

HANS JONAS CONTRA O NIILISMO: A *RESPONSABILIDADE* COMO ENFRENTAMENTO DA *HOSTILIDADE* E DA *INDIFERENÇA*

Grégori de Souza¹

RESUMO: Pretende-se apresentar o pensamento de Hans Jonas sobre a relação entre os movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia e o Existencialismo Contemporâneo a partir do pressuposto de que ambos possuem o niilismo como fio condutor. Nessa separação entre ser humano e mundo, dois sentimentos surgem: no ser humano gnóstico, um sentimento de *hostilidade* com relação ao mundo; e no existencialista contemporâneo, um sentimento de *indiferença*. Jonas entende o ser humano como pertencente ao mundo, ao contrário do que ocorre no niilismo. Nesse sentido, apresentamos a *responsabilidade* jonasiana como proposta de enfrentamento dessa *hostilidade* e *indiferença*.

Palavras-chave: Hans Jonas; Niilismo; Hostilidade; Indiferença; Responsabilidade.

ABSTRACT: It is intended to present Hans Jonas' thinking about the relationship between the Gnostic movements of Late Antiquity and Contemporary Existentialism based on the assumption that both have nihilism as a guiding thread. In this separation between the human being and the world, two feelings arise: in the Gnostic human being, a feeling of hostility towards the world; and in the contemporary existentialist, a feeling of indifference. Jonas understands the human being as belonging to the world, contrary to what happens in nihilism. In this sense, we present the Jonasian responsibility as a proposal to face this hostility and indifference.

Keywords: Hans Jonas; Nihilism; Hostility; Indifference; Responsibility.

¹ Mestrando em Filosofia pela PUC-PR, possui bacharelado em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

1. INTRODUÇÃO

O ser humano, na modernidade, encontra-se face ao niilismo, caracterizado por Nietzsche de “o mais estranho de todos os hóspedes” (NIETZSCHE, 1999, p. 429), diante do qual há duas posições possíveis, a depender daquele que o observa, uma mais “positiva” (diante dele a vida será afirmada) e outra mais “negativa” (atitude marcada por uma fuga do mundo). A perda do total sentido, ou aniquilação, dos valores tradicionais que sustentaram a cultura até aqui, abre um imenso vazio que pode ser preenchido de muitas formas, sendo que uma delas tem sido precisamente a tecnologia. O período de duas grandes guerras, foi suficiente para mostrar a capacidade da técnica de reduzir a humanidade de uma nação inteira a simples substrato de uma produção tecnológica nefasta. A disforia proeminente do niilismo, conhecido em sua face mais cruel, principalmente, na segunda grande guerra, alcança os debates no âmbito acadêmico-filosófico hodiernos devido ao fato de que, desde então, a tecnologia tem alcançado poderes inéditos e, ao mesmo tempo, eles vieram acompanhados da crise dos valores, ou seja, da falta de orientação para o uso desse poder.

Desde sua tese doutoral, que deu origem posteriormente à obra “A Religião Gnóstica: a mensagem do Deus estranho e as origens do cristianismo” (*The Gnostic Religion: The message of the Alien God and the Beginning of Christianity*)² publicada em 1958, Hans Jonas (1903-1993) pôs em evidência uma grande similaridade entre os movimentos gnósticos e a filosofia existencialista contemporânea, cujo dirigente de tal pensamento é o niilismo, tema que podemos considerar como o fio condutor do seu pensamento filosófico, presente nas três fases de sua obra (os estudos sobre a gnose, os

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

estudos sobre a vida e a proposta de uma nova ética), como sugere sua esposa, Lore Jonas, no prefácio do livro *Memórias*.³

Para Jonas, o niilismo instalou-se na aurora de nossa cultura Ocidental, especificamente na Antiguidade tardia, e teve seu auge no existencialismo contemporâneo. Nesses dois momentos, duas características expressam-se fortemente: na antiguidade tardia - nos movimentos gnósticos propriamente ditos - um sentimento de *hostilidade* com relação ao mundo; e, no movimento existencialista contemporâneo, o sentimento de *indiferença* em relação a ele, fazendo com que o triunfo da razão tecnicista haja de tal modo que a natureza seja usada apenas como insumo para a produção tecnológica. Mas Jonas não busca apenas fazer uma leitura histórica ou literária sobre o niilismo, seus estudos são fortemente de cunho filosófico, tanto no que tange [1] à análise do problema do ponto de vista da herança heideggeriana oferecida pela analítica existencial; [2] quanto à perspectiva de uma nova ontologia a partir do fenômeno da vida; [3] chegando ao ponto de propor uma nova “ética para a civilização tecnológica”⁴ que preencha as lacunas deixadas pela insuficiência das éticas tradicionais e enfrente os malgrados do niilismo contemporâneo.

Dessa perspectiva, segundo as palavras do próprio autor, seu trabalho se dá no âmbito estritamente filosófico:

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

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

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

de grande penetração que, por sua vez, só uma posição radical poderia oferecer – ajudando-nos também em nossa compreensão do conhecimento humano. (RG, p. 23).

Dessa forma, surge-nos o questionamento: de que forma o *Princípio Responsabilidade* de Hans Jonas se apresenta como uma tentativa de enfrentamento da *hostilidade* proveniente do movimento niilista gnóstico e da *indiferença* originada no movimento existencialista contemporâneo em relação à natureza?

Ensejamos analisar como a proposta jonasiana do *Princípio Responsabilidade* constitui-se como um enfrentamento do niilismo gnóstico e do niilismo existencialista contemporâneo na perspectiva ética. Para tal intento, nos concentraremos, num primeiro momento, em compreender os movimentos gnósticos a respeito da *hostilidade* em relação ao mundo no pensamento jonasiano. Em seguida, apresentaremos a conclusão de Jonas a respeito da *indiferença* do movimento existencialista em relação à natureza; e, por fim, examinaremos o *Princípio Responsabilidade* a fim de verificar sua eficácia no enfrentamento do niilismo.

2. Gnosticismo, Niilismo e Hostilidade

2.1. A Religião Gnóstica

Hans Jonas tem pelo termo *gnosticismo* um “título coletivo para a multidão de doutrinas sectárias que tiveram sua aparição dentro e em torno do cristianismo durante os primeiros e críticos séculos de sua existência” (RG⁵, p. 66). Com isso podemos começar a entender o que o autor compreende por *gnosticismo*. O termo tem origem grega na palavra *gnósis*, que designa “conhecimento”⁶. Em linhas gerais, trata-se, então, de movimentos em que a salvação tinha por critério o conhecimento e a “pretensão de que esse conhecimento se encontra na doutrina” (RG, p. 66) alcançada apenas pelos autoproclamados “conhecedores”, isto é, os iniciados. A partir daí a extensão do termo se dá dependendo da posição em que este será tratado: os Padres Apostólicos, ou os

⁵ No presente artigo usaremos as seguintes siglas para a citação das obras de Hans Jonas: EF (*Ensaio Filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico*); M (*Memórias*); RG (*A Religião Gnóstica: A mensagem do Deus estranho e os começos do cristianismo*); GST (*Gnosi e spirit tardoantico*); PV (*O Princípio Vida*); PL (*O Fenômeno da Vida*); e, PR (*O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*). As abreviaturas são seguidas do número da página conforme a obra que se encontra nas referências.

⁶ Do grego Γνωστικισμός (*gnostikismós*); de Γνώση (*gnósi*): ‘conhecimento’.

primeiros Padres da Igreja, consideravam, por exemplo, o gnosticismo como uma heresia cristã e reduziram o movimento àqueles que surgiram no solo do cristianismo; por outro lado, a visão moderna entende que o gnosticismo tem duas origens, a saber: um gnosticismo *judeu pré-cristão* e outro *pagão helenístico*.

Segundo Jonas, ainda é muito complexo de se entender a origem do gnosticismo. Embora os Padres da Igreja, ou mesmo Plotino, a tenham colocado em solo cristão e tenham reconhecido as influências de Platão na fundamentação das teses gnósticas, Jonas, assim como muitos analistas modernos entendem a origem do gnosticismo como um produto de sincretismo, uma mistura helênica, babilônica, egípcia ou iraniana, além dos elementos judeus e cristãos. Além dessas, outra importante linha interpretativa liga a origem do gnosticismo aos começos da *Cabala*⁷, ou seja, ao judaísmo heterodoxo e ocultista.

Ainda que a salvação se dê pelo conhecimento, esse conhecimento praticado pelos movimentos gnósticos não se trata de uma questão racional, psicológica ou subjetiva, é um conhecimento “secreto, revelado e salvífico” (EF, p. 408). Dessa forma, o conhecimento no contexto gnóstico “teve um significado marcadamente religioso ou sobrenatural e faz referência a objetos aos quais em nossos dias chamaríamos, mais do que objetos da razão, objetos de fé” (RG, p. 68). Isso significa que é um conhecimento “de mistérios, que ele não se dá de maneira natural” (EF, p. 408), ou seja, se trata de um conhecimento *de Deus* como uma instância puramente transcendente, extramundana, e, por isso, incognoscível, dando a esse tipo de conhecimento uma característica sobrenatural. Destarte, seu objeto é “tudo o que pertence ao reino divino do ser, quer dizer, a ordem e a história dos mundos superiores, e o que deriva dele: a salvação do homem” (RG, p. 68). Em vista disso, o conhecimento não tem validade racional, mas é puramente mental, em que a verdade não é nada mais do que pura recepção da experiência da revelação, um tipo de *elã interior*. O conhecimento, então, não é uma “informação teórica sobre certas coisas”, mas “como modificação da condição humana, se encarrega também de criar os meios que culminam nesta salvação” (RG, p. 69). Daí o caráter pragmático desse tipo de conhecimento: o gnóstico compartilha da própria existência

⁷ Antigas formas de misticismo judaico de uma sabedoria que investiga a origem do *oculto*, a natureza divina.

divina no momento em que, alcançado seu objeto último que é Deus, tem sua alma transformada fazendo de si mesmo um “conhecedor”, a posse do conhecimento do mistério “altera decisivamente a condição do conhecedor” (EF, p. 408). Logo, não se refere a um caminho para a salvação, mas “a forma mesmo na qual se possui a meta da salvação – quer dizer, a perfeição última” (RG, p. 69). Conhecer, nesse sentido, é uma via de mão dupla, ao mesmo tempo ser conhecido e dar-se a conhecer, além de ser um conhecimento transformador, em que o ato de conhecer transforma a alma ou o espírito por uma união com a realidade última que é a divindade. Há nesse conhecimento, portanto, um conceito prático e salvador que tira o ser humano da sua condição de ignorância (associada à metáfora da escuridão, em contraste com a luz).

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

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

2.2. NILISMO GNÓSTICO E HOSTILIDADE

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

Para a interpretação da história cultural do Ocidente, Jonas utiliza o niilismo como um conceito-chave de grande importância, isso o levou a reconhecer que seus primórdios

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

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

Jonas sintetiza o “espírito gnóstico” (RG, p. 23) e o descreve a partir de sua teologia, sua cosmologia, sua antropologia, sua escatologia e sua moral. Na ótica *teológica*, segundo Oliveira (2014, p. 31), Jonas acentua a característica principal do movimento gnóstico, o *dualismo racional* que está ligado à relação entre Deus e o mundo e, como consequência, a relação homem e mundo. Teologicamente falando, o gnosticismo apresenta Deus como “o Estranho”, “o Outro”, “o Desconhecido”, “o Sem Nome”, “o Oculto”, ou “o Pai Desconhecido” (RG, p. 84). O fato é que esse Deus é absolutamente ultramundano, detentor de uma natureza diferente daquela a qual o universo material pertence, o qual nem sequer teria criado, muito menos governado, “e do qual é sua total antítese” (RG, p. 76), visto que, como reino da obscuridade, o cosmos está em contraste com o reino da luz divina. Em linhas gerais, para os gnósticos, o mundo é uma “obra de poderes inferiores” (RG, p. 77) que o continuariam governando. Além disso, aqueles poderes inferiores que desconhecem o verdadeiro Deus, se tornam o

próprio obstáculo para o seu conhecimento. Deus, em sua transcendência, estaria oculto nas criaturas e “não pode ser conhecido por meio de termos negativos” (RG, p. 77) ligados ao mundo e à matéria. Destarte, é somente pela revelação que o conhecimento, como gnose, acontece.

A *cosmologia* é marcada por um dualismo anticósmico: entre “o ser humano e mundo, mas, paralelamente a esse, também o dualismo entre mundo e Deus” (VASCONCELOS, 2017, p.198). Trata-se mesmo de um cosmos inimigo do homem, *hostil*, e não somente *indiferente* a ele. Segundo Jonas, trata-se de “um dualismo não de grandezas complementares, mas sim de grandezas contrárias” (PV, p. 239) e não de complementários ou de opostos como em Platão, por exemplo. Para os gnósticos, conforme Frogneux (2019, p. 113), a queda “não é um efeito do homem, mas da divindade e constitui, assim, um pecado antecedente”. O universo é visto como criado e governado por “arcontes detentores de poderes inferiores” (OLIVEIRA, 2018, p. 134), e o mundo, uma “depravação do divino” (FROGNEUX, 2001, p. 62). Dessa forma, então, o universo não passaria de uma prisão em que a “Terra seria a cela mais profunda e o triste cenário no qual se desenvolve a vida humana” (OLIVEIRA, 2018, p. 134). Em torno e acima dessa cela, “as esferas cósmicas estariam dispostas circulando-a como uma casca concêntrica. Geralmente seriam sete esferas dos planetas rodeadas por uma oitava formada por estrelas fixas” (OLIVEIRA, 2018, p. 134). Tudo o que media o aqui e o além, segundo Jonas, “serve para separar o homem de Deus, não só em termos de distância espacial, mas também através de uma ativa força demoníaca” (RG, p. 77) e suas leis são as *heimarméne* (destino universal), “conceito trazido da Astrologia e que representa a justiça na natureza e, em seu aspecto psíquico, leva à escravidão do ser humano” (OLIVEIRA, 2018, p. 134). Essa ideia de um “além” absoluto “limita o mundo a um sistema fechado e circunscrito que, por sua vastidão e inclusão, resulta aterrador para aqueles que estão perdidos nele.” (RG, p. 86).

No âmbito *antropológico*, a visão tripartite do ser humano como carne, alma e espírito (*sarx, psuchè, pneuma*) é originada duplamente no plano mundano quanto no extramundano. Tudo aquilo que o ser humano natural sente, os apetites, as paixões, os desejos, são resultados das forças físicas que estão no corpo e na alma, ambos produtos dos poderes cósmicos. A soma dessas paixões e apetites formam a *psique*, ou seja, a alma

astral do ser humano. Com corpo e alma o ser humano “forma parte do mundo e está sujeito à *heimarméne* [destino]” (RG, p. 78) e encerrado na alma está o espírito (*pneuma* ou *crispa*), descrito como “uma porção da substância divina desde a qual ele caiu no mundo” (RG, p. 78). Bem como no âmbito cósmico, também no antropológico o ser humano está preso num microcosmo: “o pneuma está encerrado nos sete ‘vestidos da alma’” (RG, p. 78), que são derivados das sete esferas cósmicas. Para Jonas, “o corpo é um produto do ‘mundo’ e um instrumento de domínio de sua força” e disso deriva uma “doutrina antropológica de dois princípios baseada na dualidade corpo-alma, habitual em toda antropologia antiga” (GST, p. 247). O peculiar da gnose, no entanto, é o elemento psíquico do ser humano, a alma. A alma é também um “órgão de relação com o mundo”, “sendo na sua existência uma função da potência humana, exercita da sua parte no homem a função de ligação com o mundo” (GST, p. 247). Dito de outra maneira, é pela alma que o mundo exerce seu poder sobre o ser humano, fazendo dele um dos seus instrumentos. Presa ao mundo, a alma dá ao ser humano uma experiência fundamental de estranheza e de *hostilidade* diante dele. No estado não remido, “o pneuma assim imerso na alma e na carne não é consciente de si mesmo, e vive intumescido, dormido ou intoxicado pelo veneno do mundo” (RG, p. 78). Esse estado, consoante Oliveira (2018, p. 134), seria o da ignorância, contra o qual o conhecimento seria um despertar e uma forma de libertação.

Do ponto de vista da *escatologia* (ou *soteriologia*), a experiência de salvação é marcada radicalmente pelo dualismo. De um lado temos o Deus extramundano, estranho ao mundo; de outro o *pneumático* encerrado no meio do mundo. Enquanto o corpo e a alma são produtos de poderes cósmicos e, portanto, estão submetidos às leis deste mundo, o espírito, ou *pneuma*, “não é parte do mundo, não pertence à criação e ao domínio da natureza” (PV, p. 239), mas está preso nesse lugar *hostil*, nesse mundo estrangeiro, e é chamado a sair desse lugar para encontrar a sua verdadeira natureza. “A meta da luta gnóstica é a liberação do ‘homem interior’ das ataduras do mundo e seu regresso ao nativo reino da luz” (RG, p. 79). Para que isso aconteça o ser humano precisa conhecer o Deus transmundano e a si, isto é, conhecer-se a si mesmo, ao mundo que está inserido e à sua origem divina. Sendo que a essência do ser humano, enquanto preso a este mundo, é a ignorância plena, e que Deus é um Deus desconhecido, para além deste mundo, transcendente a ele, a única forma ou caminho para a salvação é a própria revelação.

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

No que concerne à *moralidade*, o conhecimento do caminho que os *pneumáticos* detêm passa a determinar o horizonte de ação. Como eles mesmos se chamam, os *pneumáticos*, “os possuidores da gnose, estão separados da grande massa dos homens” (RG, p. 80). O que, em linhas gerais, irá marcar a moralidade é uma profunda “*hostilidade* em relação ao mundo e um desprezo de todos os laços humanos” (RG, p. 80). Nesse sentido, ao passo que a ação seria marcada pelo ascetismo é ao mesmo tempo marcada pela libertinagem. Busca-se, por um lado, a eliminação de toda a contaminação desse *mundo hostil* através da máxima redução de contato com ele; e, por outro lado, “ter posse da gnose conduz ao privilégio da liberdade absoluta que legitimaria a libertinagem” (OLIVEIRA, 2018, p. 135). Assim, o *pneumático* estaria “livre do jugo da lei moral” (RG, p. 80) e tudo estaria permitido, porque seu *pneuma* estaria a “salvo em sua natureza” (RG, p. 80).

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

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

3. O EXISTENCIALISMO CONTEMPORÂNEO E A INDIFERENÇA

Em 1952 Jonas publica pela primeira vez uma das sete versões do seu texto *Gnosticism, existencialismo and nihilism* no qual tenta apresentar uma leitura interpretativa que, segundo ele, derivou da própria apreensão do método heideggeriano. Para o autor, ao aplicar a analítica existencial para analisar um fenômeno histórico dado no passado, e ao retornar ao tempo presente, tal método acabou por revelar que a própria filosofia da qual ele nascera, ou seja, o existencialismo heideggeriano, traduzia os mesmos aportes teóricos e existenciais. Em outras palavras, Jonas viu, depois de estudar o gnosticismo com os instrumentos oferecidos pela filosofia de Heidegger, que essa mesma filosofia estava impregnada daquele niilismo que ela revelou nos movimentos gnósticos. O que Jonas pretendia era “ensaiar uma comparação experimental entre dois movimentos” (RG, p. 337), um de chave “conceitual, sofisticado e eminentemente ‘moderno’” e outro, “pertencente a um passado nebuloso, mitológico e incompleto” (RG, p. 337). A ideia seria lançar sobre ambos os movimentos uma “luz recíproca” (RG, p. 337).

Jonas acaba por analisar, inclusive, a linguagem utilizada por Heidegger e mostrar a sua semelhança com a linguagem dos textos gnósticos. Expressões como “ser-jogado” (*Geworfenheit*) e conceitos como o da queda e decadência (*Verfallenheit*), a angústia

(*Angst*), a insatisfação, o sentido de crise e de estranhamento (*Unheimlichkeit*) são aproximados do gnosticismo para expressar o espírito da época contemporânea.

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

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

Como dito, as características que Jonas identifica no gnosticismo antigo servem para que ele realize uma interpretação analógica das relações entre o niilismo gnóstico e o existencialista, ambos marcados pelo dualismo. Em seu texto *Gnosticism, existencialismo and nihilism*, Jonas esclarece que seu intento era “ensaiar uma comparação experimental entre dois movimentos” (RG, p. 337), ou seja, entre o niilismo gnóstico e o niilismo moderno, tendo como chave de leitura ou mesmo um método fornecido pelo existencialismo. Em uma anotação de 1952, que consta no Arquivo Hans Jonas, de Konstanz, o filósofo alemão esclarece a relação entre “gnosticismo” e “existencialismo” nos seguintes termos:

Eu gostaria agora de me desculpar por dar uma definição inicial do termo ‘niilismo moderno’, conforme o título dessa aula. O que é

necessário dizer está centrado na indicação de que eu vejo sua expressão filosófica eminente nas genuínas (*unadulterated*) formas do Existencialismo alemão e francês. Por genuína (*unadulterated*) eu entendo: não adulteradas por tentadas combinações com o Cristianismo ou pelo niilismo representado por qualquer fé religiosa. Em outras palavras: um existencialismo ateísta” (HJ 13-29-3⁸ *apud* OLIVEIRA, 2018, p. 192).

O que Jonas identifica aqui, no mesmo sentido de um “princípio gnóstico”, e que parece estar em jogo, é a noção de “eternidade”, a perda das referências que sustentaram a humanidade até aqui, ou seja, ao mesmo passo do “Deus está morto” de Nietzsche, observado por Heidegger, ele vê o “desaparecimento do mundo transcendente das ideias e dos ideais”. Nada mais é do que a “perda da presença genuína” em prol da “mera temporalidade, na qual o presente é apenas o momento de transição do passado para o futuro e nada mais” (HJ 13-29-4). O estar lançado à temporalidade e desprovido de quaisquer valores em si configuram, então, dois aspectos da atitude niilista.

Foi a “ótica [...] que havia adquirido na escola de Heidegger” (RG, p. 337) que permitiu com que Jonas enxergasse o gnosticismo com outros olhos e destacasse nele características que haviam passado por despercebido até o momento. Com a observação dos povos gnósticos, Jonas identifica um “niilismo antigo” (GST, p. 1084), que ajudou a compreender o “niilismo moderno” (GST, p. 1084) e vice-versa. Essa analítica se encaixou perfeitamente de tal forma que, segundo Jonas, pareciam ter sido feitas sob medida, como uma chave na fechadura: “Aproximei-me da porta concreta, provei a chave, e eis que a chave entrava na fechadura e a porta se abria totalmente. De modo que a chave havia demonstrado seu valor.” (RG, p. 338). Para realizar essa aproximação entre esses dois momentos espirituais do ser humano, é preciso, consoante Oliveira (2018 p. 193), que ambas se deixem cotejar pelas luzes interpretativas que nascem de uma e de outra fonte.

3.1. o princípio existencialista da indiferença

Preconizada no pensamento de Pascal como uma “solidão do homem no universo físico da cosmologia moderna” (RG, p. 339) é que a situação de crise da modernidade

⁸ Manuscritos cuja sigla refere-se aos documentos conservados no Arquivo Hans Jonas, em Konstanz, começando com a sigla do nome do autor, seguido do número da estante, número da pasta e número do documento.

tem seu início, foi aí que teria tomado forma a “situação espiritual do homem moderno” (RG, p. 339), o homem revoga, ainda, a sua importância ao reconhecer, segundo Heidegger, a sua insignificância frente à vastidão do universo, já que está lançado no mundo como *Dasein* e essa é a característica de sua existência. É o silêncio do Universo que aterroriza a condição humana, à plena *indiferença* desse em relação às aspirações humanas e que cria a extrema solidão do homem. Como um “caniço” que pode ser “esmagado a qualquer momento pelas forças de um universo cego e imenso, no qual sua existência não é senão um particular acidente cego” (RG, p. 339), o homem não se sente pertencente a essa imensidão do universo, não se sente soma de todas as coisas, mas se sente como radicalmente diferente e separado disso, esmagado pela natureza cega, mas como *res cogitans* o ser humano tem consciência dessa separação da natureza (*res extensa*). “É o condicionamento do espírito exclusivamente ao âmbito da *res cogitans*, de maneira que toda a natureza, toda a materialidade tem de ser entendida como *res extensa* e, conseqüentemente, ausente de uma teleologia.” (MENDES, 2018, p.33). O homem pensa o mundo e isto o torna distante da *res extensa* [natureza] apesar da mecanicidade de seu corpo, fazendo com que a natureza não partilhe mais de suas aspirações internas. É a mente que distancia radicalmente o ser humano da natureza, que o coloca em um patamar superior a esta e “assinala o abismo insondável que o separa do resto da existência” (RG, p. 339).

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

presente como uma crise entre o passado e o futuro, em que o projeto humano “vai do nada ao nada” (RG, p. 355).

Assim como o anúncio nietzschiano niilista moderno de que “Deus morreu”⁹, Jonas afirma que semelhante a isso pode-se notar no gnosticismo antigo, ora o “Deus do cosmos morreu” e já não oferece mais nenhum sentido à vida humana. “Surge o vazio.” (OLIVEIRA, 2018, p. 195). Como vimos, no gnosticismo o Deus desconhecido, completamente Outro, é plena Luz, em oposição a este mundo de trevas e escuridão, é senão uma força negadora e supressora do mundo. Ele, afirma Jonas, tem “mais de *nihil* do que de *ens* em seu conceito” (RG, p. 349), destacando que em sua outridade, o Deus gnóstico, representa também um princípio niilista. Em resumo, morre em ambos os casos a possibilidade de emissão de valores ou *nómos*, ou seja, “regras para a vida” (OLIVEIRA, 2018, p. 195) do ponto de vista da esfera divina. Outro, morto ou desconhecido, esse Deus está excluído da esfera das normas da vida: “nenhum *nómos* emana dele, nenhuma lei para a natureza e, assim, nenhuma lei para a atuação humana como parte da ordem natural.” (RG, p. 349). Essa aproximação feita por Jonas capta as consequências existenciais dessas duas formas de “relação” niilista do ser humano com Deus. Para Jonas, ainda, essa é a “mesma consequência que Sartre recolhe” quando afirma que, sem Deus, “o ser humano está atirado si mesmo, condenado à liberdade” (OLIVEIRA, 2018, p. 196), não sendo ele “senão o seu próprio projeto” e então “tudo lhe é permitido” (RG, p. 349).

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

⁹ Vale notar que Jonas segue as pistas de Heidegger ao analisar o pensamento de Nietzsche, dessa forma dizer que “Deus morreu” é o mesmo que anunciar o fim do mundo suprassensível em geral, o que vale dizer que o que se perde, então, é a capacidade efetiva de se criar valores.

chamar de princípio *indiferença*, que será identificada por Jonas na relação do existencialismo com a natureza.

4. O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE COMO ENFRENTAMENTO DA HOS^TILIDADE E DA INDIFERENÇA

4.1. ENFRENTAMENTO DO NIILISMO

Bem como Nietzsche, Jonas recusa a ideia de utopia e a carga dos idealismos que ela projeta, em relação à presente situação existencial do ser humano. Tanto para um quanto para outro, a *vida que é* não pode ser negada em função da projeção de algo que ainda *não é*, embora sirva para uma avaliação do presente. A utopia constrói essa avaliação em termos negativos – e, portanto, niilistas: a vida de agora é uma previsão (imperfeita, incompleta, atrofiada) da vida nova que há de vir pelas mãos da tecnologia. Contrário a Nietzsche, no entanto, e por lidar com questões que lhe são particulares, Jonas cria outro patamar de reflexão, propondo-se ir além da crítica ao formular uma hipótese de enfrentamento do niilismo, por meio de uma reflexão ontológica que inclua uma nova antropologia e resulte em uma nova ética.

A perspectiva jonasiana de enfrentamento do niilismo aborda essa tendência, conforme Zafrani (2014, p. 359), como uma outra maneira de tratar a questão do mal, em que o “niilismo contemporâneo encarna uma manifestação particular desse problema”, interpretado por Jonas como a tendência irresponsável da técnica que, diante da fragilidade da vida, expressa sua despreocupação com a possibilidade de sua extinção. O mal “supremo e abissal” não reside mais em um modo de vida considerado “errado”, mas em um “risco à própria vida enquanto tal” e ele é um “fruto maduro do niilismo”, ao passo que este teria removido da vida um “sentido, um valor e uma finalidade.” (OLIVEIRA, 2018, p. 395). Para Jonas, o enfrentamento desse mal deve ter em vista a garantia das condições de vida no futuro e esse é o novo desafio da ética; dito de outra maneira, apresentar uma alternativa ao niilismo capaz de evitar o mal supremo que é a erradicação da espécie humana e da vida em geral. Na perspectiva ética, isso significa que o intento de Jonas é reconstruir a possibilidade do bem, a partir da restituição das condições para a permanência da vida no Planeta. Conquanto, ressignificar o rumo da história visa a tentativa de evitar o mal e refundar o bem, e é esse o objetivo mesmo de Jonas, de toda

sua ética e seu pensamento. E isso tudo depende de uma nova relação entre o homem e o mundo, que não seja mais nem de hostilidade, nem de indiferença, mas, agora, de responsabilidade.

Quando Jonas pensa o niilismo como a marca principal da história ocidental, sua proposta se apresenta tanto como um diagnóstico quanto uma tentativa de formulação de uma alternativa de *enfrentamento*, para além de uma *superação*, já que, ao nosso ver, Jonas não pensa uma *superação* do niilismo aos moldes da filosofia nietzschiana, em que superar é levar adiante e radicalizar a situação em vista da suplantação de suas premissas negativas. A proposta jonasiana se funda em algo mais “sólido” (já que é formulada a partir de noções metafísicas de ser, bem, valor, etc.), se assim podemos caracterizar, para enfrentar o niilismo no âmbito ontológico e ético, dada a urgência trazida pela questão ambiental. Se em Nietzsche a *superação* é sinônimo de *ultrapassamento*, sem necessariamente uma refundação metafísica, em Jonas o *enfrentamento* acontece por uma “*supressão* do fenômeno”, a partir de uma “má-interpretação e de uma irresponsabilidade em relação à vida, tornada um mero objeto do afã tecnológico” (OLIVEIRA, 2018, p. 396).

Para tanto, foi preciso reavaliar o próprio conceito de natureza, por meio do conceito de vida (projeto desenvolvido no livro *The phenomenon of life*, de 1966), reinterpretando-a para além do dualismo e dos dois monismos particulares, em favor de um novo monismo, de tipo integral que visa, principalmente, uma recuperação da teleologia no âmbito da natureza. Tal *enfrentamento* parte (ao contrário do que ocorreria no gnosticismo e no existencialismo, bem como na modernidade que, de alguma forma, reconheceram o ser humano como um ser estranho e desconectado do reino dos seres vivos) do reconhecimento da humanidade, como sendo parte integrante da comunidade biológica que, sendo boa porque existe, ou seja, tendo um valor porque vive, então é algo que deve ser preservado. Para entendermos isso, encontramos a chave no conceito de *liberdade*, já presente no “metabolismo dos vegetais primitivos até a mais complexa atividade da mente humana”, fazendo que “o espírito (*mind*) seja alargado para todo o âmbito da vida” (OLIVEIRA, 2018, p. 396). Dessa forma, então, não compreenderíamos mais o *Bem* como algo relativo, mas, na perspectiva do sujeito humano, teria uma objetividade natural, visto que poderia ser identificado na autoafirmação constante da

vida em relação a si mesma. Jonas entende a vida como um *bem em si mesmo*, dado que o *ser* é melhor que o *não ser*. E, como tudo o que é bom, deve ter a vida preservada. A vida evoca, ao dizer sim a si mesma, um fim – que é a sua própria preservação – e um valor e, conseqüentemente, uma obrigação moral de cuidado por parte do ser humano, já que este é o ser no qual o espírito (*mind*) se encontra na forma mais evoluída, o que lhe confere a capacidade de ser responsável pelos demais. É essa capacidade de exercer a liberdade – como princípio vital – e de se responsabilizar que caracteriza os dois princípios fulcrais da *ideia* de humanidade, que se encontra sob o risco iminente dos poderes da técnica moderna.

4.2. O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

Hans Jonas apresenta uma “diferença antropológica” que não só insere o homem no âmbito ontológico da vida, mas que, ao mesmo tempo, faz com que tal antropologia conceitualmente reconsiderada possa agora formular novos parâmetros para a reflexão e a ação humana.

[...]pois, a natureza nova do nosso agir exige uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, proporcional à amplitude do nosso poder, ela então também exige, em nome daquela responsabilidade, uma nova espécie de humildade – uma humildade não como a do passado, em decorrência da pequenez, mas em decorrência da excessiva grandeza do nosso poder, pois há um excesso do nosso poder de fazer sobre o nosso poder de prever e sobre o nosso poder de conceder valor e julgar. (PR, p. 63-64).

O ponto a que Hans Jonas pretende chegar é de encontrar um fundamento pelo qual se possa instaurar um princípio capaz de dar conta da estrutura dessa nova ética, um fundamento, portanto, que tenha de partir dessa “humildade” e dessa nova posição do homem. Se a crítica à ética tradicional já havia indicado o problema das relações imediatas que o homem travava consigo e com os seus “iguais”, então a formulação de uma nova ética tem de pressupor essa crítica para não incorrer no mesmo erro.

Em outras palavras, Hans Jonas indica, com sua reflexão, que a ética que agora passa a ser esboçada é tanto uma ética do futuro quanto é uma ética que deve encontrar o

fundamento para o seu princípio em uma negatividade, em um mal que se quer evitar e contra o qual é preciso direcionar as ações.

Uma ética do futuro, por sua vez, teria parte de seu fundamento precisamente nessa “antecipação”, um fundamento que serviria, por um lado, ao chamado teórico de estabelecimento de bases para uma moral e, por outro lado, ao chamado prático-político de estabelecimento de ações concretas. Hans Jonas admite que esta ética operária em um campo do devir e não no campo de uma sólida e estável permanência – como queriam as éticas pretensamente universalistas das máximas morais precedentes.

Contudo, isso seria decorrência justamente do fato de que a ética do futuro teria de lidar com um âmbito hipotético, uma contínua análise e observação – portanto, do devir.¹⁰ – que viesse a apresentar a cada vez uma posição restritiva e cautelosa sobre os avanços que a técnica e a ciência poderiam ou não apresentar. Esta é a razão de Hans Jonas afirmar que “há de se formar uma ciência da previsão hipotética, uma ‘futurologia comparativa’” (PR, p. 70). A questão presente nessa “futurologia” indicada por Hans Jonas não deixa de remeter sempre a uma reflexão sobre a posição do homem¹¹. Tal futurologia “precisa se fundir com um conhecimento sobre o homem – pelo menos sobre isto que ele pode estar a caminho de fazer desde o início” (EF, p. 30). Aqui, novamente, é importante frisar que, como ocorrera com relação à análise do fenômeno da vida, não há como se estabelecer um exame sobre a ética do futuro sem considerar a posição do homem. Mais do que isso, qualquer empreendimento realizado neste campo terá de partir

¹⁰ É importante observar que essa ética que considera sempre o *devir* e não a estagnação de valores universais e previamente concebidos se aproxima mais do próprio fenômeno da vida e da ontologia apresentada por Hans Jonas. Uma vez que também a vida está constantemente em devir e é essa dinâmica “dialética” o que caracteriza a sua continuidade, também há que se compreender que a ética não pode ser fixada em um instrumental conceitual que se pretenda estanque e que não condiga com a própria dinâmica da vida.

¹¹ Não se trata, como bem demonstra Jelson Oliveira, apenas de propor uma indagação e uma análise sobre a ética do futuro, mas trata-se, para além disso, de considerar como a questão sobre o “futuro” tem de estar vinculada à ética pelo questionamento sobre a condição e situação do homem. Nas palavras do comentador: “O poder da tecnologia de engendrar o nosso porvir, seja do ponto de vista antropológico (através da reconfiguração do homem por parte da chamada convergência tecnológica; algo que é entendido como uma superação do humano em direção ao pós-humano e às suas versões transumanas, como vimos) seja do ponto de vista evolutivo-cosmológico (que inclui a reforma geral da vida e do ambiente) traz o problema do *futuro* para o centro da reflexão filosófica. Isso significa que retomamos agora, com especial ênfase, a pergunta sobre *por que deve existir um futuro* e sobre *quem* ou *o que* tem o direito de habitá-lo. Dessas perguntas de cunho, digamos, prático, devem ser retomadas algumas das questões teóricas mais tradicionais da ética, entre as quais aquelas que dizem respeito ao *fim* ou *valor* dos seres que pretensamente devem ser preservados no futuro” (OLIVEIRA, 2018, p. 413).

do estabelecimento de uma relação entre os fundamentos conceituais que permitem a proposição de uma ética do futuro e a percepção do próprio ser humano de que aqueles fundamentos são efetivamente capazes de fornecer uma resposta para os problemas enfrentados.

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

Esse apelo, segundo o autor, é a própria ameaça oferecida pela técnica, porém não uma ameaça em um sentido abstrato ou geral, mas uma ameaça muito específica e que se apresenta como o ponto de entrada de uma formulação conceitual. Em outras palavras, é preciso, sobretudo quando se trata de uma formulação ética, de um argumento que estabeleça bases iniciais convincentes e sólidas. Assim, a ameaça descrita por Jonas, no fundamento heurístico da ética do futuro, é aquela direcionada para a possibilidade de aniquilação do homem não apenas do ponto de vista formal (a ideia de homem), mas sobretudo substancial (o seu desaparecimento como espécie). Desta forma, do ponto de vista da heurística do temor¹², o filósofo alerta que “precisamos da ameaça à imagem humana – e de tipos de ameaça bem determinados – para, com o pavor gerado, afirmarmos uma imagem humana autêntica” (PR, p. 70). Imaginar o perigo¹³ é construir as

¹² Em nossa visão, Jonas não propõe um medo da tecnologia, mas utiliza-se do temor como “metodologia negativa” (COMÍN, 2005, p. 29) que parte do conhecimento do *malum* para saber sobre o *bonum* e gerar com isso os princípios que obrigam à sua preservação. O temor não deve se tornar, porém, excessivo ao ponto de bloquear totalmente o agir, mas compreendido como um procedimento que mobiliza o sentimento capaz de estimular a coragem na responsabilidade diante do próprio objeto. Trata-se, portanto de utilizar-se do temor na medida justa, sem bloquear o agir, mas ao contrário, com uma espécie de antídoto contra utopia tecnológica que coloca em risco a continuidade da autêntica vida. Nas palavras de MORATALLA, consiste numa espécie de “jogo mental mediante o qual podemos prever as consequências negativas das ações no presente. É um jogo da imaginação que nos informa o que pode acontecer” (2001, p. 52), sendo seus elementos constitutivos a *imaginação* e a *previsão* de que no futuro as consequências malélicas de nossa ação possam comprometer sua continuidade e autenticidade. Portanto, a alcunha de tecnofóbico não nos parece adequada para o filósofo da vida, que propõe o temor como forma de aprendizado, de modo a fazer da projeção da possibilidade da previsão negativa uma condição para alterar a atitude do ser humano frente à vida.

¹³ Numa passagem da obra memórias, Hans Jonas ao referir-se à sua mãe, afirma que a mesma possuía certa particularidade, isto é, sentia-se mais atraída mais pela miséria do mundo do que pela sua beleza e inclinava sua opinião de que era melhor sofrer do que desfrutar. Constata Jonas que não deixa de ser uma boa questão. Pergunta-se: O que pesaria mais, se um dia fizéssemos o cálculo, a desgraça ou a felicidade? Nesse caso, afirma Jonas, estou seguro de que a mãe tinha razão ao inclinar-se para a primeira situação (M, p. 47). Por

possibilidades de proteção, isto é, o agir responsável perante os dilemas éticos contemporâneos.

A heurística do temor, tal como Hans Jonas a define, é o fundamento para se pensar, então, em um princípio que seja capaz de demonstrar como é possível a formulação de uma ética do futuro que dê conta de apresentar uma contraposição ao perigo do agir técnico moderno.

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

O princípio para a ética do futuro, que é fundamentado pela heurística do temor, é aquele da responsabilidade, um “novo imperativo categórico” que substitui o dito kantiano do “age de tal maneira que o princípio de tua ação se transforme numa lei universal” por algo muito mais próximo e condizente com a sua prévia análise do fenômeno da vida – e, por decorrência, da imagem humana –, isto é, o “age de tal forma que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica”. É preciso notar, aqui, que embora se trate de uma ação que vise manter a existência da vida humana, isto não deve implicar em um retorno ao antropocentrismo, mas deve ser o reenvio da condição humana para um âmbito ético que necessariamente tem de levar em consideração a responsabilidade de suas ações diante da natureza. Isso implica na missão de agir para que a humanidade futura possa enfrentar o dever ontológico da responsabilidade e, portanto, seja capaz de responsabilidade. A tarefa de responsabilidade nasce desse cenário e se apresenta, em primeiro lugar, como um dever

esta razão, para Jonas a antecipação do mal, sob a forma de perda ou desaparecimento de um valor, permite evidenciá-lo e evitar que ele aconteça.

com relação ao existir, ao estar lá da humanidade futura. O dever da humanidade presente com relação à humanidade futura se configura, (PR, p. 92) não em relação ao “direito dos homens futuros”, mas sim ao “dever de ser uma humanidade verdadeira”, condição ameaçada pela nossa tecnologia utópica. “Esse é então o primeiro dever para com o modo de ser dos descendentes, que só pode ser deduzido do dever de fazê-los existir” (PR, p. 94).

Vale ressaltar, que o princípio responsabilidade não tem o homem, exclusiva e isoladamente como o objeto de seu fundamento ético, mas, ao contrário, inclui ao ser humano dentro de uma perspectiva ética mais ampla que vislumbra a natureza e a vida como esse objeto central. Jonas é muito claro ao afirmar que: “o futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica, que se tornou ‘todo-poderosa’ no que tange ao seu potencial de destruição. Esse futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*” (PR, p. 229).

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

O princípio responsabilidade, portanto, não possui um caráter excludente, seja do homem, seja da natureza, o filósofo da vida, é enfático ao afirmar que “é impossível separar esses dois planos sem desfigurar a imagem do homem”, dessa forma, havendo uma “natureza extra-humana empobrecida, significa também uma vida humana empobrecida”.

Sendo assim, “os interesses humanos coincidem com o resto da vida, que é sua pátria terrestre no sentido mais sublime da expressão, podemos tratar as duas obrigações sob o conceito-chave de dever para com o homem, sem incorrer em um reducionismo antropocêntrico” (PR, p. 229). É o que Jonas classifica na introdução do capítulo V do

PR como “solidariedade de interesses com o mundo”, uma perspectiva em oposição ao reducionismo antropocêntrico, que nos destaca e nos diferencia de toda a natureza restante, isso, afirma o autor, significa “desumanizar o homem”. Em uma verdadeira perspectiva humana, “a natureza conserva a sua dignidade, que se contrapõe ao arbítrio do nosso poder. Na medida em que ela nos gerou, devemos fidelidade à totalidade de sua criação” (PR, p. 229).

Nessa perspectiva, o princípio responsabilidade exclui a possibilidade de a humanidade adotar uma postura utilitarista e *indiferente* com relação à natureza e estabelece-se como um guia para as ações humanas tendo vista a inserção do homem no âmbito da vida, o que se apresenta como uma base ética completamente nova, sobretudo quando comparada com as estruturas da ética tradicional.

O destaque que se tem dado ao princípio responsabilidade e à proposta de uma ética do futuro jonasiana situa-se, em geral, no âmbito da natureza. É fato que Hans Jonas desenvolveu todo seu “projeto ético” com o intuito de fornecer o substrato conceitual para pensar uma resistência frente ao poder da técnica e para salvaguardar a natureza – e com isso o fenômeno da vida – de uma desenfreada ação de dominação. Essa dimensão ética da natureza, contudo, não só depende de uma reflexão sobre a posição do homem como, ainda, parece demandar mais esclarecimentos com relação ao que pode ou não a técnica operar não apenas na modificação da natureza, mas na modificação do próprio homem.

Coerentemente com a intenção de fundar a ética sobre a ontologia, a responsabilidade jonasiana se exprime, portanto, nos termos de um serviço e um cuidado com relação a essa vulnerabilidade do próprio objeto.

O objeto da responsabilidade é algo perecível como tal. Contudo, apesar dessa comunhão entre mim e ele, é um “outro” que tem menos chances de comigo partilhar alguma coisa, quando comparado a todos os outros objetos transcendentais da ética clássica: um outro, não como algo incomparavelmente melhor, mas como nada mais do que ele mesmo em seu próprio direito e sem que essa alteridade possa ser superada por uma aproximação minha em sua direção, ou vice-versa. Exatamente essa alteridade se apossa da minha responsabilidade, e não pretende aqui nenhuma apropriação (PR, p. 352).

E em outras palavras a alteridade do objeto evidencia que ele está dotado de dignidade própria. Esse dote, exerce enquanto tal, uma obrigatoriedade sobre o ser

humano, antes de mais nada pelo fato de que este último compartilha as mesmas qualidades daquele objeto. Portanto, através da peculiar liberdade e capacidade reflexiva humana, se é capaz de reconhecer tal dignidade como valor e de agir responsavelmente. É nesse duplo sentido, portanto que Jonas termina o princípio responsabilidade com apelo para se preservar a integridade da essência do ser humano, visto e considerado que alguma coisa de sagrado e de inviolável em qualquer circunstância, que não deveria ser afetado em nenhuma hipótese nos protegeria de “desonrar o presente em nome do futuro, de querer comprar esse último ao preço do primeiro” (PR, p. 353).

Agora, está claro aos leitores de meu livro que meu esforço era, por exemplo, estabelecer um certo fundamento metafísico para um novo imperativo: age de modo que as consequências da sua ação sejam compatíveis com uma existência humana digna [Menschenwürdigen Dasein] no futuro, quer dizer, ao direito da humanidade de continuar a viver por tempo indefinido. Com esse imperativo, tentei oferecer um fundamento da responsabilidade a longo prazo – uma responsabilidade pelas condições futuras do homem em toda a terra, a biosfera – que fosse independente ao mesmo tempo de condições religiosas e estéticas. (JONAS 2018, p.25).

O imperativo jonasiano dessa passagem, retirada do ensaio “Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen” de 1984, permite captar o que realmente está em jogo: o direito da humanidade de continuar a viver de maneira digna e por tempo indefinido. Um imperativo categórico ontológico que supera os limites que restringiam a reflexão clássica do aqui e agora e reivindica a dignidade da condição humana no futuro. Portanto, proteger e guardar intacto a integridade futura da “imagem e semelhança” contra os perigos do tempo e contra a própria ação dos homens é tarefa de cada minuto, mais do que isso, “trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro da humanidade” (PR, p. 353).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É fato que Hans Jonas nunca abandonou suas reflexões sobre o espírito gnóstico da Antiguidade Tardia e seu caráter niilista. Ao contrário, ao voltar-se para a ontologia da vida e ao projeto de uma ética contemporânea fundamentada nela, Jonas toma o princípio gnóstico niilista – marcado, como vimos, por uma forte *hostilidade* com relação à natureza, dito de outra maneira, uma tendência à negação da relação do ser humano com

o mundo e de qualquer sentido fornecido por ele e a ele – como interlocutor antigo de um fenômeno moderno, a saber, o existencialismo contemporâneo. A interpretação moderna – seja da técnica ou do existencialismo – da natureza, entendida como desprovida de valor e significado e, por conseguinte, de fins – expresso pelo sentimento de total *indiferença* do ser humano para com ela – dá abertura para que Jonas perceba na modernidade as mesmas marcas niilistas do movimento gnóstico.

A saída apontada por Jonas para romper essa tendência desmundanizante seria a afirmação não de um “princípio gnóstico”, mas de um “princípio responsabilidade”, capaz de orientar uma nova relação do homem com o mundo. A responsabilidade é o princípio segundo o qual, não apenas o homem é convidado a romper a *indiferença* em relação à natureza, mas a reencontrar nela o horizonte mesmo da sua ação. Eis porque o projeto jonasiano necessitou readmitir a teleologia no campo da natureza, para fundamentar a sua ética em uma ontologia, afirmando que a tendência autoafirmativa da vida de dizer um *sim para si mesma* remete a um bem que é a vida. Ora, se é um bem, a vida tem um valor e se é assim, aquele capaz de compreender esse processo, ou seja, o próprio homem, como ser parte do vivo, no mais elevado grau de liberdade, é aquele que deve assumir a responsabilidade pela sua preservação e, segundo Jonas, pelo simples fato de que pode se responsabilizar, o homem deve fazê-lo. Ora, só o ser humano é capaz de assumir um tal dever, esse dever está em suas próprias mãos, aceitando o dever, encontrando em si mesmo e exercendo essa responsabilidade, o ser humano se autorrealiza, se plenifica.

REFERÊNCIAS

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

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

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

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

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

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

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

JONAS, Hans. **Memorias.** Trad.: Illana Giner Comín. Madri: Losada, 2005.

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

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica.** Rio de Janeiro: contraponto: Ed PUC – RIO, 2006.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VASCONCELOS, Thiago. O gnosticismo e o existencialismo contemporâneo: duas versões do niilismo segundo Hans Jonas. **Cadernos Cajuína**. V.2, N.1, 2017, p. 195-2014.

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