de se incorporar a diversidade, a multiculturalidade, o outro.

Mundo que, certamente, detém um significado. Mas que não se esgota no estrito interesse do *prometeu desacorrentado*, eis que o mundo, vale dizer, “*el espacio y em el tempo*”, não são mais exclusivos para os atuais existentes e finitos humanos, como tão bem observou Thiago Vasconcelos:

Qual o significado de mundo? Não há mundo apenas para o humano. A vida compreendida, desde a biologia filosófica de Jonas, se traduz em uma pluralidade de mundos ou, dito de outro modo, uma pluralidade de horizontes de sentido. Quando no prefácio de *The phenomenon of life* Jonas afirma que

<sup>18</sup>Jonas, 2006, p. 44: “Pois a fronteira entre Estado (*pólis*) e natureza foi suprimida: a cidade dos homens, outrora um enclave no mundo não-humano, espalha-se sobre a totalidade da natureza terrestre e usurpa o seu lugar”.

<sup>19</sup>Vattimo, 2002, p. 190: “É nesse mundo que a ontologia se torna efetivamente hermenêutica, e as noções metafísicas de sujeito e objeto, ou, melhor, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso”.

seu livro ‘oferece uma interpretação existencial’ dos fatos biológicos (PL, XXIII), ele marca uma diferença em relação a Heidegger. Com isto, Jonas pretende mostrar que a existência não é um atributo específico do ser humano, mas está presente em todos os viventes. Segundo Jonas, ‘o existencialismo contemporâneo, obcecado apenas com o homem, é habituado a afirmar como seu único privilégio e predicamento muito do que está enraizado na existência orgânica enquanto tal: ao fazê-lo, ele retém do mundo orgânico as compreensões a serem apreendidas coma consciência do self (PL, XXIII) (Vasconcelos, 2020, p. 20)

Por tudo isso, já é hora de, sob a orientação do pensamento do próprio filósofo judeu-alemão, rumar à estação responsabilidade, objetivando examinar a pertinência da contribuição do autor para o *ethos* contemporâneo, quando nada por que, como registrou a professora Adele Cortina: “Em princípio, a ética tem de se haver com um fato peculiar e irreduzível a outros: o fato de que nosso mundo humano se torna incompreensível se eliminamos a dimensão que chamamos de moral” (Cortina, 2009, p. 38).

Mas sabendo de antemão que nessa viagem iremos trafegar em uma estrada de mão dupla: em um sentido, a modernidade; em outro, a pós-modernidade.

Com efeito, como disse o professor Mário Seligmann-Silva, “de certo modo, a história da técnica se confunde com a história da humanidade. Tornamo-nos humanos na medida em que nos separamos da natureza: ao menos esse é o nosso mito originário ocidental” (Seligmann-Silva, p. 4-5)<sup>20</sup>. E em sentido contrário, o pensamento jonasiano, a propor, em certo sentido, a humanização da natureza e a naturalização da humanidade, estranhamente quase no mesmo sentido marxiano de apresentar a relação homem/natureza como um processo de humanização da natureza que coincide com o processo de naturalização homem, cuja história cunhada pelo trabalho se mostra de forma cada vez mais clara na equação naturalismo-humanismo (cf. Schmidt, 1976. p. 84).

E se vamos seguir viagem rumo à estação responsabilidade, lembremos de levar na bagagem da memória a perspectiva de que nós, contemporâneos, lançados definitivamente no “*mundo, mundo, vácuo mundo*”, nele, definitivamente, não estamos na condição de estrangeiros, como talvez desejassem os gnósticos de ontem e de hoje, mas como partes integrantes e inseparáveis desse velho *habitat*, agora não mais com a arrogância do *homo faber*, prometeico e poderoso, mas com a fragilidade *que* “...poderá estar na base de um princípio de moderação que seria capaz de nos garantir uma maior sobrevivência sobre esta esfera azul e, sobretudo, um viver em comum mais ético” (Seligmann-Silva, 2019, p. 5).

---

<sup>20</sup>Cf. Seligmann-Silva, 2019, p. 4-5: “Prometeu presenteou a humanidade com o fogo, ou seja, com o saber técnico, e foi castigado por isso. Zeus não o perdoou por tornar os humanos inteligentes como os deuses”.

Enfim, com a memória atenta para o alerta jonasiano:

A presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partia toda ideia de dever referente à conduta humana: agora, ela própria tornou-se um objeto de dever – isto é, o dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para uma tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua *vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições*” (Jonas, 2006, p. 45).

E os ecos de estranhos versos, afirmativos ou, talvez, indagativos:

Mundo, mundo, vácuo mundo,  
uma ética mundo  
seria uma utopia  
não seria uma solução



### 3 RUMO À ESTAÇÃO RESPONSABILIDADE

Kant dizia: você pode, porque você deve. Hoje deveríamos dizer: você deveria, porque você age, e você age, porque você pode, ou seja, seu poder exorbitante já está em ação” (Jonas, 2006, p. 215).

O que se almeja neste capítulo terceiro, a que se deu o título de RUMO À ESTAÇÃO RESPONSABILIDADE<sup>21</sup>, é percorrer o itinerário filosófico do pensador do imperativo categórico ontológico da responsabilidade, em resumo, com a pretensão de que sejam alcançados três objetivos fundamentais, quais sejam:

1º) Apresentar, *grosso modo*, as fases estruturadoras da filosofia de Hans Jonas, o que, no conjunto, resultará na demonstração do pensamento filosófico do autor;

2º) No desenvolver das fases estruturadoras do pensamento filosófico do autor, desvelar o fio condutor do fundamento ético de sua filosofia, na medida em que se expuser a concatenação de uma a outra fase, ou seja, a preparação de um a outro estágio, tal qual um encadeamento de pressupostos;

3º) Lançar os argumentos legitimadores - e, portanto, confirmativos - da hipótese dissertativa; ao cabo, do seu objeto, ou seja, do reconhecimento da ética da responsabilidade de Hans Jonas como condição de possibilidade para construção de um novo paradigma ético, o qual, no contexto da civilização tecnológica, dê conta do vazio ético dos tempos atuais; em uma palavra, a construção de uma ética para o futuro.

Sem embargo, antes de dar conta dos objetivos acima elencados, convém abrir um parêntesis a fim de se fazer um registro sobre a vida e obra do pensador judeu-alemão, tomando de empréstimo a excelente síntese contida na introdução do livro *Vida, Técnica e Responsabilidade, Três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas*:

Nascido na pequena cidade alemã de Mönchengladbach, no seio de uma família judaica, Hans Jonas tornou-se membro do círculo sionista de sua cidade natal aos trezes anos, e aos dezoito já estava em Friburgo, estudando filosofia com Husserl e Heidegger. Em 1928 terminou seu doutorado com Heidegger sobre o conceito de gnose, e no semestre de inverno do mesmo ano já estava na Sorbonne, em Paris. Dois anos depois publicou seu primeiro livro, *Agostinho e o problema da liberdade em Paulo: contribuição filosófica para a gênese do conceito de liberdade cristã ocidental*, resultado de uma palestra preparada para um dos seminários de Heidegger. Com a ascensão de Hitler ao poder, decidiu abandonar a Alemanha com a intenção de boicotar o novo

<sup>21</sup>Título inspirado no livro RUMO À ESTAÇÃO FINLÂNDIA, de Edmund Wilson, publicado em língua portuguesa pela Companhia das Letras, primeira edição, em 15 de outubro de 1986.

regime: no final de agosto de 1933 viajou a Londres e outras cidades europeias. Um ano depois publicou a primeira parte de sua tese de doutorado sobre a gnose. Em 1942 sua mãe foi deportada ao gueto de Lodz e depois a Auschwitz, onde foi assassinada. Jonas só receberá essa notícia trágica três anos depois, ao visitar Mönchengladbach, enquanto atravessava a Alemanha como membro do recém-criado *Jewish Brigade Group*, um grupo judaico da brigada britânica contra o nazismo, no qual se engajara em 1944. Em 1945 foi à Palestina, onde exerceu atividade docente na Universidade Hebraica de Jerusalém. Entre 1948 e 1949 serviu como oficial de artilharia na armada israelita após a declaração de independência de Israel. Tendo recebido uma bolsa de estudos da *Lady-Davis-Foundation na McGill University* de Montreal, trasladou-se ao Canadá em 1949, com sua esposa Lore Jonas (com quem estava casado desde 1943) e sua filha Ayalah, então com um ano de idade. Em 1954 Jonas publicou a segunda parte de sua tese de doutorado, e em 1955 tornou-se professor da *New School for Social Research* de Nova York, onde deu aulas até 1976. Nesse período foi professor visitante nas universidades de Princeton, Columbia e Chicago. Instalado em New Rochelle, continuou mantendo intensa amizade com Hannah Arendt e Heinrich Blücher, além de Adolph Lowe e Paul Tilich.

Em 1958 Jonas iniciou sua reflexão sobre o problema da técnica moderna, tema que o aproximará das questões ligadas à biotecnologia e à bioética, principalmente a partir de 1969, quando se faz membro-fundador do *Hastings Center-on-Hudson*, um renomado centro de estudos interdisciplinares de amplo engajamento com questões de bioética. Em 1966 publicou aquela que ele considerava sua obra filosófica mais relevante: *O fenômeno da vida: ensaio de uma biologia filosófica*. Publicada inicialmente em inglês, a obra foi traduzida para o alemão em 1973, com o título *Organismo e Liberdade*. Em 1974 vem à tona a obra *Ensaio filosófico: do credo antigo ao homem tecnológico*, e em 1979 aquela que seria sua obra mais conhecida: *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, cuja repercussão foi imediata. Jonas publica ainda *Técnica, medicina e ética: uma aplicação do princípio responsabilidade* (1985); *Matéria, espírito e criação* (1988); e *Investigações filosóficas e conjecturas metafísicas* (1992). Nesse tempo foi prodigioso em artigos e conferências.

Hans Jonas recebeu vários prêmios durante sua vida e foi laureado com o título de Doutor Honoris Causa na Universidade de Constanza e na Universidade Livre de Berlim. Morreu em New Rochelle no dia 5 de fevereiro de 1993. Seu corpo se encontra enterrado no setor judaico do cemitério ecumênico de Hastings, no estado de Nova York (Oliveira ; Moretto; Sganzerla, 2015, p. 9-10).

Percorramos, agora, as estações jonasianas (etapas, fases, estágios) do *passado*, do *presente* e do *futuro*, todavia com a devida atenção para o fio condutor da *eticidade* que permeia esse caminhar, tudo para, ao final desse caminho filosófico, podermos ajuizar sobre a validade da hipótese dissertativa, mais precisamente do seu objeto, tantas vezes reiterados, isto é, se “de fato e de direito” é possível ou até mesmo imperativo reconhecer a ética da responsabilidade como *conditio sine qua non* para o enfrentamento do vácuo ético contemporâneo, o qual é percebido, posto que marcado por esse tom, no contexto da civilização tecnológica e com vista para o futuro.

Porém, adiante-se de logo que, se o *passado*, na reflexão do pensador do Princípio Responsabilidade, envolverá o estudo do gnosticismo pela lente da fenomenologia, resultando em uma crítica da modernidade, mais precisamente do dualismo que a constitui, o *presente* desvelará, com a proposição de uma filosofia da vida, uma espécie de renovação da antropologia, isto é, de uma nova interpretação de quem é o homem, o ser homem, não somente em face do outro, mas de todos os seres vivos, agora sob uma perspectiva cosmológica; e tudo no sentido de aportar no *futuro*, vale dizer, na estação responsabilidade, onde se propõe uma nova ética para o futuro, sob o fundamento do Princípio Responsabilidade, o qual, como se verá, expressar-se-á na forma de um imperativo categórico, mais precisamente um imperativo categórico ontológico.

### 3.1 O PASSADO

Podemos afirmar que o dualismo é um dos eixos centrais da filosofia jonasiana. De fato, o tema aparece de forma transversal na sua obra e serve de chave de leitura para *a interpretação do movimento gnóstico*, dando início, portanto, à trajetória do movimento teórico que alcançaria as reflexões a respeito do fenômeno vida e do princípio responsabilidade... (Oliveira, 2014, p. 31)

Iniciemos a demonstração da interpretação jonasiana sobre o movimento gnóstico com um registro de Zeljko Loparic, reconhecido estudioso da obra heideggeriana:

A teologia, tanto cristã quanto judaica, é uma outra área que foi profundamente influenciada por Heidegger. O conceito de desmitologização de Rudolf Bultmann é impensável sem *Ser e Tempo*. Hans Jonas renovou os estudos sobre a gnose em colaboração com Bultmann, depois de ter feito o doutorado com Heidegger sobre esse mesmo assunto. Os conceitos de Deus sofredor de Jonas e Deus não-metafísico de Levinas são alguns poucos exemplos da maneira pela qual Heidegger influenciou o pensamento judaico (Loparic, 2004, p. 64-65).

Com efeito, adotando a metodologia fenomenológica - e, por isso mesmo, sob a orientação dos seus mestres Husserl e Heidegger, tal como anteriormente já o fizera Rudolf Bultmann -, Jonas escreve sua tese de doutorado a fim de enfrentar o tema da gnose na antiguidade tardia. Este estudo será revisitado em 1958, em virtude das novas perspectivas propiciadas pela descoberta dos textos de *Nag Hammadi*, descobertos em 1945 no Egito.

Daquele reexame surgirá a versão em inglês de sua tese, agora sob o título *A religião gnóstica: a mensagem do Deus estranho e os começos do cristianismo*. Sobre esta obra, já um

clássico nos estudos sobre o movimento gnóstico, o professor Jelson Oliveira<sup>22</sup>, ressaltando que a interpretação jonasiana do período histórico da gnose antiga corresponderia a uma prévia do niilismo contemporâneo, faz o seguinte alerta:

Mas é preciso ir além, e reconhecer que esses estudos, longe de representarem um capítulo distinto nas teses posteriores do autor, já perseguem um dos temas centrais de sua obra e uma das chaves de leitura mais importantes de seus escritos: o tema do dualismo (Oliveira, 2014, p. 21).

Assim, pois, muito embora o próprio Jonas não considere sua tese sobre a gnose da antiguidade tardia uma reflexão filosófica à altura do que posteriormente iria produzir, mas tão somente o seu “exame oficial”, como bem lembrou sua esposa Lore Jonas, no já citado *Proemio* das Memórias de Hans Jonas, o fato é que foi exatamente no desenvolvimento dessa tese, durante a pesquisa que a sustentou, que o pensador judeu-alemão empreendeu uma crítica, naturalmente em chave fenomenológica, repita-se, ao dualismo, tendo então o *insight* de vislumbrar o parentesco entre o niilismo gnóstico e o niilismo contemporâneo; mais precisamente, com o existencialismo dos tempos atuais.

A propósito da comparação entre os dois movimentos históricos – o gnosticismo e o existencialismo -, convém ouvir, uma vez mais, o esclarecimento do professor Jelson Oliveira:

Ao comparar movimentos históricos tão distintos, Jonas não deixa de notar as diferenças entre as duas perspectivas: de um lado um tipo de pensamento tido como ‘conceitual, sofisticado e eminentemente moderno’ e, de outro, um pensamento ‘pertencente a um passado nebuloso, mitológico e incompleto’ (RG, p. 337). Jonas acredita que essa aproximação entre ambos jogaria sobre eles uma ‘luz recíproca’ (RG, p. 337). É assim que ele reconhece que aquela ‘ótica’ (...) que havia adquirido na escola de Heidegger (RG, p. 337) foi o que lhe permitiu enxergar o gnosticismo de uma forma nova, destacando características que teriam passado despercebidas até então. Olhando para o passado remoto da civilização helenística, Jonas usa os meios adquiridos pelo existencialismo e as categorias da analítica existencial para realizar a análise histórica desses fenômenos (Oliveira, 2014, p. 46).

Na verdade, a crítica ao dualismo, inclusive ao dualismo platônico, e não somente ao dualismo gnóstico, implicará em uma nova compreensão do fenômeno da vida. E, por isso mesmo, resultará em uma crítica ao conceito de causalidade.

<sup>22</sup> Oliveira, 2014, p. 21: “A interpretação de Jonas, na medida em que articula os vários movimentos gnósticos e demonstra como eles representam uma prévia do niilismo contemporâneo, acaba por formular uma hipótese segundo a qual toda a história do Ocidente – e, mais especificamente, da filosofia ocidental – não é outra coisa que a história de uma visão dualista da existência, cuja trajetória parte da ideia de uma separação radical entre Deus e o homem, entre Deus e o mundo, e entre homem e mundo, vindo a marcar a interpretação da vida por parte da ciência moderna e incorrer no evento contemporâneo da degradação ambiental, legitimada por uma adjetivação negativa do mundo como imundo – algo a ser denegado, rebaixado, extinguido, nulificado”.

Portanto, como bem salientou Farias Junior (cf. 2015, p. 42), comentando o fato de que para o filósofo judeu-alemão a causalidade seria, ela própria, uma experiência básica que ocorre no corpo, “...a causalidade não constitui base apriorística da experiência; em outros termos, ela não pode ser entendida unicamente como parte da estrutura transcendental do entendimento como quer Kant”. E em reforço ao argumento, cita a seguinte passagem de Jonas:

Assim a causalidade não é nenhum *a priori* formal da experiência no entendimento, mas sim a extrapolação universal para o todo da realidade, a partir da experiência básica do próprio corpo. Pois se enraíza precisamente no ponto da efetiva transcendência viva do eu, o ponto em que a interioridade transcende ativamente para o exterior e por seus efeitos se prolonga neste – este ponto é o corpo intensivo-extensivo, onde o eu está ao mesmo tempo em si mesmo (intensivamente) e existe em meio ao mundo (extensivamente). Causalidade é prioritariamente um resultado prático, não do eu teórico, de sua atividade, não de sua contemplação, pois é vivência de um, não lei da outra (Jonas, 2004, p. 32).

Nesse ponto, importa ressaltar que, sob a análise jonasiana, o gnosticismo, tal como esclarece Nathalie Frogneux (*In*: Oliveira, 2014, p. 52), teria as seguintes características:

- a) O dualismo homem-mundo;
- b) A falta total de afinidade imanente entre o *logos* humano e o *logos* mundano;
- c) A contingência da posição humana que se descobre incompreensível a si mesma;
- d) O vazio da liberdade que, sem lugar próprio onde se exercer, torna-se indiferente e deve-se resolver *ex nihilo*.

Assim, pois, em resumo, é de se constatar que, efetivamente, na cosmovisão do gnosticismo, o homem se encontrava separado da natureza. Mais ainda: que no próprio homem existiria outra separação, o que restou confirmado na modernidade, ou seja, o dualismo em relação ao campo da vida, na medida em que o homem, agora, encontrar-se-ia desmembrado em sua parte física e sua parte imaterial, cartesianamente na divisão entre *res extensa* e *res cogitans*.

Bem por isso, como bem salientou o professor Farias Junior (Farias Júnior, 2015, p. 31), “a vida como um fenômeno que engloba os homens e todos os outros seres, sofreu sérias perdas”, seja porque “o antropocentrismo impediu que considerássemos amplamente a vida em nossas escolhas”, seja porque “o próprio homem não possui mais em si um valor que dê conta de assegurar suas decisões”.

De outro giro, é interessante notar que, ao comparar o gnosticismo com o existencialismo, pela via da crítica ao dualismo, Hans Jonas irá identificar nesse movimento moderno - e mesmo contemporâneo, admita-se - a confirmação da hipótese nietzscheniana, ou seja, de que o existencialismo seria a tentativa de conviver, na própria casa, com o indesejado

hóspede, o qual adentra definitivamente a cultura, constituindo-se, portanto, em um habitante com o qual devemos aprender a conviver: o niilismo consumado; no limite, o niilismo europeu. O que, naturalmente, implicará no viver em crise, crise do homem sem pátria em sua solidão cosmológica, vivente em um universo não mais criado por Deus.

Nesse ponto, ouçamos a reflexão do pensador judeu-alemão:

Nietzsche referiu-se à raiz da situação niilista com as palavras: ‘Deus está morto’; com isto ele estava se referindo em primeiro lugar ao Deus cristão. Os gnósticos, caso desejassem formular de maneira parecida a base metafísica de seu niilismo, poderiam ter dito: ‘O Deus do cosmos está morto’, isto é, como Deus – para nós ele deixou de ser divino e de conferir orientação à nossa vida. Neste caso, obviamente, a catástrofe é menos total, mas o vácuo deixado por ela, apesar de não ser tão inaudito, era bastante perturbador. – Para Nietzsche o sentido do niilismo é ‘que os supremos valores se desvalorizem’, e a razão desta desvalorização é ‘a visão de que não temos o menor direito de estabelecer um além ou um em-si das coisas que seja ‘divinamente’ moral em pessoa (Jonas, 2004, p. 244)

E conclui o filósofo do imperativo responsabilidade:

Junto ao discurso da morte de Deus, esta frase confirma a constatação de Heidegger de ‘que, no pensamento de Nietzsche, as palavras Deus e Deus cristão são empregadas para designar o mundo suprassensível em si. Deus é o nome para a esfera das ideias e dos ideais’. Uma vez que ‘valores’ só podem ser derivados desta esfera, seu desaparecimento, isto é, a ‘morte de Deus’, significa não apenas a efetiva desvalorização dos valores obrigados em si. Para citar mais uma vez a investigação que Heidegger faz de Nietzsche: ‘A palavra Deus está morto’ significa que o mundo suprassensível não tem mais força operante (Jonas, 2004, p. 244).

Na sistematização levada a cabo por Pinsard (cf. Oliveira, 2014, p. 53), a hermenêutica filosófica jonasiana se bate contra os seguintes elementos provocados pela crise do dualismo (a crise da modernidade?):

1. A ruptura entre o homem e o mundo, o mundo e Deus, pelo que Jonas desenvolve seu pensamento na perspectiva de unificação ontológica e epistemológica, antropológica e cosmológica;
2. A ideia de um drama pré-cósmico e um viés anticósmico (a natureza vista como antagonista), pensamento contra o qual o pensador confronta a ideia de que o mundo é resultado da vontade de Deus e valorizado como o lugar do seu renascimento;
3. A não confiança no corpo e nos sentimentos humanos, em face do que Jonas dá a eles uma grande importância epistemológica; e, finalmente,
4. A carência de uma doutrina da virtude, tendo o pensador, ao contrário, pensado em uma proposição ética baseada em virtudes, tal como se vê na ética da responsabilidade.

De modo que, como sustenta Nathalie Frogneaux (cf. Oliveira, 2-014, p. 31), a filosofia de Jonas seria uma espécie de “*démarche filosófica consagrada à resolução do dualismo, para pensar a dignidade do homem agindo no interior do mundo onde ele se encontra*”. Vale lembrar aqui o que está posto na introdução do livro *VIDA, TÉCNICA E RESPONSABILIDADE: Três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas*<sup>23</sup>: “Jonas quer pensar pela via da provocação: para pensar o seu tempo, pensou contra ele”.

Portanto, sobre as convergências, divergências e persistências do niilismo gnóstico e do niilismo existencialista, entende o professor Jelson Oliveira (cf. 2014, p. 53) que, na filosofia jonasiana, permanecem os seguintes elementos:

1. A subversão dos valores, pois Jonas promove uma crítica ácida aos valores ‘que guiam a *tecnociência*’, às tendências da filosofia contemporânea em recusar a metafísica e a teologia racional;
2. A ‘importância do conhecimento, da memória e do estatuto da tomada de decisão como abertura à transcendência’;
3. ‘A ideia de um Deus em devir e de uma história cósmica da divindade’;
4. A noção de risco na abertura cósmica da divindade’ como dialética entre liberdade e necessidade’;
5. O uso de metáforas e analogias, amplamente usadas pelo filósofo.

De resto, há de se registrar que as consequências da pesquisa sobre a gnose para o projeto hermenêutico de Hans Jonas levarão o pensador judeu-alemão, no esforço de restaurar a ligação entre a natureza e a liberdade – “...*liberdade no organismo*” (Oliveira, 2014, p. 53), à proposição de uma nova ontologia, mais precisamente de uma ontologia da vida.

E, por derradeiro, para sedimentar o que se disse anteriormente, ou seja, de que na reflexão do pensador judeu-alemão avulta um fio condutor que conecta e imbrica as fases do seu itinerário filosófico, despeçamo-nos do “passado” com o auxílio da orientação qualificada, e por isso mesmo tantas vezes aqui utilizada, do professor Jelson Oliveira: Eis o programa de

---

<sup>23</sup>Oliveira ; Moretto ; Sganzerla, 2015, p. 13. “Talvez isso explique sua enorme decepção quanto ao envolvimento de Heidegger com o nazismo: em vez de ‘manto protetor’ contra essa tragédia, a filosofia teria predisposto seu mestre ao que de pior o século XX tinha produzido. Não a cegueira ou a ignorância, mas justamente a filosofia! Como pode um filósofo de tamanha magnitude, aquele que ‘quanto à originalidade de seu pensamento’ pode ser considerado ‘uma poderosa figura da história do espírito, um inovador que descobriu novos territórios’, como pode que um pensador dessa escala, ‘o mais profundo da época’, tivesse ‘acoplado seu passo à estrondosa marcha dos batalhões pardos?’. Esse foi, para Jonas, ‘o ocaso do pensar filosófico’. Eis o seu desencanto: ‘durante muito tempo acalentei a ideia de que a filosofia deveria nos proteger diante de algo assim, deveria fazer invulnerável o espírito contra isso’.”

*O princípio vida, cujos contornos nascem de suas primeiras reflexões sobre o dualismo gnóstico” (Oliveira, 2014, p. 54).*

### 3.2 O PRESENTE

Na estação do pensamento jonasiano a que se deu o título de “presente”, tratar-se-á do tema que poderia ser chamado de *ontologia da vida* ou simplesmente *ontobiologia*: uma especulação metafísica sobre o fenômeno da vida. Estágio ou fase, diga-se de passagem, em que o filósofo judeu-alemão pretendeu, ao fim e ao cabo, dissolver o criticado dualismo através de sua superação por um monismo integral.

Sobre o objeto da *ontobiologia*, lembremos, de partida, que no VOCABULÁRIO HANS JONAS, o filósofo Eric Pommier, responsável pelo vocábulo ‘vida’, reproduz citação do próprio Jonas, a qual, sem dúvida, parece esclarecer o seu conteúdo: “O corpo orgânico significa a crise de toda ontologia conhecida e o critério de toda ontologia futura que poderá se apresentar como ciência” (Jonas *apud* Pommier, 2019, 32 – Vida, p. 255).

E, a exemplo do ocorreu na fase denominada de “passado”, vale dizer, da pesquisa sobre a gnose da antiguidade tardia, também aqui Jonas adotará o método fenomenológico no intuito de melhor compreender o fenômeno da vida, mais precisamente a relação entre as dimensões da interioridade e do mundo exterior; em suma, propondo uma nova concepção da relação entre matéria e espírito.

Não obstante, poder-se-ia de logo indagar: por que seria necessário, em um trabalho sobre o pensamento ético de um filósofo contemporâneo, adentrar a sua fase ontológica ou, mais precisamente, *ontobiológica*? Por que razão?

A resposta é do próprio filósofo: “Ser é necessário existir, e para existir é necessário viver e ter deveres, (...) somente uma ética fundada na amplitude do ser pode ter significado” (Jonas, 2006, p. 17).

E acrescenta o filósofo judeu-alemão:

Só uma ética fundamentada na amplitude do ser, e não apenas na singularidade ou na peculiaridade do ser humano, é que pode ser de importância no universo das coisas. Ela terá esta importância se o ser humano a tiver; e se ela a tem, nós teremos que aprendê-lo a partir de uma interpretação da realidade como um todo, ou pelo menos a partir de uma interpretação da vida como um todo. Mas mesmo sem que seja feita uma exigência extra-humana para o comportamento humano, permanece de pé o fato de que uma ética que não mais se baseie sobre a autoridade divina tem que fundamentar-se em um princípio que possa ser descoberto na natureza das coisas, para que não seja vítima do subjetivismo ou de outras formas de relativismo (Jonas, 2004, p. 272).



Ou como esclarece pedagogicamente o professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí - IFPI, João Batista Farias Junior:

Assim, podemos dizer que o princípio de responsabilidade é a tentativa ética de ‘reparar’ essa visão do homem, mas, anterior a isso, O Princípio Vida se coloca como tentativa de reclamar um ontologia mais apropriada, bem como uma outra compreensão do homem e da própria vida, para fundamentar a ética.

Portanto, na estação “*presente*”, e naturalmente nos estritos limites da corrente dissertação, cujo caráter é certamente demonstrativo, impõe-se dar conta de duas questões, as quais, merecedores de prontas respostas, poderiam ser assim formuladas:

1<sup>a</sup>) de como a crítica ao dualismo teria resultado na concepção de um monismo integral, com consequências para a dimensão ética; e

2<sup>a</sup>) de como a interpretação do fenômeno da vida, a partir da liberdade, forneceria as bases para o *dever ser* da ética.

### **3.2.1 De como a crítica ao dualismo resultaria na concepção de um monismo integral, com consequências para a dimensão ética**

Naturalmente, o campo em que se encontra estruturada a estação “*presente*”, como referido anteriormente, é o da *ontologia da vida* ou simplesmente *ontobiologia*.

Assim, pois, parte-se aqui da premissa de que a ontologia, tal como reformulada pelo pensador judeu-alemão, tem como principal objetivo repensar o fenômeno da vida, deixando ao largo, porque o supera, o paradigma dualista que sustentou o projeto da modernidade.

Decerto, o interesse de Jonas é problematizar a relação do homem com a natureza e, no limite, do homem como a própria humanidade. Em suma, como bem lembrado pelo professor Farias Junior, por sua vez citando o professor Jelson Oliveira:

A obra de Jonas, nas palavras de Oliveira, esboça uma tentativa de superação ontológica do dualismo reinante na filosofia ocidental moderna, por cujo intento (...) chega-se, também, à superação ética desse dualismo (Farias Junior, 2015, p. 12)

Ora, já se argumentou que, na pesquisa sobre o movimento gnóstico da antiguidade tardia, o filósofo judeu-alemão teria compreendido que a raiz de sua problemática estaria no sentido dualista de tal pensamento, isto é, na separação radical entre Deus e o homem, Deus e o mundo, o homem e o mundo, “...vindo a marcar a interpretação da vida por parte da ciência moderna e incorrer no evento contemporâneo da degradação ambiental, legitimada por uma

adjetivação negativa do mundo como imundo – algo a ser denegado, rebaixado, extinguido, nulificado” (Oliveira, 2014, p. 21).

Portanto, a crítica de Jonas ao dualismo, já o sabemos, encontra-se no cerne de sua pesquisa sobre o gnosticismo da antiguidade tardia. No desenvolvimento desse esforço, cujos frutos estão enfeixados em sua obra intitulada, em primeira versão, *A Gnose e o estudo do espírito da antiguidade tardia*, posteriormente atualizada como *A Religião Gnóstica: a mensagem do Deus estranho e os começos do cristianismo*, o pensador judeu-alemão, por meio de uma hermenêutica calcada no método fenomenológico, houve por estabelecer um dos eixos centrais de sua filosofia, qual seja, o problema do dualismo.

Eis por que, em Jonas, o eixo do dualismo é decerto essencial, uma vez que se abre a possibilidade de compreensão da vida, do fenômeno vida, e, ao depois, à crítica do princípio da causalidade ou, pelo menos, à sua revisão, uma vez que o filósofo o pensa “com base na consideração do corpo como primeiro ‘laboratório’ do sujeito que conhece”<sup>24</sup>.

Nesse ponto já é possível perceber que o pensamento do filósofo do Princípio Responsabilidade apresenta uma unidade, isto é, um fio condutor, o qual, sem dúvida nenhuma, levará não somente à compreensão do *ser* e do *dever ser* em perfeito uníssono, mas também, e por isso mesmo, ao fundamento ontológico da responsabilidade que se impõe na perspectiva de uma ética para o futuro; em suma, deve-se adiantar, ao imperativo responsabilidade, imperativo não somente categórico mas também ontológico, portanto, imperativo categórico ontológico.

De outra parte, importa considerar que já na abordagem sobre o gnosticismo na antiguidade tardia, a pesquisa do pensador judeu-alemão é levada a cabo do ponto de vista filosófico, pois, na verdade, ao autor não interessa as dimensões teológica e histórica. O foco do pensador judeu-alemão não é outro senão o filosófico, não lhe interessando, portanto, outro qualquer. Mesmo assim admite, como lembra o professor Jelson Oliveira<sup>25</sup>, que os campos teológico, cosmológico, antropológico, escatológico e moral convergem para a compreensão das teses gnósticas, vale dizer, revelam, em conjunto, os elementos caracterizadores do pensamento gnóstico, como, por exemplo, o conceito de ‘estranho’, diferente, o sublime acima de todas as obras, o estrangeiro no mundo, o Deus Estranho, O Outro, O Desconhecido, O Sem Nome, O Oculto, O Pai Desconhecido, separado do mundo e estranho à própria vida. Em

<sup>24</sup>Comentário do Professor Farias Junior, João Batista, 2015, p. 21.

<sup>25</sup>Oliveira, 2014, p. 31, “Contudo, para que essa análise seja realizada, o autor enumera cinco campos do conhecimento aos quais se ligam as teses gnósticas: o teológico, o cosmológico, o antropológico, o escatológico e o moral. Tratam-se de elementos que oferecem ao autor a possibilidade de compreensão daquele ‘princípio gnóstico’ sobre o qual escrevemos”.

resumo, é nessa altura que Jonas desvela no pensamento gnóstico a relação (e, no limite, a separação) entre Deus e o mundo.

Sobre o tema, porque necessário, reproduzimos o comentário de Nathalie Fragneaux (cf. Oliveira, 2014, p. 52).

O dualismo homem-mundo, a falta total de afinidade imanente entre o logos humano e o logos mundano, a contingência da posição humana que se descobre incompreensível a si mesma e o vazio da liberdade que, sem lugar próprio onde se exercer, torna-se indiferente e deve-se resolver ex nihilo (2001, p. 76). A natureza, pelas mãos de Heidegger, teria permanecido sem significação, neutra na Vorhandenheit (ser simplesmente dado) ou somente útil na Zuhandenheit (manualidade), as duas espécies de disponibilidade como dois modos de ser. É por isso que o existencialismo heideggeriano seria portador, ainda, de um gnosticismo implicitamente suposto. No fim, a existência transessencial do Dasein seria inscrita sobre ‘um fundo dualista: sem natureza, o homem é completamente estrangeiro para si mesmo (Frogneaux, 2001, p. 79).

Sendo assim, o pensador irá vislumbrar o que chamou de niilismo antigo, mediante o qual entende que poderá ser acessado, compreendido, interpretado o niilismo moderno. Ouçamos, pois, o filósofo judeu-alemão:

O haver-me ocupado amplamente com o niilismo antigo demonstrou-se – pelo menos a mim - como uma ajuda para determinar e classificar o sentido do niilismo moderno, da mesma e exata maneira com que este de início me havia equipado para a descoberta do seu obscuro primo no passado distante (Jonas, 2004, p. 323).

Demais disso, admite Jonas que Nietzsche foi o pensador que melhor enxergou o problema do niilismo, na medida em que empreendeu a crítica à tradição judaico-cristã, posição diametralmente oposta a dos gnósticos para os quais Deus não seria uma figura morta ou inexistente, mas um *Deus Absconditus*, ausente. Sobre o assunto impõe-se ouvir, uma vez mais, o próprio filósofo do imperativo responsabilidade:

Nietzsche referiu-se à raiz da situação niilista com as palavras ‘Deus está morto’; com isto ele estava se referindo em primeiro lugar ao Deus cristão. Os gnósticos, caso desejassem formular de maneira parecida a base metafísica do seu niilismo, poderiam ter dito: ‘O Deus do cosmos está morto’, isto é, como Deus – para nós ele deixou de ser divino e de conferir orientação à nossa vida. Neste caso, obviamente, a catástrofe é menos total, mas o vácuo deixado por ela, apesar de não ser tão inaudito, era bastante perturbador. – Para Nietzsche o sentido do niilismo é ‘que os supremos valores se desvalorizam’, e a razão desta desvalorização é ‘a visão de que não temos o menor direito de estabelecer um além ou um em-si das coisas que seja divinamente moral em pessoa’. Junto ao discurso da morte de Deus, esta frase confirma a constatação de Heidegger de ‘que, no pensamento de Nietzsche, as palavras de Deus e Deus cristão são empregadas para designar o mundo supra-sensível em si. Deus é o nome para a esfera das ideias e dos ideais’. Um vez que ‘valores’ só podem ser derivados desta esfera, seu desaparecimento, isto é, a ‘morte de

Deus', significa não apenas a efetiva desvalorização dos supremos valores, mas também a perda da possibilidade de valores obrigados em si. Para citar mais uma vez a investigação de Heidegger faz de Nietzsche: 'A palavra Deus está morto significa que o mundo supra-sensível não tem mais força operante (Jonas, 2004, p. 244).

Bem assim é que o pensador judeu-alemão mostra as similaridades entre o niilismo antigo e o niilismo existencialista moderno, tudo no sentido de demonstrar os aspectos da crise provocada pelo dualismo, presente tanto em um como no outro movimento ou momento espiritual. E será para o enfrentamento dessa crise forjada pelo dualismo que o Jonas irá desenvolver a sua reflexão seguinte ao estudo da gnose. Sobre este ponto, lembra Oliveira:

Segundo Pinsard (2002, p. 32), seriam quatro elementos contra os quais Jonas voltaria toda a sua filosofia posterior:

(1) a ruptura entre o homem e o mundo, o mundo e Deus, pois Jonas constrói seu pensamento na perspectiva de unificação ontológica e epistemológica, antropológica e cosmológica;

(2) a ideia de um drama pré-cósmico e um viés anticósmico (a natureza vista como antagonista), contra o que Jonas confronta a ideia de que o mundo é resultado da vontade de Deus e valorizado como o lugar de seu renascimento;

(3) a desconfiança do corpo e dos sentimentos humanos, pois o autor dá a eles uma grande importância epistemológica; (4) a ausência de uma doutrina da virtude, pois Jonas pensa uma proposta ética baseada em virtudes, como é o caso da ética da responsabilidade (Oliveira, 2014, p. 53).

Tendo, pois, no transcorrer de sua pesquisa sobre o gnosticismo na antiguidade tardia (o niilismo antigo), diagnosticado o problema do dualismo, comparando-o, inclusive, ao existencialismo contemporâneo (o niilismo existencialista, poder-se-ia dizer), Jonas evoluirá para um prognóstico que resultará em uma filosofia da vida, uma ontobiologia, cujo objetivo fundamental será a procura de um monismo integral, chave para a busca pela compreensão do fenômeno da vida, do ser, da existência, apresentando como que uma saída filosófica para o enfrentamento da questão heideggeriana do esquecimento do ser.

Eis o programa de uma metafísica da vida, uma ontobiologia, se se quiser uma fenomenologia da vida ou hermenêutica fenomenológica da vida, tal como a pensou e propôs o filósofo do Princípio Responsabilidade:

Um novo monismo integral, isto é, filosófico, não poderá suprimir a dualidade mas terá que superá-la, erguê-la a uma unidade mais elevada do ser, de onde surgem como lados diferentes de sua realidade ou fases de seu vir-a-ser. Ele terá que assumir o problema provocado inicialmente pelo surgimento do dualismo (Jonas, 2004, p. 07)

### 3.2.2 De como a interpretação do fenômeno da vida, a partir da noção de liberdade, forneceria as bases para o *dever ser* da ética

Uma vez desvelado o problema do dualismo, no desenrolar da pesquisa sobre o movimento gnóstico da antiguidade tardia, inclusive em face da comparação do *niilismo antigo* com o *niilismo moderno* ou, até mesmo, com o *existencialismo contemporâneo*, impõe-se saber sobre a resposta de Jonas àquela problemática, ou seja, de como empreendeu uma nova interpretação do fenômeno da vida a partir da liberdade.

Ora, já sabemos que a resposta jonasiana ao problema do dualismo é oferecida no desenvolvimento de uma ontologia fundamental, baseada em sua filosofia da biologia. Nesta, a concepção do ser, também já o sabemos, advirá de um monismo integral, posto que, com essa interpretação, será possível enfrentar a dualidade do fenômeno da vida. Todavia, nesse ponto, deve-se lembrar que a proposição jonasiana é no sentido da superação do dualismo, e não necessariamente no de sua supressão. Ouçamos, a propósito, o próprio pensador judeu-alemão:

Um novo monismo integral, isto é, filosófico, não pode suprimir a dualidade mas terá que superá-la, erguê-la a uma unidade mais elevada do ser, de onde surgem como lados diferentes de sua realidade ou fases de seu vir-a-ser. Ele terá de assumir o problema provocado inicialmente pelo surgimento do dualismo (Jonas, 2004, p. 26).

Aprofundando o tema, ou seja, as razões que desvelam a superação do dualismo mediante um monismo integrativo, lembra o professor Farias Junior que os estudos apontam para a necessidade de se investigar duas questões centrais, a saber, o *enigma da criação* e o *enigma da subjetividade*. Não obstante, divergindo de tal posicionamento, faz a seguinte consideração:

Entretanto, divergindo do destaque dado por Lopes ao homem como núcleo da ética da responsabilidade, destacamos a liberdade como um conceito que se sobressai em ambas as questões e que, ao final do que propõe Jonas, dada a importância deste conceito e de sua presença no fenômeno biológico, torna-se o principal aporte ontológico para a fundamentação da ética da responsabilidade (Farias Junior, 2015, p. 52).

Estamos, obviamente, com o professor João Batista Farias Junior, uma vez que o percurso fenomenológico de Jonas para interpretação do fenômeno da vida, com base na liberdade, não somente dará conta do desenvolvimento dos sentidos e da própria subjetividade, mas também “...torna-se o principal aporte ontológico para a fundamentação da responsabilidade” (Farias Junior, 2015, p. 52). Afinal, é nesta estação que, ao cabo, queremos aportar, é dizer, na estação responsabilidade.

Contudo, a interpretação do fenômeno da vida, a partir da noção de liberdade, e a caminho da fundamentação de uma ética da reponsabilidade, isto é, de uma ética para o futuro, exige, primeiramente, a recuperação da imagem da natureza, o que implica não somente na elaboração de uma teoria do organismo como também no abandono do domínio humano sobre a natureza, da qual ele próprio é parte integrante e inseparável.

Com efeito, a questão filosófica que o pensador judeu-alemão buscou enfrentar é o problema da interpretação do ser. O que, em geral, não difere das tentativas dos demais filósofos, tal como se vê ao longo da história do pensamento ocidental, sobretudo na perspectiva do que Heidegger chamou de esquecimento do ser. Assim, pois, o inédito no pensador judeu-alemão, de cuja filosofia se ocupa o presente texto dissertativo, é a interpretação do ser como manifesto no mundo, razão pela qual desenvolve uma ontologia da vida, o que somente será possível na medida em que se considere o ser em sua integralidade, poder-se-ia dizer, na forma do organismo vivo.

Na verdade, a recuperação da imagem da natureza, em Jonas, é realizada a partir de uma quebra do antropocentrismo que caracterizou o paradigma dualista, permitindo assim o desenvolvimento de sua ontologia da vida, vale dizer, de uma nova ontologia da natureza, agora baseada na filosofia da biologia.

O tantas vezes citado professor João Batista Farias Junior, argumentando sobre a ontologia da vida, o que, reitere-se uma vez mais, culmina com uma nova filosofia da natureza, cita, em tradução própria, o comentário de Borgia, do seguinte teor:

Jonas, propondo esclarecer filosoficamente a natureza da vida, o fenômeno orgânico, dá início a um projeto de uma filosofia que deverá desenvolver uma nova doutrina do ser. E nesta existe um ponto central a respeito da posição que o homem ocupa no universo e da relação que ele tem com a natureza. Estudar o ser da natureza significa colocar em questão a natureza do ser e uma filosofia da natureza biologicamente enraizada deverá ser, para Jonas, elaborada sobre um solo ontológico (...) (Farias Junior, 2015, p. 59).

Portanto, é com essa compreensão ontológica do fenômeno orgânico, onde se manifesta o ser no mundo, que o filósofo do Princípio Responsabilidade buscará a superação desse binômio da autocompreensão do espírito e do saber físico da matéria, evitando-se assim de cair, talvez, em monismo parcial, mas, pelo contrário, propondo “...uma interpretação unitária de elementos como ‘interno’ e ‘externo’, ‘subjetividade’ e ‘objetividade’, ‘matéria’ e ‘espírito’, etc.” (Farias Junior, 2015, p. 60).

Sendo assim, é na passagem da substância sem vida para substância viva que se origina, desde o começo da evolução, o princípio que resultará na liberdade como marca permanente da ontologia da vida, pois, “...o conceito ontológico da liberdade nos aponta para a matéria, onde

os fins não podem ser percebidos, mas que trai sua secreta potencialidade na grandiosa escapada da vida” (Jonas, 2004, p. 106).

Liberdade que o pensador judeu-alemão irá chamar de liberdade necessitada ou liberdade funcional, posto que, como esclarece o pensador judeu-alemão:

A forma viva, existindo no tempo, é em cada momento materialmente concreta – mas não pode permanecer nesta concretude única consigo mesma, isto é, na coincidência com a determinada soma de matéria do momento. Não o pode, porque sua ‘liberdade’ é sua necessidade, o ‘poder’ se transforma em ‘dever’ quando o que importa é ser, e em toda vida é deste ‘ser’ que se trata (Jonas, 2004, p. 107).

Em resumo, para o filósofo judeu-alemão, a liberdade há de ser compreendida como resultado da interação dialética físico-mental, portanto, forma de superação do dualismo através de um sofisticado monismo integral. Mais ainda, *conditio sine qua non* para própria possibilidade de liberdade e, por isso mesmo, para a própria ética; enfim, para toda e qualquer ética.

Assim, pois, deve-se admitir que, para o filósofo judeu-alemão, o agir humano é condicionado à relação dialética entre necessidade e liberdade, inclusive em face da proporcionalidade dos graus de liberdade e dos riscos de perecimento das formas orgânicas. Aqui certamente avulta a importância dos conceitos de vida e liberdade na fundamentação metafísica do princípio ético da responsabilidade, tema do próximo subitem dissertativo.

Por fim, como esforço derradeiro para o esclarecimento de como a interpretação do fenômeno da vida, a partir da noção de liberdade, forneceria as bases para o *dever ser* da ética, valemo-nos da citação feita pelo professor Farias Junior, a quem tantas vezes aqui se recorreu, constante de sua indispensável obra “VIDA E LIBERDADE, Pressupostos ontológicos da ética da responsabilidade de Hans Jonas”, *in verbis*:

À medida que cresce a liberdade e diminui a necessidade nas várias formas orgânicas, cresce o risco de uma escolha errada que lança o organismo no abismo da morte. O risco da morte denuncia tanto a carência quanto a grandeza do organismo. Ele demonstra a diferença e a relação de interdependência entre espírito e matéria, desmontando o monismo idealista e o materialista. Se o organismo fosse reduzido ao material, não haveria nenhum risco de morte, pois o material seria sempre disponível. Se, ao contrário, fosse reduzido ao espiritual, não teria sentido falar de uma necessidade de troca com o meio ambiente. O risco de morte é quem testifica o poder da liberdade e a não identidade entre matéria e forma orgânica (Viana, 2014, p. 397) (Farias Junior, 2015, p. 884-85).

Eis por que, em resumo:

- (i) o *telos* da filosofia jonasiana é o problema da interpretação do ser, sendo, pois, o que está em jogo;
- (ii) a tarefa dessa filosofia é pensar a ontologia a partir do ser vida, do fenômeno da vida, no limite, do fenômeno biológico;
- (iii) de tudo isso, é possível inferir o aparecimento de uma identificação entre vida, mais especificamente a humana, e a moralidade.

E findemos com a pertinente e bem posta síntese de Sganzerla:

O desafio jonasiano está em responder de maneira nova à antiga questão leibziniana que inda se *o homem deve ser*, opondo-se desse modo ao mundo moderno de conceber o homem. Com isso, a posição de Leibniz é reformulada por Jonas de modo que o importante não é por que existe algo, mas por que algo deve existir (PR, p. 102). Afirma Comín que *a pergunta pelo dever ser implica que o ser seja dotado de valores, se entenda como um bem, a fim de que o ser se converta em um imperativo, visto que o ser é um valor e um bem em si mesmo* (2005, p. 42). O dever ser algo, com efeito, tem como único oposto o nada (Sganzerla, 2012, p. 123).

### 3.3 O FUTURO

Considerando que o saber moderno, na forma da moderna tecnociência, libera para o agir humano um potencial de forças tão extraordinário que altera a concepção tradicional de sua extensão e limites; considerando que os efeitos da intervenção tecnológica estão investidos de um poder cumulativo de destruição, cujas consequências podem ser, e são de fato, irreversíveis, isso passa a incluir o conjunto da natureza na esfera de responsabilidade e de cuidado implicadas no âmbito desse agir, sobretudo daquele que se situa no horizonte do senso de responsabilidade da comunidade científica (Giacoini Junior, 2019, 27 – Responsabilidade, p. 215)

Para fazer a proposição de uma ética para a civilização tecnológica, na perspectiva de uma ética para o futuro, o filósofo judeu-alemão parte da argumentação de que as éticas (até o momento em que pontificava o pensador, mas poder-se-ia dizer até os dias atuais, posto que, do ponto de vista ético, nada parece haver se modificado após a sua morte em 1993) não eram – e, diga-se de passagem, continuam não sendo – suficientes para dar conta do novo poder nas mãos do *homo faber*, o sucessor prometeico, contemporâneo e tecnológico do *homo sapiens*.

E ressalva o pensador judeu-alemão:

Decerto que as antigas prescrições da ética ‘do próximo’ – as prescrições da justiça, da misericórdia, da honradez, etc. – ainda são válidas, em sua imediaticidade íntima, para a esfera mais próxima, cotidiana, da interação.



Mas essa esfera torna-se ensombrecida pelo crescente domínio do fazer coletivo, no qual ator, ação e efeito não são mais os mesmos da esfera próxima. Isso impõe à ética, pela enormidade de suas forças, uma nova dimensão, nunca antes sonhada, de responsabilidade.

A construção dessa notável argumentação começa com uma espécie de reverência, pode-se dizer uma homenagem ao mundo grego de que somos naturalmente devedores, ao citar o exemplo da antiguidade com o intuito de fazer um alerta acerca da presença, já então, de uma nota tecnológica colhida do famoso canto do coral de *Antígona*, de Sófocles, cuja tradução é aqui reproduzida, *in verbis*:

Numerosas são as maravilhas da natureza, mas, de todas, a maior é o homem! Singrando os mares espumosos, impelido pelos ventos do sul, ele avança e arrosta as vagas imensas que rugem ao redor!

E Gea, a suprema divindade, que a todas mais supera, na sua eternidade, ele a corta com suas charruas, que, de ano em ano, vão e vêm, fertilizando o solo, graças à força das alimárias!

Os bandos de pássaros ligeiros; as hordas de animais selvagens e peixes que habitam as águas do mar, a todos eles o homem engenhoso captura e prende nas malhas de suas redes.

Com seu engenho ele amansa, igualmente, o animal agreste que corre livre pelos montes, bem como o dócil cavalo, em cuja nuca ele assentará o jugo, e o infatigável touro das montanhas.

E a língua, e o pensamento alado, e os sentimentos de onde emergem as cidades, tudo isso ele mesmo ensinou a si mesmo! E também a abrigar-se das intempéries e dos rigores da natureza! Fecundo em recursos, previne-se sempre contra os imprevistos. Só contra a morte ele é impotente, embora já tenha sido capaz de descobrir remédio para muitas doenças, contra as quais nada se podia fazer outrora.

Dotado de inteligência e de talentos extraordinários, ora caminha em direção ao bem, ora ao mal. Quando honra as leis da terra e a justiça divina ao qual jurou respeitar, ele pode alçar-se bem alto em sua cidade, mas excluído de sua cidade será, caso se deixe desencaminhar pela Mal (Sófocles, [s.d.]).

Portanto, no que diz respeito ao *futuro*, Jonas propõe uma ética da responsabilidade cujo objeto é a nova *theçne*, ou seja, a técnica moderna, agora como objeto para a ética. Em suma, porque o sujeito da ética, o sujeito do agir, é, agora, o *homo faber*, detentor – e, como logo se verá, detido - dos poderes da *tecnociência*.

Mas, mesmo assim, poder-se-ia indagar: por que seria a técnica moderna um objeto para a ética?

A resposta, como bem sistematizou e esclareceu o professor Giacóia Junior<sup>26</sup>, encontra-se exposta, sobretudo, na obra jonasiana Técnica, Medicina e Ética. Mais precisamente, para emprestar relevo à condição de objeto privilegiado da ética, o filósofo do Princípio Responsabilidade irá elencar cinco fundamentos caracterizadores da importância em se considerar a técnica como objeto da ética, ao fim e ao cabo, no intuito de, com o Princípio Responsabilidade, propor uma saída eticamente aceitável para a civilização tecnológica, por isso mesmo para o futuro.

Assim, pois, seguindo a sistematização formulada pelo professor Giacoia Junior (cf. 2016, p. 409/416) importa dizer que são os seguintes os fundamentos da técnica moderna, autorizadores de sua condição privilegiada de objeto da ética, no contexto do mundo contemporâneo:

1. A ambivalência dos seus efeitos;
2. A compulsoriedade da sua utilização;
3. Sua extensão global no espaço e no tempo;
4. O rompimento com o antropocentrismo; e, finalmente,
5. A recolocação da questão metafísica.

Com efeito, no que tange à *ambivalência dos resultados ou dos efeitos*, um dos fundamentos da consideração da técnica como objeto da ética, há que se levar em conta o fato de que toda capacidade humana, em especial a técnica, ‘como tal’ e ‘em si’, pode ser usada tanto para o bem como para o mal: ela é boa ou má, a depender do uso, vale dizer, do uso moral ou imoral que dela se fizer.

Mas não somente isso. O próprio sucesso da técnica resulta invariavelmente em perigo, pois se recusa à técnica a liberdade da neutralidade ética. Esta a razão por que se impõe uma ética que articule os freios voluntários e necessários ao poder proporcionado pelo exercício da técnica a fim de dar conta dessa interna equivocidade do fazer técnico, repita-se à exaustão, do poder da técnica.

Quanto a *compulsoriedade da utilização* do poder da técnica por indivíduos e grupos, pode-se afirmar que tal fundamento tem em vista uma espécie de fundo de capacitação técnica que compele a solidariedade por conta de sua permanente atuação, motivo pelo qual, comenta

---

<sup>26</sup> Giacoia Junior, Oswaldo. In Hans Jonas: por que a técnica moderna é um objeto para ética. “O texto apresentado a seguir foi traduzido da versão alemã. Encontra-se incluído na obra *Techik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a/M, Insel, 1985, p. 42-52. A ele corresponde uma versão em inglês: ‘Technology as a Subject for Ethics’, *Social Research*, vol. 49, n. 4, 1982”. Disponível on line: Revista Natureza Humana 1(2):407-420, 1999.

o professor Giacóia Junior, “... a aquisição de novas capacidades a cada acréscimo do arsenal dos meios, já traz aqui à vista, com aquela dinâmica conhecida à saciedade, um fardo ético que em outro caso pesaria apenas sobre os casos singulares de sua atuação” (Giacóia Júnior, 2016, p. 410).

Já no tocante ao fundamento denominado *extensão global no espaço e no tempo*, leva-se em consideração que todo emprego em larga escala de uma capacidade traz consigo um sentido de direção, incluindo naturalmente os efeitos que se potencializam, ao fim e ao cabo, maus efeitos, como se sabe. Em suma, a extensão e o âmbito da moderna práxis técnica resultam em novas ordens de grandeza do poder de agir, impondo, por esse motivo, uma responsabilização crescente e proporcional aos efeitos do poder da técnica.

Portanto, nesse caminhar, tem-se que a moderna práxis da técnica determina *o rompimento com o antropocentrismo*, fundamento que, pela primeira vez, leva a responsabilização humana à dimensão cósmica, na medida em que a práxis da técnica se constitui em ameaça global, do começo efetivo da destruição do todo; ameaça, enfim, que nos leva a *vexatório pensamento* de sermos obrigados a nos solidarizarmos com o todo.

Depreende-se, pois, da análise do Princípio Responsabilidade, proposto por Hans Jonas, que a fundamentação da ética que tem como objeto a técnica remete à recolocação *da questão metafísica*, quando nada porque impõe a confrontação da ética, sobretudo, com questões tais como:

- (a) se e por que deve haver uma humanidade?
- (b) por que o homem deve ser mantido tal como a evolução o produziu?
- (c) por que deve ser respeitada sua herança genética?
- (d) por que deve haver vida (e não antes o nada)?

Ora, na hipótese de uma resposta positiva a tais questões, naturalmente estará posta a possibilidade de configuração de um imperativo categórico para a humanidade, uma espécie de temperamento moral como remédio à doença da desmesura do poder da técnica, esse poder sem poder que o conforme, essa *hybris* sem freios, fronteiras ou impedimentos. Ou como Jonas propôs:

Um princípio adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: “*Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra*”; ou, expresso negativamente: “*Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida*”; ou, simplesmente: “*Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra*”; ou, em um uso novamente positivo: “*Inclua na tua escolha presente a futura*

*integridade do homem como um dos objetos do teu querer” (Jonas, 1979, p. 47-48).*

Demais disso, em razão da autonomia humana, da dignidade que exige que todos nós tenhamos a posse de nós mesmos, o desafio ético que se impõe é trazer sob controle extratecnológico, o galope da instrumentalização da ciência; em outros termos, ter sob controle ético o poder da *tecnociência*.

Nesse ponto, e em razão do exposto, já é de se admitir como legítima e pertinente a afirmação acerca da atualidade do pensamento ético de Hans Jonas, sistematizado no que chamou de Princípio Responsabilidade, se não no sentido definitivo, ou seja, de palavra última sobre o tema, mas decerto do pressuposto sem o qual a construção do diálogo em vista de um novo paradigma ético para os tempos atuais certamente não chegará a bom termo.

Ressalte-se, todavia, tal como sugere o pensador judeu-alemão, que a responsabilidade é não somente de cunho individual, mas sobretudo política e coletiva, no sentido de impor ao poder do progresso científico e tecnológico a indispensável orientação e controle de natureza ética, com a prudência necessária a impedir o poder desmesurado resultante do uso maléfico e destruidor da técnica.

Na verdade, a Filosofia do pensador judeu-alemão há de ser compreendida como uma Filosofia da Responsabilidade, vale dizer, uma Filosofia Prática a altura ou para o nosso tempo, definitivamente marcado, caracterizado e condicionado por uma civilização tecnológica.

Filosofia que, inspirada no método fenomenológico de Husserl e de Heidegger, empreende uma crítica à modernidade na medida em que contesta o dualismo gnóstico, platônico e científico, adotado pelo pensamento ocidental, propondo a sua superação mediante um monismo integral. Neste sentido é já uma Filosofia da Vida, do *ser vida*, de onde se infere ontologicamente o *dever ser*, o ético, o princípio responsabilidade, cujo objeto, como se anotou anteriormente, é a técnica moderna.

Mas por que a urgência da ética da responsabilidade? Por que deveríamos ser responsáveis? Sob qual fundamento? O que significaria o sentimento de responsabilidade proposto pelo filósofo judeu-alemão? Qual o motor desse princípio de responsabilidade? Quais os imperativos éticos invocados pelo pensador judeu-alemão, os quais, se não revogam os imperativos das éticas tradicionais, inclusive o imperativo kantiano, propõem a superação dos anteriores? A que saber nos obrigaria a necessidade de responsabilidade ou, mais precisamente, a que sabedoria prática? Enfim, quais as perspectivas da ética da responsabilidade?

A propósito, Tomás Domingo Moratalla, em duas passagens do seu ensaio introdutório sobre o pensamento ético de filósofo do Princípio Responsabilidade, parece ter captado tais questionamentos, senão vejamos:

A filosofia de Hans Jonas centra-se, pois, no problema da responsabilidade. Pode-se ler a sua filosofia como a busca do fundamento da responsabilidade e do seu conteúdo. Do que somos responsáveis? Por que somos responsáveis? A experiência da responsabilidade – por um mundo em constante perigo -, suas raízes – fundamento – e seu alcance em questões sociais, biopolíticas, bioéticas ou estritamente pessoais, impulsionam e unificam o seu itinerário vital e filosófico” (Moratalla, 2013, p. 7, tradução nossa)<sup>27</sup>.

.....

Uma análise da responsabilidade tal como JONAS propõe, tem que enfrentar uma série de perguntas: de que se há de ser responsáveis, por que há de ser responsável, que significa ser responsáveis, qual é o motor da responsabilidade, qual são os novos imperativos da ética da responsabilidade, a que saber nos obriga a necessidade de responsabilidade ou qual são as medidas viáveis que levam à prática da responsabilidade (Moratalla, 2013, p. 10, tradução nossa)<sup>28</sup>

São muitas as questões trazidas, provocadas e sugeridas pelo pensamento jonasiano, o qual, como em um *crescendum*, culmina com a proposição de uma ética da responsabilidade.

Sendo assim, como sustentar que a solução para as desmesuras da *tecnociência* não se encontraria em mais *tecnociência*, mas no humano, demasiadamente humano, no *dever ser* que se fundamenta na defesa e preservação da vida, da natureza, de todos os seres vivos, da humanidade e das gerações futuras, garantia da continuidade da vida tal como a conhecemos?

Já se sabe que, para Jonas, sob a ótica do Princípio Responsabilidade, o objeto da ética é a técnica moderna, mais precisamente a *tecnociência*. Não obstante, as demais questões reclamam respostas razoáveis, sob pena de se ver transformado, aquele princípio, em mera carta de intenção.

A responsabilidade, o Princípio Responsabilidade, tal como se apreende no pensamento filosófico do pensador do Princípio Responsabilidade é correlativo ao poder da técnica. Este, por todos os motivos anteriormente apontados, converteu-se, hoje, em um claro

<sup>27</sup>Moratalla, 1993, p. 7: “La filosofía de Hans Jonas se centra, pues, en el problema de la responsabilidad. Su filosofía puede leerse como la búsqueda del fundamento de la responsabilidad y de su contenido. De qué somos responsables? Por qué somos responsables? La experiencia de la responsabilidad – por un mundo em constante peligro -, sus raíces – fundamento – y su alcance em cuestiones sociales, biopolíticas, bioéticas o estrictamente personales, jalonan y unifican su itinerario vital y filosófico”.

<sup>28</sup>Moratalla, 1993, p. 10: “Una análisis de la responsabilidad, como el que Jonas hace, tiene que contestar una serie de preguntas: de que hay que ser responsables, por qué hay que ser responsables, que significa ser responsables, cuál es el motor de la responsabilidad, caules son los nuevos imperativos de la ética de la responsabilidad, a que saber nos obliga la necesidad de responsabilidad o caules son las medidas viables que lleva a la práctica la responsabilidad”

e evidente perigo, inclusive mensurável. Ou seja, a ação humana, no exercício do poder da técnica, modificou com tal intensidade o seu alcance e conseqüências daí advindas que as éticas vigorantes até agora não dão mais conta desse fenômeno, desse poder absoluto nas mãos do sujeito que age, do *homo faber*, ele próprio, ao cabo, constituindo-se, inversamente, em objeto da técnica.

Com efeito, a necessidade de atuação da responsabilidade, frente o desenvolvimento intenso e desmesurado da técnica moderna, ocorre em razão das seguintes peculiaridades da tecnociência: primeiro, porque esta não tem um fim predeterminado, ou seja, às mais das vezes a técnica moderna leva a fins não previstos, sequer desejados; segundo, porque o desenvolvimento da técnica moderna tem crescido de maneira exponencial, dir-se-ia de forma irrefreável; terceiro, porque a técnica vive da ideia do progresso contínuo, não tem um meta interior, sua lógica é ir sempre mais, sempre além, sem mensurar as conseqüências do seu próprio ir adiante, inclusive com a disposição de modificar a constituição humana, o ser humano tal como o conhecemos, a vida, enfim.

Portanto, a urgência que é requerida pelo Princípio Responsabilidade diz respeito ao fato incontestável da necessidade da responsabilidade fazer frente ao desenvolvimento desmesurado do poder da técnica moderna, posto que a *tecnociência* se distingue de qualquer outra forma de poder sobre a natureza que se conhece, e cujos efeitos de sua ação já são sentidos, conhecidos e projetadas as conseqüências funestas para a natureza, para todos os seres vivos - inclusive o homem -, para as gerações futuras, e, no limite, para a vida, o princípio vida, o ser vida. Em suma, porque, em um cenário em que o avanço tecnológico faz envelhecer os antigos valores que constituíam o *ethos*, a responsabilidade, agora, é a forma ética que se impõe para fazer frente ao mundo tecnológico. Repita-se à exaustão: agora! E não ao depois.

Nesse ponto, lembra-nos Moratalla:

A ética da responsabilidade é a resposta por pura necessidade, por ‘instinto de sobrevivência’. A primeira tarefa desta ética é romper com a ideologização da técnica e de a ver como um grande sistema que funciona automaticamente, em que os indivíduos nada podem fazer” (Moratalla, 2013, p. 16, tradução nossa)<sup>29</sup>.

Contudo, na perspectiva jonasiana, a responsabilidade ou o imperativo que a exige não há de ser efetivado mediante imposição externa, de forma heterônoma, mas reconhecida e

---

<sup>29</sup>Moratalla, 1993, p. 16: “*La ética de la responsabilidad es la respuesta por pura necesidad, por ‘instinto de supervivencia’.* La primera tarea de esta ética es romper con la ideologización de la técnica y dejar de verla como un gran sistema que funciona automáticamente, en la que los individuos no podemos hacer nada”.

sentida por cada um de nós, pode-se dizer, interiormente, razão pela qual o pensador irá falar de um sentimento de responsabilidade. Mas, afinal, o que significaria ser responsável, o que seria para o autor esse sentimento de responsabilidade?

Para tanto, é dizer, para explicar o que significa o sentimento de responsabilidade, o pensador judeu-alemão irá se utilizar do que considera uma experiência paradigmática de reponsabilidade, ou seja, a relação mantida entre pais e filhos recém nascidos, uma vez que a caracteriza como uma relação de responsabilidade. Por conseguinte, Jonas vê a relação entre pais e filhos recém nascidos como uma relação de responsabilidade.

Ouçamos, a propósito, o próprio pensador judeu-alemão:

Assim, o ‘dever’ que se manifesta no infante tem uma evidência, concretude e urgência inquestionáveis. Nele coincide a mais extrema facticidade da identidade individual, o maior direito a ela e a mais extrema fragilidade do ser. Nela, mostra-se exemplarmente que o lugar próprio da responsabilidade é o ser que se submerge no devir, o ser abandonado à fugacidade e ameaçado de destruição. A responsabilidade deve contemplar as coisas não *sub specie aeternitatis*, mas *sub specie temporis*, e você pode perder tudo o que possui em um instante. No caso, como este, de uma vulnerabilidade do ser em situação crítica permanente, a responsabilidade torna-se um *continuum* de tais momentos.

Este exemplo primordial não é apenas, pela sua evidência e conteúdo, o arquétipo de todas as responsabilidades, mas também a sua semente; e seu significado se estende a outros horizontes de responsabilidade (O Princípio da Responsabilidade, 221-222) (Jonas, *apud* Moratalla, 2013, p. 42 - tradução nossa)<sup>30</sup>.

Assim, pois, diante de um ser vulnerável, débil, que necessita do outro para continuar sua existência, mesmo sem haver pedido para aqui ser lançado, os pais assumem a responsabilidade de prestar atenção e cuidado por este que recém nasceu, responsabilidade que, diga-se de passagem, abre-se ao futuro. E aqui o pensador considerará tal experiência como paradigmática, eis que a tem como aplicável à situação em que se encontra a natureza em relação ao homem. Em resumo: (i) não seríamos caso não ocorresse tal experiência; (ii) a

---

<sup>30</sup>Jonas, *apud* Moratalla, 1993, p. 42: “*Así pues, el ‘deber’ que se hace manifesto em el lactante posee una evidencia, concreción y perentoriedad incuestionables. Em él coincide la más extrema facticidad de la identidad individual, el mayor derecho a ello y la más extrema fragilidad del ser. En él queda ejemplarmente mostrado que el lugar propio de la responsabilidad es el ser que se sumerge em el devenir, el ser abandonado a la fugacidad y amenazado de destrucción. La responsabilidad há de contemplar las cosas no sub specie aeternitatis, sino sub specie temporis, y puede perder todo lo suyo em un instante. Em el caso, como es éste, de una vulnerabilidad del ser em permanente situación crítica, la responsabilidad se convierte em un continuo de tales instantes. Este ejemplo primordial no solo es, por su evidencia y contenido, el arquétipo de toda responsabilidad, sino también su germen; y su sentido se extiende a otros horizontes de responsabilidad (El principio de responsabilidad, 221-222)*”.

natureza, que já existia sem o ser humano, necessita hoje que o homem diga sim à vida, tudo para que, tanto ele como toda a vida, continuem existindo.

Portanto, é esse sim à vida que se constitui no sentimento de responsabilidade (afinal, antes o ser, e não o nada!), sentimento que irá explicar a colocação das gerações futuras na categoria também de objeto de cuidado da responsabilidade, tal como a natureza, o ser humano, todos os seres vivos, enfim, a continuidade da vida sobre a terra.

Pois, como afirma Moratalla, estamos “...ante um conceito que permite a transferência analógica de um sentido primário e imediato, o cuidado com um ‘niño’ (frágil, vulnerável), a um sentido derivado e mediato, o cuidado dos seres humanos, e da natureza se fazer possível” (Moratalla, 2013, p. 20)<sup>31</sup>.

Contudo, não baste aventar o dever ser responsável e mesmo fundamentar esse sentimento de responsabilidade, isto é, o princípio ou imperativo da responsabilidade. Porque discursos e análises de cunho teórico não vão nos fazer, posto que somos seres de ação, mais responsáveis. Pelo que o pensador judeu-alemão propõe como motor da responsabilidade, como móvel da adesão ao princípio responsabilidade, o medo. Aqui se adentra o que chamou a heurística do medo.

De fato, para o pensador judeu-alemão a representação do negativo, do medo, do tenebroso, pode ser mais importante do que o convencimento racional, uma vez que, antecipando as consequências negativas do poder da técnica moderna, da tecnociência, somente assim poderemos colocar em prática a responsabilidade. Portanto, no campo ético, esse seria o papel da heurística do medo, muito embora, como ressalva Moratalla, citando trecho do Princípio Responsabilidade, “a heurística do medo – aponta Jonas – certamente não tem a última palavra na busca do bem, é, no entanto, uma primeira palavra extraordinariamente útil e deve ser usada até o fim numa questão em que tão poucas palavras nos serão concedidos sem arranhá-los” (Moratalla, 2013, p. 20 – tradução nossa)<sup>32</sup>.

Em Jonas, pois, o medo - a heurística do medo - tem a função de apresentar como provável o que somente é admitido como possível. Neste ponto, esclarece o comentarista espanhol: “De certa forma, Jonas inverte o argumento de Descartes; se para isso a dúvida é o caminho para a certeza, para ele é preciso tomar o que é duvidoso como se fosse verdade, pois,

<sup>31</sup>Moratalla, 2013, p. 20: “*Nos hallamos ante un concepto que permite la transferencia analógica de un sentido primario e inmediato, el cuidado de un niño (frágil, vulnerable), a un sentido derivado y mediato, el cuidado de los seres humanos futuros, y de la naturaliza que lo hace posible*”.

<sup>32</sup>Moratalla, 2013, p. 20: “*la heurística del miedo – apunta Jonas – no tiene seguramente la última palabra en la búsqueda del bien, es, obstante, una primera palabra extraordinariamente útil y debería ser aprovechada has el final em una materia em la que tan pocas palabras nos serán outorgadas sin cuscarlas*”.



“Se tomarmos como verdadeiro o que só é duvidoso (as previsões mais catastróficas), garantiremos vida humana” (Moratalla, 2013, p. 29 – tradução nossa)<sup>33</sup>.

De sorte que, propondo uma ética para o futuro, que dê conta da ambiguidade do homem no exercício da técnica moderna, Jonas considerará a capacidade de previsão, a qual se revela no conceito de “futurologia comparativa” (Jonas, 2006, p. 70), como um dos pontos centrais da ética da responsabilidade que propõe, sendo a marca central dessa projeção do futuro o que chamou de heurística do temor (na tradução do Professor Jelson Oliveira, 2014, p. 129).

Em suma, a capacidade de previsão do futuro, sobre ser “o primeiro novo valor a ser exercitado hoje para o mundo de amanhã” (Jonas, 2006, p. 70), pois, como anota Comín, com a heurística do temor, a ética da responsabilidade “*rastrea e descobre os (princípios éticos) ainda não conhecidos*” (apud Oliveira, 2014, p. 131), permite que uma ética para o futuro, na perspectiva do princípio reponsabilidade, supere a utopia da técnica, da ideia iluminista de progresso contínuo, pelo que, opta pela estabilidade e não pela instabilidade, pelo “jamais” e não pelo “ainda não”. Enfim, sobre esse ponto, ouçamos o professor Jelson Oliveira:

Vemos, portanto, que, com a heurística do temor, Jonas pretende que a ética ‘consulte os receios, ante que os desejos’, pois ‘podemos muito bem viver sem o bem supremo, mas não em companhia do mal supremo’ (Pinsard, 2002, p. 174). Nesse sentido, ao recorrer ao temor como elemento para sua ética, o autor recusa a teoria do *summum bonum*, segundo a qual o mote central e a finalidade da ética é a busca do bem maior no âmbito da vida. Ora, se é a própria vida que está ameaçada, então tal critério já não é mais suficiente. Sua fórmula, *in dubio pro malo*, dá expressão ao dever ético de que, diante do imaginado e, em alguns casos, técnica e cientificamente projetado, haja um recuo estratégico em benefício do prognóstico negativo (2014, p. 138).

A essa altura, pois, impõe-se uma vez mais ressaltar quais seriam os novos imperativos da ética da responsabilidade, tal como proposto por Hans Jonas, ou, ao cabo, qual o imperativo responsabilidade.

Reitere-se que a formulação de um *imperativo responsabilidade*, na perspectiva da ética jonasiana, é uma forma racional adotada pelo sentimento de responsabilidade e movida pela heurística do temor. Em Jonas, pois, da mesma forma como posta no imperativo categórico kantiano, há uma formulação positiva e uma negativa desse único *imperativo responsabilidade*, a saber:

1. Formulação positiva:

---

<sup>33</sup> Moratalla, 2013, p. 29: “*Em cierta forma, Jonas da la vuelta a la argumentación de Descartes; si para ésto la duda es el camino a la certeza, para aquél hay que tomar lo dudable como si fuese cierto*”, pois, “*Si tomamos como cierto lo que solamente es dudoso (las previsionones más catastrofistas), garantizaremos la vida humana*”.

- (i) Age de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana sobre a terra;
  - (ii) Inclua em tuas escolhas presentes, como objeto do teu querer, a futura integridade do homem.
2. Formulação negativa:
- (i) Age de tal modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a futura possibilidade da vida humana autêntica;
  - (ii) Não ponhas em perigo as condições da continuidade indefinida da humanidade sobre a terra.

Vê-se, portanto, que se trata, a exemplo do imperativo kantiano, também de um imperativo categórico e incondicional, porém dirigido a um novo sujeito moral, situado para além das ações interpessoais, as quais, como se sabe, são priorizadas pelas éticas tradicionais.

Em suma, o *imperativo responsabilidade*, que reposiciona o sujeito moral em uma dimensão coletiva, tem por alvo o poder que põe em perigo o fato mesmo da vida, por isso mesmo manifestando o intuito de perseguir a garantia da existência: no imediato, as condições efetivas de possibilidade da vida; ao depois, a conservação da vida humana autêntica, é dizer, tal como a conhecemos, e não a que a *tecnociência* poderá modificar, transformar, reconfigurar e mesmo superar.

Sendo assim, e uma vez posta a necessidade de um imperativo responsabilidade, categórico e incondicional, portanto, importa registrar que essa condição impõe um novo saber, naturalmente distinto do saber da *tecnociência*, o qual nos tem conduzido a uma situação mensurável de risco e perigo.

Com efeito, como lembra Moratalla, “Não se trata mais de um poder em continuidade com o poder sobre a natureza, mas de um poder sobre esse mesmo poder” (Moratalha, 2013, p. p. 39 – tradução nossa)<sup>34</sup>. Mas um poder que será da ordem da prudência, constituindo-se, assim, em uma sabedoria prática.

Sabedoria prática que, na perspectiva de uma ética da responsabilidade, deverá levar a cabo: primeiro, um desenvolvimento metafísico e antropológico que emprestem argumentos para fazer frente aos discursos da arbitrariedade, do relativismo e da intolerância, manipulados, por exemplo, pelo poder econômico, ditatorial e majoritário, os quais tem a pretensão de instrumentalizar (e assim vem fazendo) a *tecnociência*; segundo, a construção de um saber prático que informe as possíveis consequências do exercício da *tecnociência*, pois, como alertou

---

<sup>34</sup> Moratalha, 2013, p. p. 39: *Ya no se trata de un poder em continuidade con el poder sobre la naturaleza, sino um poder sobre este mesmo poder*”.

o pensador do Princípio Responsabilidade, “...há de se combinar a capacidade científica da dedução com a vivacidade da imaginação para que os conhecimentos antecipatórios ganhem poder sobre nosso comportamento” (apud Moratalha, 2013, p 22 - tradução nossa)<sup>35</sup>; e, finalmente, o exercício constante de um juízo moral em situação, eis que se há de levar a efeito a circularidade entre os princípios e suas aplicações contextuais e históricas, até porque Jonas, decididamente, não se opõe ao desenvolvimento científico-tecnológico em si mesmo, exceto quando este carece de sentido e ameaça o próprio ser humano que o faz possível. Eis por que o novo saber exigido pelo princípio responsabilidade há de se alimentar da prudência e da moderação.

Por derradeiro, é necessário registrar que, se a ética da responsabilidade proposta pelo pensador judeu-alemão, o Princípio Responsabilidade, tem origem em uma filosofia e antropologia da vida, bem por isso ela abre uma série de possibilidades de aplicações e continuidades.

Com efeito, a ética da responsabilidade aponta para perspectivas de oferecer aportes filosóficos e antropológicos, por exemplo, à ecologia, na medida em que se constitui em um sério esforço no sentido de pensar e fundamentar as reivindicações dessa nova ciência, seja na meioambientalista, seja na forma da ecologia profunda. Sendo de se ressaltar, a propósito, que a ética da responsabilidade, construída e expressa mediante um imperativo categórico ontológico, considera o ser humano com um ser na natureza, razão por que se trata de um pensamento filosófico e antropológico da vida.

Mais ainda: o pensamento ético jonasiano renova o ambiente filosófico, mormente porque, em certo sentido, coloca-se contra a corrente das filosofias e das éticas contemporâneas, a despeito de poder dialogar com todos os seus discursos. Diálogo que também leva em consideração e devida atenção as evidências da ciência, e não somente o momento histórico e cultural.

Por tudo isso, é possível reconhecer que o Princípio Responsabilidade, a ética da responsabilidade proposta pelo pensador judeu-alemão, sobre ser um projeto filosófico construído a partir do enfrentamento do dualismo que marca o pensamento ocidental, é também – e principalmente – uma resposta aos desafios de uma época, dos tempos atuais, da contemporaneidade ou, caso se prefira, da pós-modernidade. Naturalmente, resposta que necessita do complemento ou do diálogo com outros pensamentos éticos, e até mesmo da crítica

---

<sup>35</sup> Apud Moratalha, 2013, p 22: “Dice Jonas: ‘...hay que combinar la capacidad científica de la deducción con la vivacidad de la imaginación para que los conocimientos anticipatorios ganen poder sobre nuestro comportamiento’ (Pensar sobre Dios y..., 142)”.

que couber; não obstante, há de se reconhecer a ousadia de sua empresa, enfim, a renovação filosófica e antropológica que propõe. Pois, em suma, e mais uma vez com o auxílio de Moratalla:

Pensar a responsabilidade é responsabilidade do filósofo. Ele tem que insistir incansavelmente na necessidade de responsabilidade; responsabilidade pelas novas gerações (educação), pelas gerações futuras, pela própria natureza. Recordar a sua necessidade num tempo de esquecimento como o nosso, não só o tempo de Jonas, é fazer da filosofia, e mais concretamente da ética, um ato de resistência e um ato, senão utopia, mas sim, de esperança (Moratalha, 2013, p 22 - tradução nossa)<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Moratalha, 2013, p 22: *“Pensar la responsabilidade es la responsabilidad del filósofo. Éste tiene que insistir sin descanso en la necesidad de responsabilidad; responsabilidad por nuevas generaciones (educación), por las generaciones futuras, por la naturaleza misma. Recordar su necesidad en una época de olvido como la nuestra, no sólo la época de Jonas, es hacer de la filosofía, y más concretamente de la ética, un acto de resistencia y un acto, si no utopia, sí de esperanza.*

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conjunto, temos de confessar para terminar que o problema de como responder à enorme responsabilidade que o quase irresistível progresso técnico deposita tanto sobre seus titulares como sobre a maioria que o desfruta ou sofre segue sem saída, e que os caminhos para sua solução estão em sombras. Apenas os começos de uma nova consciência que, ainda intermitente, acaba de despertar da euforia das grandes vitórias à dura luz diurna de seus riscos, e aprende novamente a temer e tremer, permitem a esperança de que nos imponhamos voluntariamente barreiras de responsabilidade e não permitamos a nosso tão acrescido poder dominarmos por fim a nós mesmos (ou aos que venham depois de nós) (Jonas 2013, p. 118).

Nos capítulos segundo e terceiros, intitulados, respectivamente, de MUNDO, MUNDO, VÁCUO MUNDO e RUMO À ESTAÇÃO RESPONSABILIDADE, procurou-se, com o primeiro, caracterizar o contexto em que deve vigorar um novo paradigma ético, ou seja, o mundo tal como hoje o sabemos, portanto, o nosso mundo vivido, a contemporaneidade, a pós-modernidade, os tempos atuais ou simplesmente a civilização tecnológica, em face da qual Jonas propôs uma ética da responsabilidade a fim de dar conta do vazio ético que definitivamente a marca, na perspectiva de colocar freios à exorbitância da técnica moderna, por isso mesmo formulando um imperativo com vista ao futuro; já no segundo, demonstrar o percurso filosófico do autor, revelando, em cada estágio e no seu conjunto, o sentido ético que o perpassa.

Assim, pois, na contextualização levada a cabo, foi indispensável ressaltar a existência de um debate entre visões de mundo, a envolver modernos, neomodernos, pós-modernos, hipermodernos e até mesmo pós-moralistas, no intuito de, ao final, prestar os indispensáveis esclarecimentos sobre o fenômeno do vácuo ético que caracteriza os tempos atuais, que o pensador judeu-alemão preferirá chamar, como tantas vezes já se disse, de civilização tecnológica, é dizer, civilização em que a hegemonia da condução e das referências em vigor são da ordem da técnica moderna, mais precisamente da *tecnociência*, cuja dimensão de sua intensidade e potencialidade a faz ascender à condição de objeto da ética.

Na sequência, rumou-se à *estação responsabilidade*, pois, sobre demonstrar o pensamento filosófico de Hans Jonas e, por isso mesmo, a pertinência do *imperativo responsabilidade*, fez-se necessário que, no desenvolvimento do texto, fosse revelado o fio

condutor da dimensão ética do seu pensamento filosófico, como se se tratasse, à maneira de Levinas (cf. 1982 e 1993), de uma filosofia primeira.

Nesse sentido, na *estação responsabilidade*, optou-se em estruturá-la com a ajuda colhida de Lora Jonas, esposa do pensador judeu-alemão, quando, pedagogicamente, no *Proemio* da obra autobiográfica do pensador, considera que sua filosofia, mais precisamente o seu percurso filosófico, passaria necessariamente pelas fases, etapas ou estágios do *passado*, do *presente* e do *futuro*. Dito de outro modo, tratou-se de demonstrar o itinerário filosófico de autor: primeiro, pela exposição do pensamento gnóstico da antiguidade tardia, onde se desvela a questão do dualismo estruturador do pensamento ocidental, seja filosófico, seja científico; segundo, mediante a apresentação do *Princípio Vida*, resultado da construção de uma *ontobiologia*, é dizer, de uma recolocação da questão metafísica, mais precisamente da ontologia, sob a ótica de uma fenomenologia da vida; e, finalmente, trazendo a lume as bases que fundamentam o Princípio Responsabilidade, o qual, tendo por objeto a técnica moderna, aqui chamada de *tecnociência*, propõe um *imperativo responsabilidade* com vista ao futuro, a enfrentar o vazio ético contemporâneo.

Em suma, na *estação responsabilidade*, foi exposto o desvelamento da questão do dualismo, o qual, identificado como elemento racional do niilismo antigo e moderno, com destaque para o existencialismo contemporâneo, possibilitou a Jonas desenvolver e formular uma *ontobiologia*, cujo fundamento – o Princípio Vida – fornecerá as bases para a propositura de uma ética da responsabilidade, do Princípio Responsabilidade, ou, se se preferir, do *imperativo responsabilidade*.

Sem embargo, poder-se-ia indagar: por que exatamente o pensamento filosófico de Hans Jonas, e não de outro pensador contemporâneo, a exemplo dos que, no campo da ética, pontificaram ou dos que continuam pontificando na cena filosófica que se convencionou chamar de pós-modernidade, talvez sob a inspiração do gênio de Nietzsche?

Sobretudo porque, do ponto de vista assumido pelo aluno-dissertante, sem se levar em conta a responsabilidade (seu objeto, seu fundamento, sua contextualização) tal como pensada pelo filósofo judeu-alemão, toda a discussão sobre a ética nos tempos atuais parecerá insuficiente, no limite, um exercício retórico ou mesmo um mero discurso ideológico, eis que, se o que está em jogo, aqui e agora, e em face do futuro, é o mundo (a natureza, o ser vida, a humanidade, presente e futura, sob ameaça e perigo em face da desmesura do poder da tecnociência), sem ele ou estando ele submetido a risco concreto e mensurável, como de fato já se sabe que está, a discussão ética que exclua a proposição ética jonasiana - e, portanto, limite-

se tão somente à racionalidade transcendental do homem, ao âmbito interpessoal, enfim, da proximidade -, decerto restará inservível ou talvez inútil.

Afinal, sem mundo, no sentido radical e nos termos do conceito aqui empregado, terá vencido o nada; vitória sem dúvida retumbante e definitiva do não ser, em suma, do nada, se ainda for possível assim se pensar, ou seja, no âmbito do não ser. Por conseguinte, a clássica e polêmica questão metafísica proposta por Leibniz haveria de ser formulada, hipoteticamente, na seguinte forma: *por que antes o nada, e não o ser?* Sem dúvida, indagação distópica, espécie de nonsense, mas que talvez, do ponto de vista filosófico, explique ou provoque a necessidade de se considerar seriamente o *imperativo responsabilidade*, tal como proposto pelo pensador judeu-alemão, incluindo-o, pois, no debate ético contemporâneo.

Eis por que, *grosso modo*, o reconhecimento da ética da responsabilidade se impõe, para o enfrentamento do vazio ético em que se encontra imersa a civilização tecnológica a qual; ética que, por si mesma, constitui-se em um *dever ser*. Um excepcional imperativo do *imperativo categórico da responsabilidade?*

Não obstante, a argumentação filosófica empreendida pelo filósofo judeu-alemão, poder-se-ia dizer, não se queda nessa “grosseria”, nesse argumento forte, é dizer, de que sem mundo simplesmente, definitivamente, não há possibilidade da ocorrência do *ethos*. Aqui, certamente, o grande dramaturgo brasileiro Néelson Rodrigues diria que se trata do “óbvio e ululante”<sup>37</sup>.

Com efeito, ao depois do esforço que representou a pesquisa sobre a gnose na antiguidade tardia, de onde se desvelou a questão do dualismo e se firmou a perspectiva de um monismo integral ou integrativo, tal como se se tratasse de uma *arqué*, o fundamental no desenvolvimento do pensamento filosófico de Jonas, que o colocará rumo à estação responsabilidade, repousa no seu olhar sobre a natureza (a partir dela, e não contra ela), posto que, ao fim e ao cabo, a integramos. O que, admita-se, difere completamente do *telos* das éticas tradicionais, cuja preocupação limita-se às questões interpessoais. A propósito, considere-se a o que diz o pensador judeu-alemão em sua autobiografia, ao tecer comentários sobre o livro que escreveu, *Organismo e Liberdade*, aliás com a mesma temática que Whitehead elegeu para o seu *Processo e Realidade*:

Minha tese era que a essência da realidade se expressa da maneira mais completa na existência física do organismo, não no átomo, nem na molécula, nem no cristal, nem nos planetas, nem nas estrelas, etc., mas no organismo

<sup>37</sup>Por volta de 1950, Néelson Rodrigues, teatrólogo, jornalista, radialista e comentarista esportivo, criou a expressão: “óbvio e ululante”, ou seja, coisa tão clara e evidente que chega mesmo a ulular. Cf., in <https://www.dicionarioinformal.com.br>.

vivo, que sem dúvida é um corpo, mas que esconde em seu seio algo que vai além do mero ser mudo da matéria. Só partindo deste ponto é possível formular uma teoria do ser. Ficou claro para mim que a partir de então eu tinha que continuar investigando e rastreando as consequências. Assim, o livro termina com um epílogo sobre por que uma filosofia do orgânico deve necessariamente levar a uma ética, que no final já está em sua infância, mas que requer um maior desenvolvimento. Era uma espécie de promessa de que a partir de agora iria me esforçar para construir uma ética baseada no orgânico (Jonas, 2005, p. 341, tradução nossa<sup>38</sup>).

Assim, pois, já na altura da construção de uma *ontobiologia* ou ontologia fenomenológica da vida, vê-se emergir a importância do pensamento ético jonasiano, o qual deita raízes na busca pelo ser, portanto, pelo não esquecimento do ser, ou, mais precisamente, pelo ser vida, na medida em que, para o pensador judeu-alemão, como já se disse, ser é existir. Aqui o monismo integral ou integrativo, superando o dualismo (seja gnóstico, seja cartesiano), permite desvelar o ser que se manifesta no real, por isso mesmo o ser vida, de onde se desdobrará, por obra da liberdade necessitada que o integra e a partir do organismo, a dimensão ética que no ser dotado de consciência é destino, finalidade, *dever ser*.

De sorte que a filosofia do orgânico, ou, como prefere a crítica, a filosofia da biologia, restaura a dignidade da vida, eis que desdobra e manifesta sua dimensão ética, a responsabilidade, o dever ser, que no ser dotado de consciência exigirá afirmação, cuidado, proteção e defesa da vida.

Nesse ponto é preciso dizer que o pensador do Princípio Responsabilidade faz o caminho contrário aos dois dogmas que caracterizam a pós-modernidade, isto é, de que haveria mais nenhuma verdade metafísica e muito menos um caminho do *é* para o *deve*. Decididamente, o pensador judeu-alemão não segue o caminho do relativismo

Com efeito, argumenta o pensador judeu-alemão que se o dogma do “nenhum caminho do *é* para o *deve*” é um enunciado metafísico, exatamente por isso ele poderia ser interdito pelo próprio dogma do “nenhuma verdade metafísica”. E joga a última par de cal: “Enquanto não tiver sido demonstrado que a ciência esgota integralmente o conceito de saber não terá sido dada a última palavra sobre a possibilidade da metafísica” (Jonas, 2006, p. 96)

---

<sup>38</sup>Jonas, 2005, p. 341: “*Mi tesis era que la esencia de la realidad se expresa del modo más acabado en la existencia física del organismo, no en el átomo, no en la molécula, no en el cristal, tampoco en los planetas ni en los astros, etc., sino en el organismo vivo, que es sin duda cuerpo, pero que esconde en su seno algo que va más allá del mero ser mudo de la materia. Sólo si partimos de este punto es posible formular una teoría del ser. Tenía claro que a partir de ahí debía seguir investigando y rastrear las consecuencias. De ahí que el libro termine con un epílogo sobre por qué una filosofía de lo orgánico debe conducir forzosamente a una ética, que en el fondo ya se encuentra allí en ciernes, pero que requiere un desarrollo. Era una especie de promesa de que en adelante iba a esforzarme por construir una ética fundamentada desde lo orgánico*”.



Portanto, mesmo uma tese negativa sobre o *ser* e *dever ser* implica, naturalmente, em uma tese metafísica, ou seja, constitui-se em uma negação de uma afirmação. De mais a mais, a metafísica foi e será sempre uma questão da razão, não havendo motivo para dela se abdicar, pois se se admite que a fé, em certa medida, pode fornecer fundamento à ética, mais ainda a metafísica poderá fazer, já que, repita-se, é uma questão da razão e pode ser acionada frente a qualquer desafio. Bem por isso, Jonas irá admitir uma metafísica racional, apesar de Kant, “desde que o elemento racional não seja determinado exclusivamente segundo critérios da ciência positiva” (Jonas, 2006, p. 97). E conclui o pensador do *imperativo responsabilidade*, sobre o ensaio de uma ética para a civilização tecnológica:

Somente sabemos duas coisas antecipadamente a seu respeito: que ele tem de retornar à última (primeira) questão da metafísica, a qual não mais admite resposta, para que possa, talvez, extrair do sentido do Ser, do ‘algo como tal’, que não se deixa fundamentar, o porquê do dever do Ser determinado; e, em segundo lugar, que a ética que possa ser eventualmente fundamentada a partir daqui não deveria estacionar no brutal antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional e, particularmente, a ética heleno-judaico-cristã do Ocidente: as possibilidades apocalípticas contidas na tecnologia moderna têm nos ensinado que o exclusivismo antropocêntrico poderia ser um preconceito e que, em todo caso, precisaria ser reexaminado (Jonas, 2006, p. 97)

Sendo assim, no caminho rumo à estação responsabilidade, o pensador judeu-alemão empreende o esforço de responder à seguinte questão: por que o homem *deve ser*? Por que esse *dever ser* de algo?

Mas, para tanto, pressupõe naturalmente ao *dever ser algo*, o *ser*, isto é, a questão da preferência do *ser* diante do *nada* e sua relação com o indivíduo. Ou na forma da pergunta de Leibniz: por que existe algo em vez de nada?

Ora, se se admite, como o faz Jonas, uma proveniência causal, a questão proposta por Leibniz seria absurda ou, talvez, deveria ser formulada no sentido de uma norma justificadora: vale a pena existir? O que, decerto, poderia remeter à dimensão da fé, quando o que importa à ética é o que diz respeito ao valor do existir, razão pela qual o pensador do *imperativo responsabilidade* dirá que é necessário:

...em se tratando de ética e dever, aprofundar-se na teoria dos valores, ou melhor, na teoria do valor como tal, pois somente de sua objetividade se poderia deduzir um dever ser objetivo e, com ele, um compromisso com a preservação do ser, uma responsabilidade relacionado com o ser (Jonas, 2006, p. 103).

E mais:

Nossa questão ético-metafísica sobre o *dever-ser* do homem, num mundo que deve ser, transforma-se na questão lógica sobre o status dos valores como tais. Na situação atualmente precária e confusa da teoria do valor, com o seu

ceticismo em última análise niilista, esse não é um empreendimento promissor. Mas ele tem de ser empreendido, ao menos em função da clareza (Jonas, 2006, p. 103).

Para o pensador judeu-alemão, pois, seja um valor ou um bem, o fato é que ambos reivindicam a sua existência, portanto, reivindicação do *ser* pelo *dever ser*, transformando-o em “obrigação do agir no caso em que o ser dependa da livre escolha desse agir” (Jonas, 2006, p. 102). De todo modo, o autor preferirá tratar dos fins, considerando que um fim é algo que existe e cuja produção ou conservação exige ou exigiu que algum processo ou ação fosse empreendido. Em resumo, para o pensador do Princípio Responsabilidade, às perguntas sobre “de quem é o fim” ou sobre “o fim em si mesmo” ou o “fim último”, teriam sempre a resposta de que seria o homem ou nele residiria. O pastor, cuidador do ser? O *dever ser* como missão, destino?

Assim, pois, a teoria da responsabilidade, tal como concebida por Jonas, pressupõe o fundamento no bem, no dever e no ser. Bem que, distinguindo-se do “mal”, manifesta-se na finalidade, ou seja, a finalidade como um bem em si, o que exige: de um lado, o “sim” à vida; de outro, o enfático “não” ao não-ser. E, para o homem, o “sim” ontológico que terá a força de um dever. Dever que não há se confundir com o querer.

Na verdade, do ponto de vista da ética da responsabilidade, diferentemente da intuição moral de Kant, do imperativo categórico puramente formal, com seus critérios de universalização da máxima vontade, o *ser* será sempre o móvel do *dever ser*, e não a lei, a qual não pode ser nem a causa nem o objeto do respeito, mas sim, repita-se à exaustão, o *ser*, reconhecido quer na sua plenitude, quer em suas manifestações particulares. Porém, alerta o filósofo do Princípio Responsabilidade, não basta o respeito ou o reconhecimento emocional dessa heteronomia, essa comoção pela interpelação legítima de entidades perceptíveis, pois somente o sentimento de responsabilidade, “que prende este sujeito àquele objeto, pode nos fazer agir em seu favor”, ou seja, “Esse sentimento, mais do que qualquer outro, é capaz de produzir em nós a disposição de apoiar a reivindicação de existência do objeto por meio de nossa ação” (Jonas, 2006, p. 163).

E lançando o argumento final em favor da ética da responsabilidade, isto é, do argumento do *imperativo responsabilidade*, imperativo categórico ontológico, lembra Jonas:

...que o cuidado da natureza por nosso progenitura (...) é de tal forma espontâneo que não necessita do recurso à lei moral, pois é o arquétipo humano elementar da coincidência entre a responsabilidade objetiva e o sentimento de responsabilidade subjetivo, por meio do qual a natureza nos educou previamente e orientou nossos sentimentos para os tipos de responsabilidade aos quais falta a garantia do instinto (Jonas, 2006, p. 163).

Portanto, a ética da responsabilidade proposta por pensador judeu-alemão pressupõe essa passagem da vida, do *ser vida*, em sua vulnerabilidade e face a liberdade e autonomia do homem, ao *dever ser*, isto é, à missão que se impõe à consciência do homem, passagem, enfim, da metafísica à moral. Razão por que conclui o professor Farias Junior:

Existe algo como uma equivalência entre um dever e a existência dos seres. A ligação entre ambos parece ser aquilo que Jonas busca lembrar e entender. A história da filosofia quase sempre é apresentada por dualismos, mundo sensível-mundo inteligível, mente-corpo, homem-natureza, ser-dever ser. Se em sua filosofia biológica Jonas empreende a tarefa de compreensão do fenômeno da vida a partir de um monismo, em que matéria e espírito se encontram reunidos, na sua ética o filósofo tenta reunir novamente ser e dever ser e apresenta um princípio moral que possa representar tal união e ser utilizado como fundamento para as ações morais na era da tecnologia (Farias Junior, 2015, p. 122)

A teoria da responsabilidade (a ética da responsabilidade ou o *imperativo responsabilidade*) há de ser reconhecida não somente por seu fundamento, o qual, como se demonstrou, deita raízes na metafísica, na *ontobiologia*, vale dizer, na passagem do ser ao dever ser, mas também no objeto que a desafia e que elege como *telos* de sua ação: a técnica ou técnica moderna; numa palavra, a *tecnociência*.

Nesse ponto, poder-se-ia indagar: se a ética da responsabilidade há de ser reconhecida por seu argumento ontológico, posto que, voltando ao fundamento metafísico, encontra a justificativa que lhe empresta legitimidade - o *dever ser* como exigência ou reivindicação do *ser* -, mesmo assim, ou a despeito dessa formulação, por que da urgência em considerar a teoria da responsabilidade como condição de possibilidade para o debate ético contemporâneo, ao cabo, para fazer face ao enfrentamento do vazio ético em que se queda a civilização tecnológica?

Aqui, necessariamente, vem a lume a questão do objeto da ética: a técnica moderna. Dito de outra forma, a razão pela qual a técnica moderna é um objeto da ética, em especial da ética da responsabilidade.

Ora, já se sabe que os pressupostos das éticas tradicionais, inclusive da ética kantiana, perderam a sua validade em razão da natureza modificada do agir humano, o qual, em razão da exorbitância da técnica moderna, dispõe de novas faculdades, novos objetivos, novo fazer, colocando em jogo – e, portanto, em risco e perigo - a própria existência – e não somente do homem e de sua essência, mas também dos demais seres vivos, da natureza e, não mesmo importante, das futuras gerações.

Com efeito, aqueles pressupostos, porque insuficientes, não são mais servíveis como referências éticas na contemporaneidade. E quais seriam eles? Segundo Jonas (Jonas, 2006, p. 29), os seguintes:

1. A condição humana, conferida pela natureza do homem e pela natureza das coisas, encontra-se fixada de uma vez por todas em seus traços fundamentais;
2. Com base nesses fundamentos, pode-se determinar sem dificuldade e de forma clara aquilo que é bom para o homem;
3. O alcance da ação humana e, portanto, da responsabilidade humana é definida de forma rigorosa.

É, portanto, para demonstrar que na contemporaneidade tais pressupostos perderam a validade que o pensador judeu-alemão propôs o *Princípio Responsabilidade*, sua obra magna, cujo intuito é o de dar conta das transformações em nossas capacidades, as quais acarretaram a definitiva mudança na natureza do nosso agir.

Com efeito, as éticas tradicionais, inclusive a kantiana, insista-se, respondiam a uma visão de mundo que correspondia ao seguinte quadro:

1º) A *tchne* atuava sobre objetos não humanos, os quais não formavam um domínio eticamente significativo;

2º) A ética dizia respeito exclusivamente ao relacionamento direto do homem como o homem, e de cada um consigo mesmo, posto que antropocêntrica;

3º) O homem era considerado com uma entidade constante no que toca a sua essência, não podendo ser reconfigurado pela *techne*;

4º) O bem e o mal não se colocavam na esfera do longo prazo, mas no imediato; quinto, as máximas, os mandamentos estavam confinados, delimitados ao círculo imediato da ação humana, razão por que, alerta o pensador judeu-alemão, "...o saber exigido ao lado da vontade moral, para afiançar a moralidade da ação, corresponde a essa delimitação: não é o conhecimento do cientista ou do especialista, mas o saber de um tipo que se encontra ao alcance de todos os homens de boa vontade" (Jonas, 2006, p. 36).

Bem por isso, porque de certa forma caducou a ética do "próximo", faz-se necessário refletir sobre as novas dimensões da responsabilidade, em especial em razão da vulnerabilidade da natureza, do novo papel que o saber deve assumir frente a moral e da consideração sobre a tecnologia, essa irrefreável "vocalização" da humanidade.

Assim, pois, tudo se passa por que a técnica, tendo mudado definitivamente a natureza do agir humano, passa a se constituir como objeto da ética, mais especificamente de conteúdo para a responsabilidade.

Sobre o assunto, Jonas sustentará que a técnica moderna, antes mesmo de ser objeto para ética, para a responsabilidade, é objeto para a Filosofia. Ouçamos o pensador judeu-alemão, formulador do Princípio Responsabilidade:

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

E para acentuar a importância da técnica moderna como objeto, primeiro, da Filosofia, Jonas lembra acerca da interrelação entre técnica e ciência, pois, “...existe entre elas uma mútua relação de feedback que as mantém em movimento; cada uma necessita e impulsiona a outra; e tal como estão as coisas hoje, só podem viver juntas ou, do contrário, morreriam juntas” (Jonas, 2013, p. 38).

E se, como visto, há razões que colocam a técnica moderna, a *tecnociência*, como objeto da Filosofia, certamente que não poderá passar ao largo da filosofia primeira, da filosofia prática, da ética. Razão por que filósofo formulador do Princípio Responsabilidade faz lança a seguinte assertiva:

Que a ética, falando de modo mais geral, tenha algo a dizer sobre o tema da técnica, ou que a técnica esteja submetida a considerações éticas, eis algo que se segue do simples fato de que a técnica é um exercício do poder humano, isto é, uma forma de ação (*handeln*), e toda forma de ação humana está sujeita a uma avaliação moral. É também uma obviedade que um mesmo poder pode ser utilizado para o bem e para o mal, e que em seu exercício se pode cumprir ou infringir normas éticas. A técnica, enquanto poder humano enormemente aumentado, claramente se enquadra nessa verdade geral (JONAS, 2013, p. 51).

E por que a técnica moderna – a *tecnociência* – se constituiria em um caso especial a exigir a consideração ética da responsabilidade, os freios voluntários ou de um poder que lhe ponha limites?

Segundo o próprio pensador judeu-alemão porque a técnica moderna, a *tecnociência*, tem as seguintes características:

1. A ambivalência dos seus efeitos;
2. A inevitabilidade de sua aplicação;
3. As dimensões globais do seu exercício no espaço e no tempo;
4. O rompimento com o antropocentrismo;
5. A emergência da questão metafísica.

Não há dúvida que, nos tempos atuais, a técnica moderna é usufruída amplamente pelo homem e sem ela certamente não haveria humanidade, pelo menos como a conhecemos e sabemos. Em suma, “como tal” e “em si”, pode-se dizer, deve-se mesmo admitir, que ela é boa.

Porém, o excesso do exercício da tecnologia ou o seu mal uso podem levar – e, como é notório, tem levado – a consequências desastrosas, dramáticas, catastróficas para homem, para os seres vivos em geral, para a natureza e, portanto, para perspectiva de futuro. Mas não somente isso. Jonas alerta que o perigo também se faz presente exatamente pelo “sucesso” da técnica moderna, de onde se infere a sua ambivalência. Ou seja, “mesmo quando benevolmente usada para seus fins mais legítimos e próprios, ela tem um lado ameaçador em si, que a longo prazo (*langfristig*) poderia ter a última palavra” (Jonas, 2013, p. 52).

De outra parte, há de se considerar a inevitabilidade da aplicação da técnica, eis que quando se abre uma nova possibilidade no acervo das técnicas modernas, elas próprias, evidentemente porque é de sua natureza, forçam sua aplicação em larga escala, ou seja, o poder humano é intensificado em atividade permanente, expansiva, de forma continuada, sempre em um crescendo no arsenal de instrumentos tecnológicos, em geral graças a ciência. É por isso mesmo que Jonas alertará *que* “...a aquisição de novas capacidades, todo o acréscimo ao arsenal de instrumentos, coloca diante dos olhos, com essa dinâmica conhecida até a saciedade, um fardo ético, pois do contrário só pesaria sobre os casos particulares de sua aplicação” (Jonas, 2013, p. 54).

Demais disso, tenha-se que o fazer da técnica moderna, de sua ação e efeito, tem alcançado dimensões globais no espaço e no tempo. Ou seja, por agora, deve-se falar de dimensões remotas, futuras e globais que envolvem as nossas decisões. De modo que se exige da ética, efetivamente, um plano de responsabilidade, inclusive no aspecto coletivo; em suma, sobre essa verdadeira novidade da *techné* dos tempos atuais, argumenta o pensador do Princípio Responsabilidade:

O fato de que esta seja chamada para o centro do palco ético (onde nunca esteve anteriormente) inaugura um novo capítulo na história da ética, o qual reflete novas ordens de grandeza do poder que a ética tem que levar em conta. As exigências sobre a responsabilidade crescem proporcionalmente aos efeitos do poder (Jonas, 2013, p. 55).

Assim é que, decididamente, há o rompimento com o antropocentrismo, posto que, ao cabo, rompeu-se com a vizinhança espaço-temporal do fazer humano, do alcance do poder ampliado do homem, portanto, com o monopólio antropocêntrico. É dizer, o bem humano não é mais todo o bem que deve ser a finalidade do *ethos*. Este, portanto, já não se limita mais ao

“ama o teu próximo”, uma vez que “...a biosfera inteira do planeta, com toda a sua abundância de espécies, em sua recém-revelada vulnerabilidade perante as excessivas intervenções do homem, reivindica sua parcela do respeito que se deve a tudo o que é um fim em si mesmo, quer dizer, a todos os viventes” (Jonas, 2013, p. 55).

E se foi preciso que se tornasse clara e evidente a ameaça ao todo, os reais princípios de sua destruição, para nos fazer descobrir ou, talvez, redescobrir nossa solidariedade para com ele, emerge, pois, a questão metafísica. O que, de resto, nos faz retornar à questão do fundamento da responsabilidade, do ético, do dever ser.

Afinal, por que devo combater o potencial apocalíptico da técnica moderna? Verdadeiramente, é o existir um imperativo categórico? Por que deve haver uma humanidade? Por que haveremos de respeitar a herança genética do humano, preservar a essência do homem tal como a conhecemos? Por que, afinal, deve haver vida, futuras gerações?

Como diz o pensador judeu-alemão, a síndrome tecnológica, que faz emergir uma vez mais a questão metafísica, empresta significância própria à ética, pois essa compulsão progressiva da técnica moderna termina por colocar em questão a autonomia e liberdade do homem, numa palavra, faz do homem objeto, transforma, inverte o seu fazer. E conclui Jonas o seu arrazoado sobre a emergência da questão metafísica:

A cada novo passo (= “progresso”) da grande técnica (Grobtechnik), colocamo-nos sob o impulso de dar o passo seguinte e legamos esse mesmo impulso à posteridade que, eventualmente, terá de pagar a conta. Mas mesmo sem essa perspectiva de longo alcance, o elemento tirânico como tal da técnica contemporânea, que faz de nossas obras nossos senhores, constrangendo-nos, aliás, a multiplica-las sempre mais, representa um desafio ético por si mesmo – para além da questão de quão boas ou más são essas obras em particular. Pelo bem da autonomia humana, a dignidade que exige que possuamos a nós mesmos e não nos deixemos ser possuídos por nossas máquinas, temos de trazer o galope tecnológico sob um controle extratecnológico (Jonas, 2013, p. 61).

Eis por que, hoje, impõe-se a perspectiva da responsabilidade, em resumo, por conta: primeiro, da grandeza, potencialidade e efeitos exponenciais da técnica moderna; segundo, pelo futuro ameaçado, inclusive do todo, da existência, do ser vida, se se quiser, da vitória retumbante do não-ser; e, finalmente, da ideia, tão cara ao projeto de modernidade, do progresso infindo que tudo fará e dará, exclusivamente por óbvio, ao homem.

Ante o exposto, sustenta-se, em conclusão, que se deve reconhecer o Princípio Responsabilidade para o enfrentamento do vazio ético da civilização tecnológica, em resumo, por dois argumentos filosóficos principais:

1º) A *ética da responsabilidade*, como pensada por Hans Jonas, encontra fundamento na metafísica, mais precisamente na *ontobiologia*, a qual, com o *Princípio Vida*, legitima a defesa de que o *dever ser*, o ético, desdobra-se do *ser*, de onde advém, pelo exercício da liberdade necessitada, a responsabilidade própria do ser consciente, do homem, que a tem como cuidado, destino, missão;

2º) A responsabilidade se impõe em razão: primeiro, da perda de validade das éticas tradicionais, inclusive a kantiana, eis que confinadas ao imediato, à proximidade tão somente do homem com o homem, ou do homem consigo próprio, restando insuficientes e inservíveis para dar conta do fenômeno da técnica moderna; ao depois, do fato incontestável e incontornável, posto que claro e evidente, da modificação da natureza do agir humano, cujo poder proporcionado pela técnica moderna – a *tecnociência!* – põe em risco e perigo, aqui e agora, e para o futuro, a existência (o bem supremo da vida, o ser vida, a natureza, todos os seres vivos, a humanidade e as futuras gerações).

Conclusão que, sobre considerar a filosofia como busca permanente e rigorosa do ser, lança, ao final, a indispensável indagação: o reconhecimento da ética da responsabilidade, tal como propôs Hans Jonas e foi evocado na presente dissertação, poderia ou deveria ser formulado nos termos de um imperativo categórico? Mais precisamente, ao modo de um imperativo do *imperativo categórico-ontológico da responsabilidade*?<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Lembremos, por fim, como uma espécie de última bagagem/imagem/alerta, a leveza de Paul Valéry, como o fez Grayling na sua narrativa histórica da filosofia: “*Une difficulté est une lumière. Une difficulté insurmontable est un soleil*” (*Uma dificuldade é uma luz. Uma dificuldade inultrapassável é um sol*). Grayling, A. C., *UMA HISTÓRIA DA FILOSOFIA*. Tradução de Desidério Murcho. Edições 70, Braga, 2020, p. 23..



## 5 POSFÁCIO

Agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade. Trata-se de saber se, sem restabelecer a categoria do sagrado, destruída de cabo a rabo pelo Aufklärung (iluminismo) científico, é possível ter uma ética que possa controlar os poderes extremos que hoje possuímos e que nos vemos obrigados a seguir conquistando e exercendo (Jonas, 2006, p. 65)

Pretende-se aqui, tão-somente, deixar registradas as razões pelas quais se chegou ao tema da pesquisa ora finalizada, pois a escolha do autor, vale dizer, do pensamento filosófico de Hans Jonas, não foi um ato gratuito ou fruto do mero acaso. Ao contrário, sua origem, enraíza-se na vivência profissional do aluno-dissertante. Objetivamente, no direito ambiental e na reflexão sobre a filosofia prática.

Com efeito, nos anos 80, sendo integrante do Ministério Público do Estado de Pernambuco, onde exerceu, sucessivamente, os cargos de Promotor de Justiça e de Procurador de Justiça, nessa condição, vivenciou a entrada em vigor da Constituição Federal de 1988, então chamada pelo Presidente da Assembleia Nacional Constituinte, o Deputado Federal Ulisses Guimarães, de “Constituição Cidadã”.

A nova Carta da República, como se sabe, incorporou aos temas merecedores da garantia constitucional, dentre outros, o do meio ambiente, razão por que, no seu artigo 225, assim dispôs:

Art. 225. Todos tem direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

Estava, pois, dada a largada para a construção no país do Direito Ambiental. No caso da instituição do Ministério Público, foi estabelecida uma nova competência constitucional, qual seja, a de promover e defender, no âmbito da Federação – e, de igual sorte, em cada Estado e no Distrito Federal – o meio ambiente.

Mas como fazê-lo? Como se desincumbir do novo múnus constitucional? De que se tratava, afinal, o Direito Ambiental, Direito Constitucional Ambiental ou o Direito Ambiental Brasileiro?

Com o esforço de inúmeros juristas pátrios, chegou-se à configuração do que veio a se chamar no país de Direito Ambiental, *grosso modo*, do ramo jurídico constituído por um conjunto de leis, normas e princípios que, em resumo, visam a proteção do meio ambiente como um todo, a preservação das espécies e a qualidade de vida.

Neste ponto, importa registrar que no âmbito do Direito Ambiental Brasileiro, os princípios que o estruturam e norteiam são basicamente os seguintes:

1. O princípio da precaução;
2. O princípio da prevenção;
3. O princípio do poluidor pagador;
4. O princípio da responsabilidade;
5. O princípio do equilíbrio;
6. O princípio democrático.

De outra parte, é interessante notar, sobretudo porque a presente dissertação tem por escopo o reconhecimento do *princípio responsabilidade*, como que a presença do pensamento jonasiano na Carta Constitucional de 1988, tal como o fez, por exemplo, o professor Oswaldo Giacoia Junior (cf. 2021, *Prefácio*, p. 13), ao vislumbrar a imanência do pensamento do pensador judeu-alemão, formulador de uma ética da responsabilidade, nos artigos 5º e 225 da CF/88, senão vejamos:

Entre a obra de Hans Jonas e a história recente do Brasil existem laços de profunda afinidade eletiva, aquela pela qual substâncias diferentes se procuram e se unem numa confluência impressentida de tipo especial. A esse respeito, é pertinente observar que O Princípio Responsabilidade, publicado em 1979, é seguido no Brasil, logo depois, pela promulgação em 1988 da assim chamada Constituição Cidadã, que pôs fim a quase um quarto de século de ditadura militar. A Constituição da República Federativa do Brasil procura equilibrar dois princípios: a afirmação enfática do princípio da dignidade da pessoa humana e a exigência de um relacionamento não predatório com a natureza, ou seja, uma cuidadosa preservação sob a nossa guarda e responsabilidade, na extraordinária riqueza da biodiversidade que caracteriza a fauna, a flora e geografia do Brasil.

Todavia, sem embargo do esforço desenvolvido por inúmeros juristas pátrios para a construção do Direito Ambiental Brasileiro, nota-se, à toda evidência, a necessidade de se aprofundar sobre os fundamentos da pretensão de proteção e defesa do meio ambiente, inclusive da ampliação desse conceito, é dizer, da compreensão do sentido dos princípios, institutos e categorias articulados por esse novo ramo jurídico, posto que, para tanto, são insuficientes tanto a produção jurídica como o conjunto dos instrumentos legais que vem de ser produzidos. Aqui, pois, do ponto de vista do aluno-dissertante, o jurídico pedia socorro à “velha senhora” (como

continua, e continuará, a pedir auxílio), aos seus insubstituíveis questionamentos e respostas, próprios da Filosofia, em especial da Filosofia Prática, uma vez que somente esta estaria apta, como de fato está, para fornecer o adjutório sem o qual o Direito se limitaria a uma mera técnica normativa, uma normatização sobre fatos exteriores.

Estava, pois, evidenciada a primeira motivação que levou ao tema dissertativo: a insuficiência do Direito Ambiental para emprestar sentido à responsabilidade em face do objeto do seu cuidado.

De outra parte, do ponto de vista filosófico, a busca pelos fundamentos legitimadores da promoção e defesa do meio ambiente, do seu sentido ético, do valor moral do bem “meio ambiente”, poder-se-ia dizer do *dever ser* do agir frente a esse *bonum*, não se amoldavam – e de fato não se amoldam! – às éticas tradicionais e seus congêneres contemporâneos, na medida em que estas se circunscrevem à dimensão racional do sujeito e, quando muito, dizem respeito ao homem perante os seus iguais, reciprocamente e em vista de valores transcendentais; no limite, valores utilitaristas.

Decerto, aqui é bastante ouvirmos o alerta, o brado, jonasiano, preparatório para formulação do princípio responsabilidade:

Nenhuma ética tradicional nos intrui, portanto, sobre as normas do ‘bem’ e do ‘mal’ às quais se devem submeter as modalidades inteiramente novas do poder e de suas criações possíveis. 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).

Fez-se, então, claro e evidente ao aluno-dissertante que a busca pelo *ethos* - pela ética, pois é desta que se trata! - haveria de se situar, efetivamente, no campo da experiência.

Portanto, como posteriormente se constatou na análise jonasiana sobre o ser vida e o dever ser, não era o caso de revogar, obviamente, mas inverter o imperativo kantiano, tão caro ao Direito, a fim de privilegiar, esclareça-se uma vez mais, não o dever em si, mas o dever em razão do poder que já se encontra em ação, tal como ressaltado ao longo do texto dissertativo: “Hoje deveríamos dizer: você deveria, porque você age, e você age, porque você pode, ou seja, seu poder exorbitante já está em ação”.

Eis as razões que, ao fim e ao cabo, motivaram, sugeriram e orientaram tanto a hipótese e como a resposta que estruturam o presente trabalho dissertativo, construído na perspectiva do reconhecimento, em chave hegeliana<sup>40</sup>, do Princípio Responsabilidade para o debate ético

---

<sup>40</sup> Tal como interpretada por Alex Honneth, 2009.

contemporâneo, cuja pauta é o enfrentamento do vazio gerado pela civilização tecnológica, condição de possibilidade de uma ética para o futuro.

## REFERÊNCIAS

- Agamben, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. Tradução de Vinícius de Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, Editora da Unichapecó, 2010.
- Alho, Clarice *et al.* **Ciência e ética:** os grandes desafios. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2019.
- Andrade, Carlos Drummond. **Sentimento do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- Andrade, Carlos Drummond. **Reunião.** Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1978.
- Borges, M. L.; Dall’Agnol, D; Dutra, D. V. **Ética.** Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- Bakhtin, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável.** 3. ed. Organizado por Augusto Ponzio e Grupo de Estudos dos Gêneros do Discurso – GEGE/UFSCar. Traduzidos por Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores, 2020.
- Chitolina, Claudinei Luiz. **Para ler e escrever textos filosóficos.** São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2015.
- Cortina, Adela; Martínez, Emílio. **Ética.** Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Paulus, 2005.
- Cortina, Adela. **Ética mínima.** Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- Dall’Agnol, Darlei. **Ética e linguagem** – uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein. Florianópolis: Editora da UFSC; São Leopoldo: Editora UNISINOS; 2005.
- Souza, Grégori de; Bugalski, Miguel; Vasconcelos, Thiago (orgs.). **Hans Jonas** – Desafios de uma filosofia para o futuro. Prefácio de Oswaldo Giacoí Junior e Posfácio de Jelson Olivera. Curitiba: Editora CRV, 2021.
- Droit, Roger-Pol. **Ética - uma primeira conversa.** Tradução de Anália Correia Rios. São Paulo: Wmp/martinsfontes, 2012.
- Falabretti, Ericson; Oliveira, Jelson (orgs.). **Fenomenologia da vida.** Caxias do Sul: Educ, 2019.
- Farias Júnior, João Batista. **Vida e liberdade** – pressupostos ontológicos da ética da responsabilidade de Hans Jonas. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.
- Forbes, Jorge; Reale Júnior, Miguel; Ferraz Júnior, Tércio Sampaio. **A invenção do futuro: um debate sobre a pós-modernidade e a hipermodernidade.** Barueri: Manole, 2005.
- Galimberti, V. **Psiche e teche:** o homem na idade da técnica. São Paulo: Paulus, 2006.
- Giacoia Júnior, Oswaldo. Hans Jonas: por que a técnica moderna é um objeto para a ética. **Revista Natureza Humana**, v. 1, n. 2, p. 407-420, 1999.
- Giacoia Júnior, Oswaldo. Prefácio. *In:* Souza, Grégori de; Bugalski, Miguel; Vasconcelos, Thiago (orgs.). **Hans Jonas** – desafios de uma filosofia para o futuro. Prefácio de Oswaldo Giacoí Junior e Posfácio de Jelson Olivera. Curitiba: Editora CRV, 2021.
- Grayling, A. C. **Uma História da Filosofia.** Tradução de Desidério Murcho. Braga: Edições 70, 2020.

- Habermas, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- Habermas, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- Heidegger, Martin. **Ser e tempo**. Tradução revisada de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2006.
- Heidegger, Martin. **Sobre o humanismo**. 2, ed. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- Honneth, Axel. **Luta por reconhecimento** – a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.
- Honneth, Axel. **Reificação. Um estudo de teoria do reconhecimento**. Edição ampliada com comentários de Judith Butler, Raymond Geuss e Jonathan Lear. Tradução e apresentação de Rúrion Melo. São Paulo: Editora UNESP, 2018.
- Husserl, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Introdução e tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- Infopédia. (2014). **Infopedia.pt**. Disponível em: Infopédia Enciclopédia e dicionário Porto Editora: <http://www.infopedia.pt/alemao-portugues/geistig>. Acesso 29.05.2023.
- Jonas, Hans. **O princípio vida** – fundamentos para uma biologia filosófica. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- Jonas, Hans. **Matéria, espírito e criação**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- Jonas, Hans. **Memórias**. Madrid: Losada, 2005.
- Jonas, Hans. **O princípio responsabilidade** – ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução do original alemão: Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto – Editora PUC Rio, 2006.
- Jonas, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do Grupo de Trabalho HANS JONAS, da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.
- Jonas, Lore. Proêmio. *In*: Jonas, Hans. **Memórias de Hans Jonas**. Losada: Madrid, 2005.
- Lipovetsky, Gilles e Charles, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.
- Lipovetsky, Gilles. **A era do vazio** – ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Tradução de Terezinha Monteiro Deutsch. São Paulo: Manole, 2005.
- Lipovetsky, Gilles. **A sociedade pós-moralista** – o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos. Tradução de Armando Braio Ara. São Paulo: Manole, 2005.
- Lipovetsky, Gilles. **Da leveza** – rumo a uma civilização sem peso. Baruei: Manole/Amarilys, 2016.
- Lipovetsky, Gilles. **O império do efêmero** - a moda e seu destino nas sociedades modernas. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.
- Liotard, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2011.
- Loparic, Zeljko. **Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zavar Editor, 2004. (Coleção Filosofia Passo a Passo, n. 32).

- Maia, Antônio Glaudenir Brasil. A dimensão ética do pensiero debole de Gianni Vattimo: da crítica da metafísica à ética pós-metafísica. **Problemata: R. Intern. Fil.** v. 8 n. 1, p. 37-52, 2017.
- Maffesoli, Michel. O retorno das emoções sociais. *In*: Schuler, F. ; Silva, J. M. da. (orgs.). **Metamorfoses da cultura contemporânea**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2006.
- Mèlinch, Joan-Carles. **El autor se confiesa** – Enero/Febrero, 2019, p. 37. Disponível em: [http://www.fragmenta.cat/filosof%C3%ADa-de-la-finitud-por-joan-carles-m%C3%A8lich\\_1080473.pdf](http://www.fragmenta.cat/filosof%C3%ADa-de-la-finitud-por-joan-carles-m%C3%A8lich_1080473.pdf)
- Moratalla, Tomás Domingo. **Hans Jonas, uma ética de la responsabilidade. Una introducción a su filosofía a través de sus textos**. GRIN, 2013.
- Oliveira, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- Oliveira, Jelson ; BORGES, Wilton. **Ensaio de ética socioambiental**. São Paulo: Paulus, 2008a.
- Oliveira, Jelson ; BOSGES, Wilton. **Ética de gaia: ensaios de ética socioambiental**. São Paulo: Paulus, 2008.
- Oliveira, Jelson. **Problemata: R. Intern. Fil.**, v. 04, n. 2, p. 13-38, 2013.
- Oliveira, Jelson ; POMIER, E. (orgs.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019.
- Oliveira, Jelson ; Frogneaux, Nathalie; Vasconcelos, Thiago. **Terra nenhuma - ecopornografia e responsabilidade**. Caxias do Sul: EDUCS, 2020.
- Oliveira, Jelson; Pomier, E. (orgs.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019.
- Oliveira, Manfredo Araújo de. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ed. Ática. 1995.
- Ortega Y Gasset, J. 1967. **Meditações do Quixote**. São Paulo, Editora Livro Ibero-Americano.
- Pecoraro, Rossano. **Niilismo e (pós) modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- Ribeiro, Djamila. **O que é o lugar de fala**. Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- Ricouer, Paul. Conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica. *In*: **O justo**. Tradução de Ivone G. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 33-61, n. 1.
- Rorty, Richard. **Uma ética laica**. Tradução de Mirella Traversin Martino. Revisão da tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Wmf/martinsfontes, 2010.
- Rouanet, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- Russ, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1999 (Coleção Filosofia em questão).
- Saidon, O. **Pensar é resistir**. Disponível em: <http://medium.com/n-1-edições/homenagem-a-osvaldo-saidon-pensar-é-resistir-3cb077823a73>.
- Santos, R. dos (org). Dossiê Hans Jonas. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 32, 2010.
- Santos, R.; Oliveira, J.; Zancanaro, L.; (orgs). **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo: Editora São Camilo, 2011.
- Sganzerla, Anor., **Natureza e responsabilidade: Hans Jonas e a biologização do ser moral**. São Carlos: UFSC, 2012. Tese (Doutorado em Filosofia).

Sganzerla, Anor *et al.* **Vida, técnica e responsabilidade**: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas. São Paulo: Paulus, 2015.

Schmidt, Alfred. **El concepto de naturaleza en Marx**. Madri: Siglo Veintiuno, 1976. p. 84. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/4924/4924>

Seligmann-Silva. **A sofisticada marcha da humanidade em direção ao precipício**. Jornal Folha de São Paulo. 17.02.2019, p. 4-5.

Sem, Amartia. *et al (org.)*. **Pensar a filosofia. Eduardo Wolf**. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2013. (Série Fronteiras do Pensamento).

Schuler, Fernando. Metamorfoses na modernidade *In*: Schuler, F., Silva, J. M. da. (orgs.). **Metamorfoses da cultura contemporânea**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2006.

Silva, Juremir Machado da. Apresentação. *In*: Lipovetsky, Gilles. **A era do vazio** – ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Tradução de Terezinha Mnteiro Deutsch. São Paulo: Manole, 2005.

Silva, Jurandir Machado da. **Apresentação**. *In*: Lipovetsky, Gilles. **A sociedade pós-moralista** – o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos. Tradução de Armando Braio. São Paulo: Manole, 2005.

SINGER, Peter. **Ética prática**. Tradução de Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Scopinho, Sávio Carlos Desan. **Filosofia e Sociedade Pós-Moderna. Crítica Filosófica de G. Vattimo ao Pensamento Moderno**. Coleção Filosofia 174, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

Teixeira, Evilázio Borges. **A fragilidade da razão** – pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

Vasconcelos, Thiago. **Terra Nenhuma. Ecopornografia e responsabilidade**. Com Jelson Oliveira e Hathalie Frogneux. Caxias de Sul-RS: EDUCS, 2020.

Vattimo, Gianni. **O fim da modernidade**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Viana, Wellistony C. **Hans Jonas e a filosofia da mente**. São Paulo: Paulus, 2016.

Volpi, Franco. **O niilismo**. Tradução de Aldo Vannuchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.