



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

EDUARDO ANDRÉ RODRIGUES DE LIMA

NIHILISMO E AFIRMAÇÃO DA VIDA EM HANS JONAS

BELO HORIZONTE – MINAS GERAIS

2014



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

EDUARDO ANDRÉ RODRIGUES DE LIMA

NIHILISMO E AFIRMAÇÃO DA VIDA EM HANS JONAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Epistemologia. Orientador:
Prof. Dr. Ivan Domingues

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da UFMG.

BELO HORIZONTE – MINAS GERAIS

2015

Tese intitulada *Nihilismo e Afirmação da Vida em Hans Jonas*. De autoria do doutorando **Eduardo André Rodrigues de Lima**, examinada pela banca constituída pelos seguintes professores:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ivan Domingues (Orientador)
Universidade Federal de Minas gerais - UFMG

Prof. Dr. Simeão Sass

Prof. Dra. Lilian Godoy

Prof. Dr. Jelson Oliveira

Prof. Dr. Carlos Drawin

Belo Horizonte, Julho de 2017

Agradecimentos

Helena Cristine, minha magnífica esposa. Você transformou e encheu a minha vida de luz desde o primeiro momento. Tudo só foi possível porque você esteve comigo. TUDO !!!

Meus filhos, João Matheus e Maria Eduarda. Eu estive ausente muitos meses em razão desta pesquisa. Saibam que, nestes momentos, meu coração sempre esteve com vocês.

Professor Ivan Domingues; como agradecer suficientemente um orientador que, não apenas exige o mais elevado rigor científico do seu aluno como, igualmente, o trata de modo muitíssimo humanista? Foi um imenso privilégio ser seu orientando !!! Tenho para com o senhor uma luminosa dívida insolvente.

À minha orientadora externa, da UCL, a professora Nathalie Frogneux, por sua calorosa acolhida e orientações muitíssimo importantes.

À professora Telma Birchal pela imensa gentileza de me receber para a qualificação quando a UFMG estava interdita.

Aos professores Lilian Godoy e Simeão Sass pelas excelentes contribuições durante a qualificação.

Ao professor Rogério Lopes, por tudo que aprendi sobre Nietzsche.

Ao professor Carlos Drawin, por aceitar participar da minha defesa.

A todos os professores do departamento de filosofia da UFMG. Obrigado a vocês que não somente se mostraram extremamente competentes, como também muitíssimo atenciosos.

Amigo Vitor Cei. Sua generosidade me deu um teto em Belo Horizonte. Sua sabedoria, erudição e amizade me proporcionaram inesquecíveis momentos de alegria em meio à tristeza que eu sentia por estar longe da minha família. Parece-me que a “voluptuosidade do nada” nunca nos consumiu !!! Toca Raul !!! Viva o Bruxo do Cosme Velho !!!

À CAPES, por fornecer a bolsa de estudos que possibilitou o estágio de doutorado na Université catholique de Louvain –UCL.

À Hans Jonas que, nestes tempos nihilistas, observou e tocou o “nada”, mas não se deixou consumir.

RESUMO

Nesta tese, explicita-se e elucida-se o modo como Hans Jonas herda, diagnostica e trabalha o problema do nihilismo indicando, posteriormente, as possibilidades de sua superação. O diagnóstico geral de Hans Jonas sobre o nihilismo é o de que existem dois dogmas na filosofia contemporânea: “nenhuma verdade metafísica e não há caminho do ser para o deve ser”. Especificamente, esclarece-se que Jonas indica a existência e as consequências filosóficas de várias facetas do nihilismo através da análise de três perspectivas complementares: a morte de Deus; a ascensão das novas tecnologias e a crise do idealismo alemão. Para superar o nihilismo, Jonas através de sua biologia filosófica, cria o conceito de “heurística do temor” e um novo imperativo categórico que procura resgatar metafisicamente o Ser e, depois, eticamente, a dignidade do homem reafirmando a vida. Trata-se de uma afirmação ontológica da vida em face do nihilismo.

Palavas-chave: Superação do nihilismo, biologia filosófica, heurística do temor, afirmação ontológica da vida.

ABSTRACT

In this thesis, we explain and elucidate how Hans Jonas inherits, diagnoses and works on the problem of nihilism, indicating later on the possibilities of his overcoming. Hans Jonas's general diagnosis of nihilism made him say that there are two dogmas in the contemporary philosophy: “metaphysical truth does not exist”, and “an “ought” cannot be derived from being”. Specifically, we elucidate that Jonas indicates the existence and philosophical consequences of various facets of nihilism through the analysis of three complementary perspectives: the death of God; The rise of new technologies and the crisis of German idealism. To overcome nihilism, Jonas through his philosophical biology creates the concept of “heuristics of fear” and a new categorical imperative that seeks to metaphysically rescue the Being and then, ethically, the dignity of man reaffirming life. It is a ontological reaffirmation of life in the face of nihilism.

Keywords: Overcoming of nihilism, philosophical biology, heuristics of fear, ontological affirmation of life.

“Quem acompanha o curso das investigações pertinentes ao tema, especialmente da fisiologia desde Kant, não pode ter nenhuma dúvida de que aqueles limites [de nossas faculdades cognitivas, R. L.] foram constatados de forma tão segura e infalível que, exceto os teólogos, alguns professores de filosofia e o vulgo, ninguém mais tem ilusões quanto a isso. O reino da metafísica, e, por conseguinte, a província da verdade absoluta foi inapelavelmente equiparada à poesia e à religião. Quem pretende saber algo deve contentar-se agora com uma relatividade consciente do saber como, p. ex., todo cientista natural que faz jus ao nome. Para alguns homens a metafísica pertence ao domínio das necessidades espirituais, ela é essencialmente edificação. Por outro lado, ela é arte, isto é, arte da ficção conceitual; deve-se observar, contudo, que a metafísica, seja enquanto religião, seja enquanto arte, nada tem a ver com o suposto verdadeiro em si ou ser em si.” (**Nietzsche em carta ao amigo Paul Deussen**, abril/maio de 1868).

“Aldeias, cidades, povos inteiros eram atacados por aquela moléstia e perdiam a razão. (...) Ninguém se entendia sobre o bem e sobre o mal, nem sabia quem se havia de condenar e quem se havia de absolver. Matavam-se uns aos outros, movidos por uma cólera absurda. (...) Abandonavam os ofícios mais corriqueiros, porque cada um propunha a sua ideia, as suas reformas e nunca havia acordo. A agricultura também foi abandonada. Aqui e acolá homens reuniam-se em grupos, combinavam uma ação em comum, juravam não se separar – mas, um instante depois, começavam a fazer outra coisa inteiramente diferente daquela que acabaram de acordar, punham-se a acusar-se uns aos outros, a bater-se, a apunhalar-se. Houve incêndios e fome. Homens e coisas pereciam. O flagelo estendia-se cada vez mais”. (sonho de Rodion Raskólnikov – personagem do romance **Crime e Castigo** – **Dostoiévski**).

“Agora trememos na nudez de um Niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios”. (**Hans Jonas, O princípio responsabilidade**. p. 65. Século XX. Sumário).

LISTA DE SIGLAS

Stern. Conversación con Christine Claussen y Heinrich Jaenecke, 23 junio 1988. – Entrevista 1988. - **(Entrevista, Claussen/JONAS)**

Der Spiegel, Conversación con Matthias Matussek y Wolfgang Keden. 11 mayo 1992. – Entrevista 1992. - **(Entrevista, Matusseky/JONAS)**

Entrevista de Hans Jonas concedida a Scodel – **(Entrevista/Scodel/JONAS)**

Carta de Jonas endereçada a Adolph Lowe, de 18 de novembro de 1964 (**Lowe - carta/Jonas, Archive, s.d In: Tese/Lopes 2004 [1964], p. 93).**

Carta de Jonas destinada a Leo Strauss (**Strauss – carta/Jonas Archive, s.d. In: Tese/LOPES).**

Carta de Jonas endereçada a Krebs (**Krebs – carta/Jonas Archive, s.d In: Tese/Lopes)**

De la gnose au Principe responsabilité – Um entretien avec Hans Jonas – Jean Greisch et Erny Gillen, 14 Juillet 1990. (Também temos a versão Espanhola desta entrevista publicada na la revista *Esprit*, nº5, París, 1991.) - **(Entrevista, Jean/JONAS)**

Memoirs - Waltham, Massachusetts Published by University Press of New England Hanover and London Edited and Annotated by Christian Wiese - Translated from the German by Krishna Winston. 2008. - **(Memoirs/JONAS)**

Wissenschaft as Personal Experience Author(s): Hans Jonas Source: The Hastings Center Report, Vol. 32, No. 4 (Jul. - Aug., 2002), pp. 27-35 - **(WPE/JONAS)**

JONAS, Hans. Poema "Votos", dedicado a sua esposa em fevereiro de 1988, em antecipação de seu octogésimo quinto aniversário. - Tradução - Eduardo Lima - **(Votos/JONAS)**

No youtube – Entrevista com Hans Jonas. - Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mHOY-sKu7No> Acesso em 2014-2016

(Tube/JONAS)

LIVROS E ARTIGOS

JONAS, Hans. Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade. Tradução do grupo Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013. **(TME/JONAS)**

The Gnostic Religion - THE MESSAGE OF THE ALIEN GOD & THE BEGINNINGS OF CHRISTIANITY. Third Edition, Beacon Press, Boston, 2005. – **(GR/JONAS)**

JONAS, Hans. O princípio vida. Fundamentos para uma biologia filosófica. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. **(PV/JONAS)**

The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology (New York, Harper & Row, 1966) OCLC373876 (Evanston, Ill. :Northwestern UniversityPress, 2001). ISBN 0-8101-1749-5 **(TPH/JONAS)**

JONAS, Hans. O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: PUC RIO, 2006. **(PR/JONAS)**

The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age (trans. Of Das Prinzip Verantwortung)trans. HansJonasandDavidHerr (1979). ISBN 0-226-40597-4 (University ofChicago Press, 1984) ISBN 0-226-40596-6 **(IR/JONAS)**

Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz. ed. Lawrence Vogel (Evanston, Ill.:Northwestern University Press, 1996). ISBN 0-8101-1286-8
(MM/JONAS)

Jonas, Hans. O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia / Hans Jonas; [tradução Lilian Simone Godoy Fonseca]. – São Paulo: Paulus, 2016. – Coleção Ethos
(CDAA/JONAS)

“The Concept of God after Auschwitz: A JewishVoice.” Journal of Religion 67, no. 1 (1987): 1–13.(Em Frances: Le concept de Dieu après Auschwitz. ISBN 2-86930-769-1
(CGA/JONAS)

JONAS, Hans. O fardo e a benção da mortalidade. Tradução: Wendell Evangelista Soares Lopes. **(FBM/JONAS)**

“The Burden and Blessing of Mortality.” Hastings Center Report 22, no. 1 (1992): 34–40. **(BBM/JONAS)**

JONAS, H. Matéria, espírito e criação. Petrópolis: Vozes, 2010. **(MEC/JONAS)**

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
<i>a) Reinvidicações gerais e específicas</i>	08
<i>b) Investigando o nihilismo em Hans Jonas</i>	15
<i>c) O nihilismo enquanto núcleo interpretativo</i>	21
<i>d) Método e hermenêutica</i>	27
PARTE 1. A QUESTÃO DO NIHILISMO	31
<u>Parte 1 capítulo 1. O problema do nihilismo</u>	33
P1 cap.1. seção 1. O Nihilismo, a tradição filosófica e a crise da razão	47
P1 cap.1. seção 2. A crise da razão, o relativismo e a pós-modernidade	54
P1 cap. 1. seção 3. Existe uma pós-modernidade?	57
<u>Parte 1. capítulo 2. Hans Jonas como um receptor privilegiado do nihilismo</u>	65
P1. cap.2. seção 1 Dois horizontes fundamentais da obra de Hans Jonas	80
P1. <u>Parte 1. capítulo. 3 Nietzsche um interlocutor privilegiado do nihilismo</u>	91
95P1. cap.3. seção 1. Pós-modernidade e nihilismo	107
P1. cap.3. seção 2. Depois do nihil, o que restou?	110
PARTE 2. MATERIALISMO, MORTE DE DEUS E NIHILISMO	121
Parte II. Introdução	121
<u>Parte 2. capítulo. 1. As raízes da Morte de Deus e o nihilismo</u>	122
P2. cap.1. seção 1. O materialismo científico	136
P2. cap.1. seção. 2. As tarefas da biologia filosófica	149
<u>Parte 2 capítulo. 2. Darwin, teleologia, idealismo e nihilismo</u>	160
P2. cap.2. seção 1. Darwin, o problema do nihilismo e o ser integral	171
P2. cap.2. seção 2. Matéria, teleologia e criação	180
PARTE 3. EXISTENCIALISMO, MORTE DE DEUS E NIHILISMO	191
Parte III. Introdução	191
<u>Parte 3. capítulo. 1. A morte de Deus depois de Auschwitz</u>	193
P3. cap.1. seção 1. Consequências éticas e ontológicas da morte de Deus	199
P3. cap.1. seção 2. Heidegger e a biologia filosófica	206

<u>Parte 3. capítulo. 2. O <i>deus absconditus</i> e o <i>homo absconditus</i></u>	218
P3. cap. 2. seção 1. O nihilismo cósmico e o conceito de natureza	227
 PARTE 4. TECNOLOGIA, PESSIMISMO, TEMOR E NIHILISMO	
Parte IV. Introdução	237
<u>Parte 4. Capítulo 1. O progresso tecnológico e o pessimismo</u>	245
P. 4. Cap. 1. Seção 1. Natureza, marxismo e a ideia de uma ética orientada para o futuro	254
<u>Parte 4. Capítulo. 2. Vida, finalidade, Ser e dever</u>	262
P. 4. Cap. 2. Seção 1. Crise, diálogo e solução	273
P. 4. Cap. 2. Seção 2. A “Heurística do Temor” e o sim à vida	282
Considerações Finais	300
Referências	312
 Anexo 1 – “Votos” - Poema dedicado a sua esposa por Hans Jonas, em Fevereiro de 1988, em antecipação de seu octogésimo quinto aniversário.	
.....	68

INTRODUÇÃO

“A respeito do Nihilismo, sustentamos a mesma convicção válida para todos os verdadeiros problemas filosóficos: eles não têm solução, mas história” (Nihilismo. VOLPI. p. 16)

A maioria dos comentadores de Hans Jonas, sobretudo os de língua portuguesa, trabalha os temas concernentes às biotecnologias e tecem reflexões acerca das várias questões filosóficas suscitadas por uma sociedade contemporânea complexa, tecnológica e repleta de demandas inéditas, as quais, algumas delas, se não trabalhadas corretamente, arriscariam a própria perpetuação da existência humana. Todavia, não se trata de dizer simplesmente que Jonas é um pessimista, pois o que defendemos é que a sua filosofia assume nuances pessimistas que são muito importantes para a sua metafísica e para a sua ética. Portanto, tendo em vista que, para Jonas, viver em companhia do Nihilismo significa viver em crise, a presente tese tem como ponto de partida geral o objetivo de elucidar quais os significados desta profunda crise e, sobretudo, como a sua filosofia a enfrentou¹. Trata-se, portanto, de uma compreensão original complementar.

a) *Reinvindicações gerais e específicas:*

Naturalmente, não iremos citar nesta introdução as inúmeras passagens que indicam Jonas trabalhando a questão do Nihilismo. No entanto, desde que estamos em um plano de certo ineditismo, e desejamos sustentar que Jonas não é somente o pensador das novas ameaças tecnológicas, podemos começar situando alguns pontos de partida de nossa análise o que permitirá expor os nossos objetivos:

1. A palavra “Nihilismo” explicada em um dicionário não filosófico: “redução ao nada; aniquilamento; não existência”; “ponto de vista que considera que as crenças e os valores tradicionais são infundados e que não há qualquer sentido ou utilidade na existência”; “total e absoluto espírito destrutivo, em relação ao mundo circundante e ao próprio eu”; “rejeição radical às leis e às instituições formais”; “ideologia de um grupo revolucionário russo da segunda metade do XIX, que pregava a destruição das instituições políticas e sociais para abrir caminho a uma nova sociedade, mesmo empregando medidas extremas”; “ação anarquista, terrorista ou revolucionária”. NILISMO. In: **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. Optamos por grafar a palavra “nihilismo” com a letra “h”, entendendo que este modo destaca mais claramente sua origem latina antiga (*nihil*) cuja tradução pode ser “nada”. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/houaiss/> acesso em. 03.19.2014

- Hans Jonas afirma que sua (nossa) ontologia já não era a mesma, pois estava condenada ao devir. Logo, seria uma ontologia do tempo e não da eternidade (PR., p. 212 ou 21 e passim) (MEC., p. 65 ou 69 e passim);
- Jonas entendeu que a noção de Deus teria que ser efetivamente revista diante de importantes questões filosóficas e (em suas relações com) dos trágicos eventos históricos de nossa era (MEC., p. 65);
- Jonas, apontando as influências filosóficas que fomentaram o Nihilismo contemporâneo, fez várias referências diretas à Nietzsche e afirmou que tal condição nihilista não era mais efêmera, mas tratava-se de algo permanente. O Nihilismo, exatamente como Nietzsche predisse, tornou-se um hóspede que deixou de ser hóspede (PV, p. 235 e passim);
- Jonas afirmou que, após Descartes, Newton, Darwin e Nietzsche, as nossas concepções epistêmicas e metafísicas clássicas foram desacreditadas. Afirmou que temos contemporaneamente tanto um novo e radical tipo de materialismo monista permeando as ciências (e, de certa forma, a Filosofia) quanto uma ética que se julga incapaz de fundar ontologicamente um imperativo (PV, p. 26, 49, 11 e passim). Para ele, ficamos obrigados a trabalhar com os ceticismos filosóficos radicais, com as desconfiças para com a metafísica, com o relativismo cultural e com o fim dos valores tidos como supremos (PR., p. 212 ou 21) (MEC., p.65 ou 69 e passim). Afirmou que existem dois dogmas na Filosofia contemporânea: “nenhuma verdade metafísica e não há caminho do ser para o deve ser” (PR., p. 95).

O esclarecimento destes pontos e de outros mais velados indicará não somente o que Jonas pensa acerca do nihilismo; mas, sobretudo, como ele trabalhou com os seus incontornáveis desafios conceituais durante a realização do projeto da sua biologia filosófica. Começaremos reivindicamos dois pontos: Primeiramente, em Jonas, existe o problema do nihilismo relacionado ao avanço das ciências naturais da modernidade, à crise do idealismo alemão e às novas tecnologias. Depois, entendemos que ele ofereceu respostas para tais problemas, sobretudo, ele criou uma metafísica e uma ética com um novo imperativo categórico. No entanto, tais posições só serão sustentáveis após a explicitação e a elucidação de uma série de problemas conceituais específicos que lhes são diretamente concernentes. Tais problemas são decorrentes de concepções como: a “morte de Deus”, o dualismo cartesiano, o gnosticismo, o relativismo de valores, a ameaça das novas tecnologias e os dois

dogmas da filosofia contemporânea. Tendo em vista tais objetivos, podemos situar nossas questões metafísicas e éticas da seguinte forma:

Quanto à metafísica, elucidaremos como a obra jonasiana indica que as modernas ciências nascidas com a modernidade, sobretudo, as chamadas “naturais”, estabeleceram um novo monismo materialista que se assumiu enquanto única possibilidade metodologicamente correta de se investigar e conceber o mundo. Desta forma, acabaram por confrontar-se com as vetustas pretensões da milenar metafísica clássica. Isso nos levará, sobretudo, às percepções de Jonas acerca de Newton e Darwin. Além disso, elucidaremos como, para Jonas, tanto as ciências materialistas da modernidade quanto o idealismo tornaram-se duplamente incapazes de investigar algo que, para ele, manifesta simultaneamente duas dimensões anteriormente separadas por Descartes: o *mistério ontológico da vida*. Por fim, examinaremos como, em Jonas, como se não bastasse esse impacto epistêmico causado pelo avanço das ciências modernas, o idealismo alemão ainda teria sofrido – dentro de suas próprias fronteiras – pesados ataques céticos oriundos de filósofos que procuraram desarticular a metafísica socrático-platônica. Isso nos levará ainda aos pensamentos de Hume, Nietzsche e Heidegger, sobretudo o de Nietzsche que se torna um interlocutor privilegiado de Jonas quando ele trata do problema do nihilismo.

De fato, com Nietzsche, teremos o pensador do Nihilismo por excelência e interessantes explicitar e elucidar as razões do diálogo privilegiado entre Jonas e este seu compatriota. Veremos que, apesar de criar conceitos completamente distintos, Jonas compartilha com o pensador de Röcken, talvez mais do que com Heidegger, algumas percepções cruciais que envolvem o problema do nihilismo. Um importante reconhecimento acerca do avanço do pensamento antimetafísico materialista e dos vários problemas filosóficos (éticos, metafísicos etc.) concernentes à “morte/distanciamento de Deus” são apenas dois exemplos importantes².

2. (...) 2. No pensamento filosófico, Deus é um absoluto visado numa fé, num sentimento interior, não constituindo o objeto de um saber racional. Não se trata do Deus criador dos teólogos, mas da razão última da harmonia das coisas. Porque a máquina complexa do mundo exige um relojoeiro, e sua perfeição supõe um ser perfeito. Não se trata, como dizia Pascal, do "Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó", mas do "Deus dos sábios e dos filósofos". Quanto à crítica da ideia de Deus, dirige-se, sobretudo, à interpretação de um ser pessoal (o *panteísmo concebe Deus como imanente ao mundo). Além de *Nietzsche, que prega "a morte de Deus", muitos ateus reduzem a *teologia a um problema antropológico, Deus sendo um produto da sociedade (*Comte. *Marx) ou da instância parental (*Freud). JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. terceira edição revista e ampliada. Jorge Zahar Editor. (Rio de Janeiro, 2001. p. 52). Veremos que a resposta jonasiana para a “morte/distanciamento de Deus”, apesar de, por vezes, trabalhar com metáforas e símbolos teológicos, mostra-se dentro de um plano filosófico.

Por fim, elucidaremos ainda dois pontos: como, de fato, Jonas não separa a sua tarefa ética de sua ontologia; ao contrário, sua ética conecta-se, necessariamente, a uma base ontológica que lhe confere consistência. Além disso, teremos a possibilidade real de questionar se Jonas superou ou não o nihilismo e de elucidar com acuidade os amplos significados da assumida inaturalidade de sua empresa filosófica.

b) Investigando o Nihilismo em Hans Jonas

No Brasil, a recepção do pensamento de Hans Jonas é ainda incipiente, existindo poucos comentadores que apontam diretamente a sua relação com o nihilismo³. Foram contabilizadas apenas treze teses de doutorado escritas em português sobre Hans Jonas e nenhuma contém em seu título o termo “Nihilismo” ou enfatiza o tema. Entretanto, deve ser dito que, para todos estes comentadores, o pensamento de Hans Jonas tratou de um crucial e inédito momento de crise ética e esta crise, como veremos, é parte do nihilismo. Tal ausência de um estudo como o nosso justifica esta pesquisa, ao mesmo tempo em que impõe sérias dificuldades de interlocução direta com esses estudiosos nacionais. De fato, pretende-se demonstrar que a questão é muito importante para a sua filosofia o que exigirá uma argumentação atenta ao espírito da obra, para além da letra e do embasamento textual direto ou explícito. No entanto, alguns comentadores já nos ofertaram algumas perspectivas importantes acerca do problema localizando na obra do filósofo o embasamento textual e seu campo semântico com a constelação de vocábulos a que está associado. Em contraste com o panorama brasileiro, já existem em outras línguas alguns trabalhos que tocam no problema do Nihilismo em Jonas. Comentadores como Dewitte, Frogneux, Mordacci, Wollin e Vogel serão importantes para o desenvolvimento da presente tese e os introduziremos durante o trabalho.

Começaremos como Godoy, por exemplo, que, no Brasil, é o único comentador que assume um de nossos pontos de partida ao afirmar categoricamente que a grande dificuldade jonasiana é criar um imperativo ético em face da ausência de fundamentos universais.

Jonas empreenderá uma teoria dos valores – amplamente analisada em sua obra *O princípio responsabilidade*. Nesse sentido, uma dificuldade que se impõe, sublinhada por Jonas, é: como empreender uma reflexão sobre valor

3. Acerca da incipiente recepção de H. Jonas pelos filósofos no Brasil, cf. FONSECA, Lilian. **Liberdade na Necessidade ou a Resolução do Dualismo segundo Jonas**, p. 1.

numa época niilista? Essa talvez seja a maior dificuldade, ou seja, a mais inquietante questão com a qual o filósofo se depara. Esse ponto é recorrente no pensamento de Jonas e é enfrentado na medida em que ele ampara os fundamentos da “nova ética” numa metafísica⁴.

Em seu breve artigo, Fonseca afirmou claramente que o nihilismo é a mais inquietante questão com que o filósofo se deparou. Esta tese procura esclarecer que não é tão exagerada esta afirmação de Fonseca, mas, antes disso, devemos demonstrar que Fonseca, como os outros comentadores, não perceberam ou não se aprofundaram em toda a dimensão da problemática do nihilismo em Jonas. Para tanto, devemos começar tecendo algumas considerações acerca da pergunta que ele fez: “como empreender uma reflexão sobre valor numa época niilista?”.

A resposta exige primeiramente uma organização conceitual do próprio problema do nihilismo em Jonas, com todas as suas amplas especificidades e isso é um dos objetivos da tese. De fato, nenhum comentador indicou que o problema do nihilismo em Jonas é multifacetado e nos remete, de modo geral, a várias vertentes as quais, por sua vez, geram especificidades que se conectam e que, no limite, “voltam-se para si mesmas” por serem ramificações conceituais de uma mesma condição geral niilista do mundo atual. Quais são estas vertentes e quais são as suas especificidades?

Em primeiro lugar, entendemos que, em Jonas, por um lado, há o problema do nihilismo relacionado ao avanço das ciências naturais, à crise do idealismo alemão e às novas tecnologias. Nestes termos, a resposta para o problema o levou a reflexões não somente éticas, mas metafísicas. Portanto, primeiramente, devemos reformular a pergunta da seguinte forma: “Em Jonas, como empreender uma reflexão sobre metafísica, epistemologia e valor numa época niilista?”. Através desta nova forma, a indagação ganha toda a dimensão e profundidade que encontramos na obra de Jonas. Em segundo lugar, devemos entender que cada uma destas grandes perspectivas – o avanço das ciências naturais, a crise do idealismo alemão e as novas tecnologias – apontam para outras especificidades muito importantes como, por exemplo, a “morte de Deus”, “o dualismo”, o “gnosticismo”, “o relativismo de valores”, a “ameaça das novas tecnologias” e “os dois dogmas da filosofia”, sendo que as respostas de Jonas, tanto a ética quanto a metafísica, são na verdade as duas faces de um mesmo plano ontológico que não as separa. Ao contrário, em face do nihilismo veremos que a fundamentação de sua ética depende do sucesso de sua ontologia, ou seja, da missão de

4. FONSECA, Flaviano. **Elementos para pensar a crise de racionalidade ocidental**. p. 13.

repensar os mistérios da vida através de uma ontologia que enfrente todas as vertentes e as especificidades supracitadas. Nestes termos, os comentadores quando trataram do tema do nihilismo, o fizeram somente através de alguns destes pontos isolados, jamais de todos juntos e de modo sistematizado. Além disso, poderemos avançar e indicar que, desta forma, isso permitirá uma avaliação acerca do que seria uma superação do nihilismo em Jonas.

Começaremos com Godoy. Ela observa o problema do nihilismo em Jonas através da questão do Dualismo:

Aos olhos de Jonas, por sua hostilidade em relação ao mundo, o dualismo gnóstico constitui “uma ruptura absoluta, uma torção ou uma perversão da cadeia do ser, que atinge as raízes mesmas da vida humana no mundo” (VM, p. 27). (...) Segundo Jonas, a consequência mais nefasta desse dualismo homem/mundo é, portanto, o *Nihilismo* que, como bem apontado por Frogneux, manifesta-se numa “metafísica do ser-no-mundo que, em sua raiz, torna a ação vã, tanto para o homem que a realiza quanto para o mundo que a sofre” (VM, p. 31). Sendo assim, na base de sua crítica ao dualismo gnóstico encontram-se, por um lado, as críticas ao *Nihilismo* e, por outro, ao *Ceticismo moral*, como a sua pior consequência. Nesse sentido, a crítica jonasiana dirige-se, não ao dualismo como tal, mas, a seus efeitos cético e niilista⁵.

De fato, veremos ~~que~~ com acuidade como o problema do ceticismo se efetiva e se indexa com o Nihilismo, portanto estão totalmente corretas as conclusões de Godoy e de Frogneux; mas, é preciso complementá-las, explicitando e elucidando como o nihilismo relaciona-se não somente com o problema do Dualismo (com as suas consequências céticas), mas com a própria ascensão dos saberes modernos, com a morte de Deus e com as novas tecnologias (problemas ético-metafísicos) que transformaram significativamente as nossas ideias de homem, natureza e universo. Além disso, Jonas não somente criticou, mas ofereceu uma resposta para o problema: veremos que se trata de uma afirmação da vida em face do nihilismo.

Outro comentador que examinou a questão do Nihilismo em Hans Jonas foi Domingues, e ele vai na mesma direção de Godoy e Frogneux.

[Hans Jonas] mostrará (...) ao associar os temas do Nihilismo e Dualismo, que na contemporaneidade a problemática do Nihilismo se agravará com a perda da transcendência, o esvaziamento do absoluto e o fim das dualidades

5. GODOY FONSECA, Lilian. **Liberdade na Necessidade ou a Resolução do Dualismo segundo Jonas**. p. 58.

que marcaram o pensamento gnóstico e uma grande parte da tradição filosófica: desfeita a transcendência, o Nihilismo deixará de ser intracósmico e passará a ser total (...) ⁶

Em Hans Jonas, realmente o nihilismo recrudescer com a perda da transcendência, o esvaziamento do absoluto e o fim das dualidades. Entretanto, veremos igualmente como, por exemplo, a “morte de Deus” e a introdução de um novo pensamento matemático no cerne das ciências igualmente relacionam-se com este problema do dualismo indicado por Domingues. Tratar-se-á de uma resignificação dos valores através dos quais a própria filosofia enxergava o universo, a natureza e o homem. Resta-nos situar e explicar como isso afetou, por exemplo, o seu conceito de ser ou as suas percepções sobre este “distanciamento de Deus”. No limite, veremos que o nihilismo, que antes estava relacionado somente a uma visão religiosa gnóstica e dualista, passa a ser total com o fim da transcendência e atingirá de cheio o conjunto das filosofias contemporâneas, tendo a imanência absoluta como solo e perspectiva do pensar. De fato, observaremos como os primeiros estudos de Hans Jonas acerca do pensamento gnóstico e, sobretudo, suas considerações acerca “da morte de Deus” ou de seu distanciamento do homem – antevistos por pensadores nihilistas desde o fim do século XIX – foram fundamentais para a criação de sua futura biologia filosófica.

Vale citar outro autor que trabalhou o problema do Nihilismo em Hans Jonas. Fernandes (2002) sintetiza muito bem como se dá o problema do Nihilismo na obra *O princípio responsabilidade*:

O «princípio responsabilidade» configura-se como a estrela polar que orienta o percurso técnico-prático da ética jonasiana. Assume-se como o contraponto ao vazio, ao desencantamento instalado pelo Nihilismo. Este destruiu o binômio ser e nada que alimentou o discurso da metafísica clássica ⁷.

A afirmação de Fernandes (2002) está de acordo com os objetivos desta tese, posto que a compreensão da metafísica jonasiana em suas relações com o Nihilismo ocorre através da investigação do fim do ser, cujo antídoto, mais além da ética, Jonas vai buscar na noção da biologia; porém, entendendo, é claro, que a teoria da evolução e a genética, apesar dos seus inquestionáveis êxitos, deixaram em seu rastro um imenso impensado.

6. DOMINGUES, Ivan. **O continente e a Ilha**. p. 71.

7. FERNANDES, Maria de Fátima Araújo. Dissertação: **O princípio responsabilidade de Hans Jonas**. Em busca dos fundamentos éticos da educação contemporânea. 2002. p. 61.

Vogel (1996), por sua vez, é uma referência importante para quem estuda o problema do Nihilismo em Jonas por apresentar uma tese interessante. Primeiramente, indica que Heidegger não teria sido somente o grande mestre intelectual de Jonas, mas, ~~para~~ além disso, uma figura paterna. Também entende que após o rompimento traumático entre Heidegger e Jonas em razão do nazismo, o nosso filósofo iniciou um projeto pessoal de superação intelectual do filósofo da floresta negra. Por fim, para Vogel, Jonas tomou Heidegger como um nihilista; então, nestes termos, o projeto de Jonas seria uma tentativa de superação do Nihilismo⁸. O que podemos adiantar sobre essa tese quase edipiana?

Não nos parece impossível que Heidegger possa ter assumido uma posição de paternidade em relação a Jonas e, neste caso, não deixa de ser casual que exista uma obra dedicada a alguns ex-alunos famosos de Heidegger – como Jonas e Arendt – cujo título é *Heidegger's Children*. Igualmente, o próprio Jonas em entrevista informou o quanto lhe foi duro ter visto Heidegger se alinhar ao nazismo e que isso representava uma derrocada não só da filosofia de seu maior mestre, mas também do próprio idealismo e, se podemos dizer algo, talvez da própria Filosofia. Por fim, Vogel quando editou a obra *Hans Jonas Mortality and Morality: a search for the Good after Auschwitz*, em 1996, teve contato com a viúva de Jonas, que supervisou seu trabalho; ela bem que pode ter-lhe dito que ouviu do próprio Jonas que essa era a sua maior motivação. No entanto, não há nesta tese uma disposição geral de aceitar totalmente que o enfrentamento de Jonas contra o Nihilismo esteja majoritariamente relacionado a algum tipo de tentativa de superar intelectualmente seu ex-professor mundialmente aclamado. Ao contrário, procuraremos situar os vários argumentos filosóficos oferecidos por Jonas em suas obras, naturalmente, bem mais amplos e interessantes do que uma disputa pessoal. De qualquer forma, seria confortável concordar imediatamente com Vogel, se ele entendesse que a biologia filosófica pretende ser uma superação não somente da Filosofia de Heidegger, mas do próprio Idealismo alemão como um todo, que sofria com o nihilismo⁹.

Tudo isto nos leva a indagar: por que Hans Jonas ainda não foi trabalhado, sobretudo no Brasil, como um pensador do Nihilismo? Afinal, estaríamos, melhor do que os europeus, imunizados contra essa doença – daí a indiferença ou a não-urgência?

8. Para Vogel: “Jonas fundamental project can be seen as no less than an overcoming of his intellectual father figure, whose behavior in the Third Reich Jonas diagnoses as a symptom of the ethical weakness of Heidegger’s nihilistic ideas.” VOGEL, Lawrence. In: **Hans Jonas Mortality and Morality: a search for the Good after Auschwitz**. Illinois: Northwestern University Press, 1996, p.04.

9. É claro que essa afirmação de que o idealismo alemão sofria como o nihilismo deve ser moderada através de tudo o que será examinado na primeira parte da tese e, sobretudo, como veremos, através do que Jonas pensava ser o fracasso do idealismo e a agenda de sua tarefa filosófica diante deste fracasso.

Sobre o filósofo e seu legado, primeiramente Hans Jonas tornou-se reconhecido através de duas obras: *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* e *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age*. No entanto, foi o segundo livro que o colocou no panteão dos grandes filósofos alemães. Jonas autodefine-se como um pensador voltado à criação de uma ética preocupada (e melhor preparada) para as singulares e perigosas demandas da civilização (bio)tecnológica. Sabemos que a própria consolidação da bioética enquanto um crucial campo de debate capaz de enfrentar uma série de graves consequências – inclusive, políticas e educacionais –, se deu exatamente a partir das décadas de 70 e 80 e meados dos anos 90. A realidade é que, para além dos departamentos de Filosofia, o trabalho de Jonas também alcançará, imediatamente, muitas áreas de pesquisas genericamente denominadas “áreas de saúde”, que acabarão por ser privilegiadas. Isso não significa que Hans Jonas percebeu este momento e se promoveu. Ao contrário, o Jonas é tido como um dos pensadores que ajudou a engendrar tais transformações da bioética e de suas áreas irmãs¹⁰. Sabemos que Jonas exerceu alguma influência direta na criação do Comitê de Bioética da Presidência dos EUA, do qual Leon Kass foi o líder e a quem Jonas era ligado. Adstrito a isto, houve um intenso avanço das biotecnologias e das pesquisas voltadas à filosofia da natureza e à antropologia filosófica durante o tempo de vida de Hans Jonas. Veremos, sobretudo no primeiro e quarto capítulos, que Jonas tinha razão em considerar – e até mesmo temer – o Prometeu desacorrentado durante o século XX. Deste modo, sua biologia filosófica ganha motivos para ser visitada sob a luz da ontologia.

Outro fato relevante é que a própria pesquisa acerca de Jonas é recente. Dado que ele morreu em 1993, é possível afirmar que ainda estamos na primeira geração de pesquisadores. Daí, toda a riqueza de sua obra apenas começa a ser explorada. No Brasil, por exemplo, um dos marcos iniciais foi o I Colóquio sobre Hans Jonas ocorrido em abril de 2010, sob os auspícios da Universidade Federal de Pelotas – RS do qual originou-se, posteriormente, uma obra organizada pelos professores Robinson dos Santos, Jelson Oliveira e Lourenço Zacarano.

10. Sobre a relevância de Jonas para a Bioética cf., por exemplo: “Em 1948, Aldo Leopold, em seu texto sobre ética da terra, fez outra ampliação dessa discussão, quando postulou o direito das gerações futuras a receberem Um ambiente preservado. Nessa mesma tradição, Hans Jonas, em 1968, propôs outro imperativo, com a finalidade de prevenir possíveis consequências das ações humanas: “Nas tuas opções presentes, inclui a futura integridade do ser humano entre os objetos da tua vontade”. A expansão dessa discussão sobre direitos e deveres com a inclusão de todos os seres vivos, tanto contemporâneos quanto ainda não existentes, amplia a responsabilidade e a perspectiva atual da Bioética, como já haviam antecipado Fritz Jahr e Van Rensselaer Potter.” GOLDIN. José Roberto. Bioética: **Origens e Complexidade**. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/bioetica/complex.pdf> Acesso em: 18 Out. 2014.

Por outro lado, é ponto pacífico entre os comentadores que o século do nosso filósofo foi marcado pelas seguintes características: duas guerras mundiais, partidos políticos – de esquerda ou de direita – totalitários, genocidas e incapazes de criar amplos e permanentes avanços políticos para o “bem-estar humano” –, uma crescente poluição planetária, extinção de várias espécies de animais, utilização do método científico como uma fonte de possibilidades tecnológicas destrutivas, além de um profundo mal-estar ou desconfiança intelectual para com os valores filosóficos da chamada “modernidade ilustrada”. Partindo da análise de suas obras, sabemos que Hans Jonas, com justeza, já figura na seleta galeria de pensadores que ajudaram na formação das éticas destinadas à relação do homem com a natureza (como a bioética e a ecologia).

Diante destes comentadores, procuramos ir além e demonstrar que, em Jonas percebe-se a indicação – por vezes implícita – de que há um nihilismo metodológico o qual dogmaticamente manifesta-se contra as tarefas ontológico-éticas das metafísicas clássicas. Igualmente, temos nihilismo cosmológico que emergiu desde que a Filosofia constatou a “morte de Deus” e que tivemos a ascensão das ciências naturais modernas. Por fim, teremos um nihilismo vinculado à uma situação histórica contemporânea sem precedentes na qual a imagem do homem pode se perder diante do multifacetado e perigoso avanço das novas tecnologias. De fato, entendemos que são as várias faces de uma mesma situação nihilista detectada, denunciada e enfrentada por Jonas. Nestes termos, tanto a sua biologia filosófica como a sua ética revelam-se profundamente tributárias da desconstrução nihilista (Nietzsche/Heidegger) na metafísica ocidental. Poderemos questionar se a filosofia de Hans Jonas superou esta situação, dado que contemporaneamente “trememos na nudez de um Nihilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios” (PR., p. 65). Assim, um dos desafios desta tese é mostrar, de forma original, que uma “filosofia da vida” se encarregará de fazer o liame da metafísica e da ética em face do problema do Nihilismo. Naturalmente, Hans Jonas não deixará de ocupar o importante lugar majoritariamente observado por seus comentadores: “o filósofo da técnica moderna”. A bem da verdade, espera-se que esta tese demonstre que seu pensamento é ainda mais interessante, profundo e adequado para as necessidades filosóficas atuais e, como tal, extrapolando largamente o escopo da filosofia da tecnologia, que só ficará completa com essas ordens de considerações – metafísica, por um lado, e ética, por outro.

Outro comentador importante é Lopes que teceu algumas considerações importantes acerca do nihilismo poder ou não ser considerado como o núcleo interpretativo da obra de Jonas. Podemos passar a ele.

c) O Nihilismo enquanto núcleo interpretativo

Entendendo-se que um “desvelamento” do papel do Nihilismo na obra de Jonas é fundamental para uma compreensão mais profunda e ampla do seu pensamento, é prudente questionar se este aspecto faz parte do núcleo interpretativo da sua obra. A resposta exige colocarmos antes o que é o Nihilismo num sentido mais amplo, para em seguida procurarmos compreender o seu sentido exato em sua obra. Para tanto, propomos tomar como ponto de partida o seguinte trecho do livro de D’Agostini:

Creio que se possa sem dificuldades excessivas sustentar que o Nihilismo é a lógica própria da (daquilo que resta da) filosofia assim chamada “pura”, isto é, da teorização filosófica, ou ainda, mais precisamente: da filosofia que põe no próprio início e reconhece como próprio enfoque o “logos” em todos os modos e sentidos: como *ratio* (argumentação), como linguagem (horizonte histórico-linguístico), como história do ser (reflexão sobre as imagens-configurações do ser da própria época e das passadas e por vir, reflexão sobre as possíveis imagens do ser)¹¹.

Portanto, entende a pensadora italiana que uma Filosofia pura (*Philosophia prima*), que tem como missão o desvelamento do *Logos* – e, por isso, faz a pergunta radical pelos fundamentos últimos –, seja através da linguagem, da história ou da *ratio* argumentativa, deparar-se-á fatalmente com o Nihilismo, dado que este faz parte da própria lógica consequente deste questionamento. Em versões mais simples e poéticas, na segunda metade do século XIX, Nietzsche dirá que o Nihilismo é o “hóspede mais sinistro” e, algumas décadas depois, Hans Jonas dirá que, em sua época contemporânea, ele já havia se tornado um residente.

Para ambos, o Nihilismo significará a mesma coisa: “o fim dos valores supremos”. Tendo recrudescido no século XIX, ele ainda é um problema atual? Segundo Domingues, é um dos incontornáveis problemas deste século:

11. D’AGOSTINI, Franca. **Lógica do nihilismo**: dialética, diferença, recursividade. p. 109.

Quanto ao nada e ao *factum* da experiência abissal do nada, que está na raiz do Niilismo, eu me refiro ao Niilismo não como uma coisa qualquer, como coisa de entediado ou assunto de conversas de salão, mas como o maior problema (espécie de doença da civilização) deste “fin de siècle”. Depois de se generalizar em Niilismo absoluto, um niilista com certeza tem mais de uma razão para justificar sua ideia de que o mundo não tem sentido e que nossa existência no mundo é vazia, não leva a nada e é um nada. Já um não niilista admitirá certamente que a experiência abissal do nada não é exatamente um nada, mas um *factum*, ainda que sem razão ou despido de razão¹².

O nihilismo é algo real, contundente e pode ser entrevisto como uma doença de nossa época, uma doença da civilização já profetizada no século XIX e mais característica do fim do século XX. O homem vai se tornando vazio na medida em que entende que não existem essências supremas a serem desveladas ou um ente e um bem transcendentais capazes de guiá-lo na difícil travessia da vida. No limite, até mesmo sua vida não teria um sentido supremo a ser descortinado.

Para Ferreira, a questão do nihilismo não é só igualmente real e séria, mas, enfatizando o declínio do ser e “a morte de Deus”, essa visão abre espaço para uma questão acerca do fim da modernidade e o início da pós-modernidade. Segundo diz: “(...) o ocidente é a terra do declínio do ser. Depois da longa trajetória metafísica, a morte de Deus põe fim à crença nos valores absolutos e abre o tempo da pós-modernidade”.¹³ Se a metafísica clássica tem como tarefa a busca e/ou fabricação conceitual do “ser das coisas” (o fundamento último), tal empreendimento carecerá de sentido, pois não haveria nada a ser encontrado ou criado. Restaria apenas a sensação da experiência abissal do nada, que arrasta o homem para uma era pós-moderna, baseada em pretensões de conhecimento significativamente distintas. Não estariam aí também, ao seguir as pegadas de Jonas, ainda que não tenha se referido diretamente aos pós-modernistas franceses, os dois dogmas da Filosofia contemporânea? É necessário perceber que um pensador, com a formação intelectual de Hans Jonas, ter feito uso da palavra “dogma” sugere a magnitude da importância de tais percepções. Para o entendimento desta tese, em conjunto, tais dogmas não devem indicar apenas um duplo esforço jonasiano de distinguir e apontar a atualidade de sua filosofia. O termo “dogma” significaria que qualquer filósofo (de fato, para Jonas, qualquer pensador voltado a tais

12. DOMINGUES, Ivan. **A filosofia no terceiro milênio**, p. 31-32.

13. FERREIRA, Vicente de Paula. **Niilismo e cristianismo no pensamento enfraquecido de Gianni Vattimo**. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacilegens/files/2011/02/8-6.pdf>. Acesso em: 10 Nov. 2014.

problemas) estaria obrigado a compreendê-los e a considerá-los muito seriamente, pois são fundamentalmente característicos de um momento de crise, quando eles mesmos são colocados em xeque ou jogados por terra.

Finalmente, a pesquisa vem indagar se o Nihilismo pode ser considerado o núcleo interpretativo da filosofia de Hans Jonas. Lopes (2013) entende que:

Pode-se ainda, por exemplo, discorrer sobre “Hans Jonas contra o Niilismo”, tomando-o como tema central, de modo que em sua primeira fase ele se volta contra o niilismo gnóstico, passando em seguida a deflagrar o niilismo da visão moderna (tanto científica como existencialista) de mundo (indiferente, frio, sem valor e inóspito), e, por fim, suas consequências éticas nefastas, as quais ele tenta responder com a fundamentação metafísica da ética de modo a não deixar que a queda dos valores atinja até mesmo o núcleo do humano, que, caso contrário, estaria a um passo de se tornar então manipulável. Mas mesmo esse tema do Niilismo, que aparece em todas as fases, não pode ser senão forçadamente tomado como núcleo interpretativo da obra jonasiana: ele é, no máximo, o Niilismo pensado desde uma perspectiva jonasiana, e não a própria filosofia de Jonas.¹⁴

Nesse sentido, é preciso reconhecer que a presença do Nihilismo pode ser entrevista em todas as fases do pensamento do Hans Jonas; contudo, o objetivo desta pesquisa certamente não é defender que o Nihilismo é o núcleo interpretativo da filosofia jonasiana. A pesquisa não aponta nesta direção. Ainda assim caberia perguntar o que Lopes (2013) quis dizer exatamente ao afirmar que o Nihilismo não é a “própria filosofia de Hans Jonas”? A filosofia de Jonas restringe-se à sua ontologia sobre o ser? Se investigarmos, por exemplo, os pensamentos político-conceituais de Jonas, isso não será parte de sua Filosofia?

Não discordamos deste importante comentador, mas é preciso perceber que o Nihilismo na obra de Jonas é bem mais do que “o Niilismo pensado a partir de uma perspectiva jonasiana”. Hans Jonas não somente refletiu acerca do Nihilismo, como igualmente não o tratou como mais um ponto filosófico marginal. Na verdade, ele entende que a Filosofia contemporânea tem “dois dogmas” e isso deve ser visto a partir de uma interdição conceitual mais ampla e, portanto, intransponível, que explicará, por exemplo, como ele forjou os conceitos de *heurística do temor* ou o seu princípio ético/teológico de um *deus absconditus* que deixa como herança o *homo absconditus*. As próprias tarefas ontológicas e éticas da biologia filosófica partirão de uma grande

14. LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a Diferença Antropológica**. Tese. FAFICH - UFMG – 2013. p. 22-23.

reflexão jonasiana sobre os *limites epistêmicos* dos saberes contemporâneos, sejam eles os das ciências naturais ou os do idealismo. Quando entendemos bem estes limites, chegamos ao problema do Nihilismo que, primeiramente, sem dúvidas, dá-se em torno do plano de imanência, mas acaba por influenciar depois o modo como o próprio Jonas pensa e estabelece seus conceitos fundamentais, incluindo a sua visão cosmogônica. De fato, em Jonas temos a indicação – por vezes implícita – de que existe um nihilismo relacionado à crise da metafísica (crise do idealismo), a uma percepção de um universo vazio e amoral, e que poderia ser chamado de nihilismo filosófico, tendo a própria filosofia como vetor. Some-se o nihilismo científico, tendo como motor ou vetor a própria ciência pós-newtoniana, levando Laplace a esvaziar os elementos providencialistas do grande inglês, ao dizer a Napoleão que ele não tinha necessidade da hipótese de Deus em seu sistema de mundo. E há ainda um nihilismo tecnológico ou melhor que tem a tecnologia como vetor, como mostraremos na última parte da tese: ele mesmo um correlato do materialismo monista das ciências naturais newtonianas e da visão de mundo darwinista. Todavia, todas estas modalidades são as várias facetas de uma única, ampla e grave situação nihilista detectada pelo nosso filósofo. A indagação é: diante destes vazios como se estabelecem as tarefas da biologia filosófica?

Os importantes trabalhos de Fonseca e Frogneux, por exemplo, já indicam que a ética jonasiana é uma resposta para o nihilismo contemporâneo e só podemos concordar com as pesquisadoras. Todavia, reivindicamos que a biologia filosófica conscientemente responde às várias facetas – mais amplas e profundas – do nihilismo que elas não tiveram a oportunidade de apresentar. Como as autoras informam, é verdade que ética de Jonas procura se afirmar diante de um vácuo nihilista; no entanto, para, além disso, a ética jonasiana enfrenta um ambiente não só de relativismo moral, mas de fim de todos os valores supremos, entre eles “Deus” e “Ser” (verdade metafísica). Então, o relativismo moral é apenas uma das importantes consequências do nihilismo, e não o próprio nihilismo, ponto esse que será desenvolvido na hora apropriada em diferentes partes da tese. Tudo somado, a questão não é saber se o nihilismo é ou não o núcleo interpretativo da obra jonasiana; mas, de forma mais ampla e também profunda, como pretendemos, entender como um ambiente filosófico influencia duplamente não somente as concepções gerais, mas a própria empresa conceitual de um filósofo. E isto vale para qualquer filósofo, não somente para Jonas.

De fato, concordamos com Lopes quando ele aponta em sua dissertação que “Sobretudo, o que impressiona em Jonas são exatamente sua coragem e destreza. Frente à

renúncia da metafísica que encontramos na filosofia contemporânea, ele intenta a elaboração de uma ética metafisicamente fundamentada, que reaviva a discussão entre ser e dever-ser e que se embate de modo incisivo contra o Nihilismo de nosso tempo”¹⁵.

Esse é o ponto de reflexão inicial desta pesquisa: entender como Hans Jonas, sendo um pensador que recebe uma herança antimetafísica ingrata e, tornando-se caudatário do seu mestre e do “mestre” do seu mestre (Heidegger e Nietzsche), ousa enfrentar esta herança criticando fortemente uma ciência orgulhosa e refletindo acerca do vazio ontológico que permeia a natureza, o homem e as novas tecnologias. E não se trata somente de conceitualmente organizar o problema do nihilismo em Jonas, pois, além disso, objetivamos entender como o nihilismo afetou a cosmogonia, a ontologia e a ética do nosso filósofo. Desejamos saber como o nosso filósofo trabalhou esta herança ingrata e, se for possível, como através dela, superá-la. Não se trata, pois, de investigar o que Jonas pensa sobre o problema do nihilismo ou apenas de elucidar o conceito de nihilismo em Jonas – o que, diga-se de passagem, não seria uma tarefa desinteressante. Talvez Lopes quisesse dizer que Hans Jonas não é um nihilista ou, mesmo, um anti-nihilista, haja vista que nem sequer admitiria colocar o problema do vazio existencial, e, neste caso, as nossas conclusões ofertadas no último capítulo não se darão apenas em termos de “sim” ou “não”, como veremos, pois existem sutilezas conceituais que devem ser observadas.

Entendemos que, a filosofia jonasiana – apesar do ambiente contemporâneo nihilista atual e do predomínio dos paradigmas materialistas das ciências naturais modernas – sustenta que os mistérios da subjetividade e, por assim dizer, da vida, ainda são um reduto seguro para a metafísica especulativa. Além disto, ao reencontrar finalidade e valor no Ser – mesmo que meio a contrafluxo – Jonas também encontra um caminho metafísico que leva a um dever-ser que contraria o que ele considera os dois dogmas mais arraigados de sua época. Além disso, veremos que Jonas não conta majoritariamente com a bondade ou com a racionalidade humanas. Veremos que o seu próprio conceito de *heurística do temor* exige uma certa visão pessimista de mundo. Ou seja, este é um ponto instigante, dado que elucidaremos como um filósofo, incorporando tais perspectivas, trabalha e lida com o nihilismo. Propõe-se então que, em Jonas, existe uma interessante tensão filosófica em face do nihilismo e que isso irá repercutir diretamente na sua ética e na sua metafísica.

15. LOPES. Dissertação. **A fundamentação Metafísica do Princípio Responsabilidade em Hans Jonas**. BH - FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – 2008.

Então, por um lado, Jonas não apenas pensou acerca do nihilismo, mas diagnosticou com maestria as suas facetas mais fundamentais. Por outro lado, almejando superá-las, não deixou de algum modo de ser afetado por essas facetas dilacerantes e sumamente reais da experiência humana, a saber: o pessimismo, o temor, as desavenças dos povos, as guerras destruidoras e a descrença na bondade humana, assim como na capacidade da humanidade de gerir—ou controlar os avanços tecnológicos. Não obstante, de modo nenhum, afirmamos que Jonas foi um nihilista: foi antes um pensador do nihilismo, como, aliás Heidegger e Nietzsche, porém com humor, *feeling* e perspectiva diferentes.

c) Método e Hermenêutica

Primeiramente, devemos explicar uma opção metodológica estrutural da tese. Como já explicitado, entendemos que o problema do nihilismo em Jonas remete a três vertentes gerais, pois há o problema do nihilismo relacionado ao avanço das ciências naturais, à crise do idealismo alemão e às novas tecnologias. Temos que a primeira parte da tese explicará o problema do nihilismo e as outras três serão dedicadas a cada uma destas grandes perspectivas com as suas especificidades que lhe serão mais próximas.

A tese apresenta quatro partes. A primeira se debruça acerca do conceito de nihilismo (história e problemática) e mostra como Hans Jonas, tendo vivido em um período fortemente nihilista, pode ter sido intelectualmente afetado.

Na segunda parte, veremos os problemas do nihilismo em face da “morte de Deus”, e da ascensão de um monismo referente às ciências naturais da modernidade. Especificamente, investigaremos as relações de Jonas com os pensamentos de Nietzsche, Newton e Darwin procurando situar e elucidar a herança filosófica antimetafísica por ele recebida. Com isso, já nos será possível colocar o problema ético e definir “o que é”, e “quais são” as tarefas da biologia filosófica. Além disso, apresentaremos e elucidaremos alguns de seus conceitos principais como os de “matéria” e de “espírito”.

Na terceira parte, nos deteremos no problema do monismo materialista contemporâneo, examinando as relações de Jonas com Heidegger, Sartre e com o gnosticismo. Especificamente, perceberemos então como Jonas critica seu ex-professor,

trabalha com a “morte de Deus” e ainda observa a ascensão de um nihilismo vinculado ao vazio ético e às novas tecnologias contemporâneas.

Por fim, na quarta parte, já munidos de vários elementos conceituais importantes, explicaremos como Jonas, além de oferecer uma resposta metafísica para o nihilismo e teremos a oportunidade de examinar como ele oferece igualmente uma resposta ética. Trata-se de examinar o conceito fundamental de *heurística do temor*, diante do vazio de valores e da possibilidade de uma finitude da humanidade em razão do prometeu desacorrentado. Finalmente, haverá a oportunidade de discutirmos todos os resultados já coletados.

Essa opção metodológica nos leva a explicar a razão de termos situado e elucidado o único texto no qual Jonas claramente se debruça sobre o nihilismo, somente no final da terceira parte da tese e não no começo. De fato, falamos do *Gnose, existencialismo e nihilismo*. A razão é que, como já dito, sustentamos que, neste artigo, Jonas, ao tratar da gnose e do nihilismo (os temas majoritariamente tocados pelos comentadores que investigam o nihilismo) apresenta uma série de críticas e de conexões conceituais cruciais que se referem tanto ao idealismo como as ciências naturais modernas. Todas as críticas e conexões podem passar despercebidas ou serem subestimadas (de fato, foram simplificados por alguns comentadores) se não ocorrer uma elucidação anterior do “que seja e de quais são” as tarefas de uma biologia filosófica exatamente em face do idealismo, do dualismo, da “morte de Deus” e das novas ciências naturais da modernidade. Ou seja, sustentamos que o texto só pode ser bem elucidado em face do pré-exame das outras vertentes conceituais através das quais Jonas trabalha o nihilismo. Aliás, desta forma, estaremos seguindo igualmente uma recomendação jonasiana, pois ele declarou que “Se alguém quiser falar sobre minha filosofia, deverá começar não pela gnose, mas por meu empreendimento de uma biologia filosófica” (*Memórias/Erinnerungen* p. 117). No final da tese, veremos que Jonas pretende estabelecer uma nova filosofia da natureza e um novo imperativo moral, será uma afirmação ontológico-ética da vida em face do nihilismo.

Quanto às questões hermenêuticas, temos algumas considerações. Deleuze, em seu singular livro *O que é a filosofia?*, entende que cada filósofo fabrica seus conceitos em planos de imanência únicos que possuem pontos de partida e de chegada próprios. Além disto, todos os planos se efetivam através de um vocabulário filosófico muito específico, que serve somente para enfrentar, criar, desenvolver, problematizar ou solucionar a situação conceitual que lhe é própria. A consequência direta disto, segundo esse pensador, é que os filósofos não gostam de discutir entre si, pois o mínimo que se pode dizer é que isto “não fará o trabalho

avançar”¹⁶. A existência de inúmeros dicionários que buscam explicar o vocabulário único de filósofos importantes atesta em favor do filósofo francês e Hans Jonas, de forma nenhuma, é uma exceção. A crítica jonasiana à ontologia de Heidegger só pode, por exemplo, ser compreendida partindo dos esclarecimentos sobre a origem conceitual desta crítica. Seria uma crítica que parte de uma comparação com a sua própria definição de ontologia ou trata-se de uma crítica interna, ou seja, estamos diante de uma discordância acerca do modo como Heidegger pensa a sua própria ontologia? No caso de Jonas, talvez o texto mais objetivo no qual ele define o seu conceito de ontologia é um de 1991, intitulado *The Burden and Blessing of Mortality*:

“por exame ontológico, nós, filósofos, entendemos um exame do modo próprio de ser de qualquer classe de entes”, e no nosso caso, de uma biologia filosófica; trata-se de pensar o modo de ser daquela “classe designada ‘organismo’, na medida em que esta é, até onde sabemos, a única forma física sob a qual ocorre a vida” (PUMV, p. 82).

Jonas primeiro se coloca dentro da tradição filosófica geral, para depois indicar uma definição mais particular, que se relacionará naturalmente com a sua biologia filosófica. Diante dos objetivos desta tese – os quais não reconstituem e elucidam todo o plano de imanência jonasiano – deve-se dizer que Jonas faz tanto afirmações ontológicas gerais como também indica momentos nos quais os conceitos assumem suas especificidades e funcionam dentro de sua biologia filosófica. Jonas foi taxativo ao falar sobre a existência de dois dogmas na filosofia contemporânea: “nenhuma verdade metafísica e não há caminho do ser para o deve ser”. Em outras palavras, o conhecimento das “essências” do ser foi interdito, assim como não existe nenhuma ética normativa baseada no percurso ontológico oriundo do ser. Certamente, Jonas não afirmou que os dois dogmas só se aplicavam à “ontologia fundamental” de Heidegger ou unicamente à empresa filosófica de Descartes. Neste caso, realmente, Jonas refere-se à ontologia contemporânea e o escopo é mais vasto ¹⁷. Isso ficará

16. DELEUZE. Gilles. **O que é isto, a filosofia?** (1997, p. 41 e passim).

17. Podemos verificar a problemática de definir, por exemplo, o conceito de metafísica nesta apresentação reduzida de H. Japiassú: “O conceito de metafísica, desde o filósofo de Estagira, Aristóteles, adquiriu significações múltiplas, diferenciando da tradição clássica, da Escolástica e da filosofia moderna: “O termo ‘metafísica’ origina-se do título dado por Andrônico de Rodes, principal organizador da obra de Aristóteles, por volta do ano 50 a.C., a um conjunto de textos aristotélicos – ta metá ta physiká – que se seguiam ao tratado da física, significando literalmente ‘após a física’, e passando a significar depois, devido à temática, ‘aquilo que está além da física, que a transcende’. Na tradição clássica e escolástica, a metafísica é parte mais central da filosofia, a ontologia geral, o tratado do ser enquanto ser. A metafísica define-se, assim, como filosofia primeira, como ponto de partida do sistema filosófico, tratado daquilo

mais claro quando, na parte dois, mostrarmos conceitualmente o que é uma biologia filosófica para Jonas.

Quanto à obra pesquisada e às dificuldades de tradução, Hans Jonas escreveu em alemão e inglês, existindo ainda textos que não foram traduzidos para o português. Neste trabalho, os textos ainda sem tradução para o português terão seus originais nos rodapés, deixando sempre para o corpo do texto a tradução. Discordâncias de tradução para o português ou outros problemas hermenêuticos serão explicadas em notas de rodapés, sempre que se julgar necessário.

que é pressuposto por todas as partes do sistema, na medida em que examina os princípios e causas primeiras, que se constitui como doutrina do ser em geral, e não de suas determinações particulares; inclui ainda a doutrina do Ser Divino ou do Ser Supremo. Na tradição escolástica, especificamente, temos uma distinção entre a metafísica geral, a ontologia propriamente dita, que examina o conceito geral de ser e a realidade em seu sentido transcendente; e a metafísica especial, que trata de domínios específicos do real e que se subdivide, por sua vez, em cosmologia, ou filosofia natural – o tratado do mundo e da essência da realidade material; psicologia racional, ou tratado da alma, de sua natureza e propriedades; e teologia racional ou natural, que trata do conhecimento de Deus e das provas de sua existência através da razão humana (e não apenas pelo apelo de fé). No pensamento moderno, a metafísica perde, em grande parte, seu lugar central no sistema filosófico, uma vez que as questões sobre o conhecimento passam a ser tratadas como logicamente anteriores à questão do ser, ao problema ontológico. A problemática da consciência e da subjetividade torna-se, assim, mais fundamental. No desenvolvimento desse pensamento, sobretudo com Kant, a filosofia crítica irá impor limites às pretensões de conhecimento da metafísica, considerando que devemos distinguir o domínio da razão, que produz conhecimento, que possui objetos da experiência, que constitui a ciência, portanto, do domínio da razão especulativa, em que esta se põe questões que, em última análise, não pode solucionar, embora essas questões sejam inevitáveis. Teríamos, portanto, a metafísica. Kant vê solução para as pretensões da metafísica, apenas no campo da razão prática, isto é, não do conhecimento, mas da ação, da moral.” (JAPIASSÚ, Hilton, MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. p. 180). Dissemos que esta é uma versão reduzida, considerando, por exemplo, a do dicionário de Abbagnano, um livro quase de tamanho A3, que apresenta o verbete entre as páginas 633 e 638.

PARTE 1. A QUESTÃO DO NIHILISMO.

Hoje, poucos negariam o diagnóstico: vivemos um momento de incerteza, desordem, grandes mutações. Em qualquer domínio da atividade humana – esferas do saber e do poder, costumes, mentalidades, sensibilidade ética, valores – notamos transformações sem precedentes. (Adauto Novais - Democracia em tempos de mutação)



Entre os dias 28 e 29 de Julho de 2014, ocorreu em Paris um evento denominado *Banquet avec Onfray*, no qual o tema do Nihilismo no século XX foi tratado por Michel Onfray¹⁸. Em sua exposição Onfray privilegiou os pensamentos de Nietzsche, Heidegger, Arendt e Jonas e, para além das várias conferências, chamou à atenção um dos *banners* do evento: uma pasta de dentes chamada NIHILIST, cujas características eram *no flavor - no color - nothing*, ou seja, a pasta *não tem sabor, cor ou nada*. Naturalmente, é uma genial alusão ao tema central do evento, no qual os participantes se fartarão com profundas reflexões sobre o “nada”, ou melhor, assistirão a várias palestras sobre o fim dos valores supremos, os quais durante cerca de trezentos anos, se contarmos somente desde o Iluminismo, nortearam as nossas visões éticas, estéticas, epistêmicas, políticas, religiosas e metafísicas de mundo. Em resumo, são as faces diferentes de uma única, grave e ampla situação nihilista detectada pelo nosso filósofo. Isso leva-nos a indagar, neste primeiro capítulo, dois pontos: como, de forma geral, emergiu o problema do Nihilismo e como o nosso filósofo herdou este problema?

Nesta pesquisa, inicialmente, em uma seção mais histórica, serão destacados os “ceticismos filosóficos”, o “pessimismo” e o “relativismo cultural”, os quais nasceram a partir do século XVII e, ao se intensificarem no fim do século XIX, podem, inclusive, ser interpretados como sinais de um fim das tradições filosóficas da modernidade Iluminista e

18. O site do evento: <http://banquetonfray.over-blog.com/article-michel-onfray-conferences-sur-france-culture-l-ete-2014-25-124456537.html>. Acessado em 28 de Julho de 2014

começo de uma era pós-moderna. Será explicitado, também, quem são os precursores mais significativos que utilizaram tal conceito evidenciando-se, sobretudo, o filósofo Nietzsche, ao trazer para a discussão alguns pontos importantes de sua filosofia, a fim de, posteriormente, elucidar o pouco comentado diálogo crítico entre este pensador (que é o mais importante precursor) do problema e o trabalho de Hans Jonas.

Na sequência, tendo em vista alguns dados biográficos cruciais de Jonas, será pertinente considerar o século XX, em que viveu os seus noventa anos de existência, como um período nihilista que o tocou física, sentimental e filosoficamente. Nesse sentido, é possível perceber como, no período pós-Segunda Guerra, Hans Jonas ao estabelecer as bases conceituais de sua futura biologia filosófica e de sua famosa ética já considera o problema do Nihilismo, como quando afirma que este problema, mesmo que de um modo oblíquo – a saber, suas reflexões sobre a gnose –, já fazia parte dos seus primeiros estudos. De fato, para Jonas, os problemas fundamentais que enfraqueceram as milenares pretensões da metafísica clássica fizeram-nos herdeiros de uma contemporaneidade filosófica marcada por dois dogmas: “nenhuma verdade metafísica” e “nenhum caminho do ser para o deve ser” (PR., p. 95). Talvez, metaforicamente, possamos afirmar que é um ambiente filosófico “insípido, sem cor e sem nada”. Para Jonas, tal situação relaciona-se, por exemplo, com o advento dos saberes cartesianos e newtonianos ou, ainda, com a constatação filosófica da “morte de Deus”. Essas questões serão introdutórias neste primeiro capítulo, mas serão mais profundamente examinadas a partir da segunda parte desta tese, quando começaremos a elucidar a biologia filosófica jonasiana.

O objetivo desse percurso histórico-filosófico é fornecer uma base histórica e conceitual que permitirá entender como Jonas herda e pensa o nihilismo. Além disso, teremos as primeiras percepções acerca dos horizontes fundamentais do trabalho da biologia filosófica, que juntamente com a ética servirá de antídoto filosófico ao grande mal cultural do tempo.

Parte 1. Capítulo 1. O problema do Nihilismo

Nihilismo (do latim nihil, nada) é um termo filosófico que atinge as mais variadas esferas do mundo contemporâneo (literatura, arte, ciências humanas, teorias sociais, ética e moral) cuja principal característica é uma visão cética radical em relação às interpretações da realidade, que aniquila valores e convicções (Franco Volpi) -2014)

Franco Volpi (1999) dedicou toda uma obra ao problema do Nihilismo. Ao iniciar essa pesquisa, fez-se imperioso citar seu pensamento acerca do Nihilismo, por trazer esta reflexão que sustenta a mesma convicção válida para todos os verdadeiros problemas filosóficos: eles não têm solução, mas história”¹⁹. Considerando tal sentença é possível questionar perfeitamente se Hans Jonas teria se envolvido com um problema filosófico insolúvel. Ao final da presente tese, esse questionamento será respondido. Antes, é necessário, neste momento, contar primeiro exatamente a história do problema. Com isso, já será possível perceber um pouco da problemática filosófica gerada pelo nihilismo ao longo da história.

O termo Nihilismo foi utilizado para diagnosticar aspectos tão diversos quanto temas político-ideológicos, morais ou, até mesmo, estéticos. Isto impõe a necessidade de um exame histórico inicial do conceito, seguindo os passos de Volpi, num longo percurso que vai da antiguidade à era moderna, e que o resumiremos em breves apontamentos. Um exame *en passant* entre a Antiguidade Clássica e o Renascimento detecta, em alguns momentos, traços mais ou menos fortes de Nihilismo, como se verá. Possivelmente, o primeiro pensador a tratar do “nihil” teria sido Górgias, o sofista, no século V a.C. Por ser de origem grega, não fez obviamente uso do termo latino *nihil*. Porém, este antiquíssimo pensador, conhecido por sua busca da beleza e pela objetividade da elocução, teria afirmado: “nada existe; se alguma coisa existisse, não a poderíamos conhecer; e se a conhecêssemos, não seria comunicável”. Já nos tempos medievais, temos nomes como Fridegísio de Tours ou o Mestre Eckhart. Este último declarou que “Deus e o *nada*, o anjo e a mosca são a mesma coisa”. Na época renascentista, temos Leonardo da Vinci e Charles de Bovelles. Da Vinci, na obra *Codex Atlanticus*, afirmou: “Entre as grandes coisas que estão abaixo de nós, o ser do *nada* é imensamente grande”.

No entanto, por influência de Descartes, como se demonstrará, o século XVII é um dos momentos demarcados por Jonas como o início de uma longa e recrudescente crise de

19. VOLPI, Franco. **Nihilismo**. (1999) p.16.

civilização e da formação de um novo monismo metafísico inerente às ciências naturais modernas. A partir da segunda parte da tese, de fato se perceberá como a crise do idealismo alemão é crucial para a sua biologia filosófica. Examinando o uso do prefixo *nihil* talvez seja possível afirmar que a primeira vez de sua utilização tenha sido no final do século XVIII, mais precisamente em 1799, em uma carta de F. H. Jacobi destinada a Johann Fichte. Na missiva, todo o idealismo do “século das luzes” é acusado de ser um nihilismo²⁰.

Nesta época, durante o período revolucionário francês, foram denominados “nihilistas” os grupos “que não eram nem a favor nem contra a Revolução” e durante a Convenção, um de seus membros, o senhor Anacharsis Cloots, declarou que “a República dos direitos do homem não é nem teísta, nem atéia; é nihilista”. Tal declaração pode ser bem compreendida quando consideramos que no “dicionário das ciências filosóficas” – uma obra que circulava nos ambientes franceses pós-revolucionários – encontramos o pensador Wilhelm Krug afirmando: “nihilista ou nadista (“nihiliste” ou “rienniste”) é aquele que não acredita em fé, seita, crença ou partido algum”²¹. Quem em nada crê, seria um nadista. Retomaremos esse conceito no segundo capítulo, posto que em Jacobi também há uma tematização explícita acerca da “Morte de Deus”.

Ainda sobre o uso do termo “*nihil*”, no século XVIII, Pecoraro afirma que é das obras do saboiano Joseph de Maistre, um conservador influente à época da Revolução Francesa, que o intelectual católico Franz von Baader recebe o conceito de Nihilismo. Joseph teria tratado do termo em dois ensaios, um escrito em 1824 e outro em 1826, numa tentativa de associar o Nihilismo aos seguidores de Lutero; para ele, o Protestantismo teria originado os pensamentos dissolutivos das verdades sagradas. Por seu turno, numa perspectiva parecida, Von Baader define o Nihilismo como “um abuso da inteligência destrutivo para a religião”, uma consequência do uso demasiado livre e desinibido da razão.

Chegando ao século XVIII, devemos tocar em um pensador que irá influenciar enormemente toda a tarefa filosófica da ética que lhe foi posterior. Sem dúvidas, este filósofo, como o fez Nietzsche, contribuiu para a formação do que Jonas denominou um dos dogmas da Filosofia contemporânea: “não existe caminho do ser para o deve ser”, de fato, Hume diz

20. A frase é: “Verdadeiramente, meu caro Fichte, não deve me aborrecer se o senhor, ou quem quer que seja, quiser denominar Quimerismo aquilo que contrapõe ao idealismo, que deploro como nihilismo”. in: (JACOBI, *apud* HEIDEGGER, 2007, p. 21). **Theoria** - Revista Eletrônica de Filosofia, Vol. 3, Nº 7, 2011, p. 07.

21. (“qui ne croit à rien, qui ne s’intéresse à rien [quem não crê em nada, quem não se interessa por nada]” cf. PECORARO, Rossano. Nihilismo, Política, História. **Pensando** – Revista de Filosofia, Vol. 1, Nº 1, 2010. p. 2-7.

que não há passagem do “ought” ao “is”. Falamos de David Hume²². Para esta pesquisa interessa, sobretudo, situar como ele estabeleceu um forte interdito entre o ser e as possibilidades e pretensões ontológicas de estabelecer um dever moral universal para este ser. Hume (*apud* FONSECA, 2009) dirá que:

Em todos os sistemas de moral que encontrei até aqui, eu sempre observei que o autor procede algum tempo segundo a maneira ordinária de argumentar, onde ele estabelece a existência de Deus ou que ele faz observações sobre a condição humana. Depois, de repente, eu tenho a surpresa de constatar que ao invés das cópulas ‘é’ ou ‘não é’ habituais nas proposições, eu somente encontre proposições onde a ligação é estabelecida por ‘deve’ ou ‘não deve’. Essa mudança é imperceptível; mas ela é, entretanto, da mais alta importância. Com efeito, como o deve ou não deve exprimem uma nova relação e uma nova afirmação, é necessário que elas sejam explicadas; e que, ao mesmo tempo se justifique, o que parece totalmente inconcebível, como essa nova relação pode se deduzir de outras relações que lhe são inteiramente diferentes. Mas, como os autores frequentemente não tomam essa precaução, eu tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores, e eu estou convencido de que essa simples atenção destruirá todos os sistemas correntes de moral e nos mostrará que a distinção do vício e da virtude não se funda unicamente sobre as relações dos objetos e que ela não é percebida pela razão²³. (HUME, 2001, p. 509)

O pensador escocês entende que os pensadores não justificando adequadamente estas mudanças substituem as cópulas “é ou não é” pelas cópulas “deve ou não deve”. Vê-se que para Hume não se pode extrair consequências deontológicas de meros enunciados assertivos, a menos que se cometesse uma falácia lógica ou se fizesse uma inferência ilógica, como ele normalmente observava. Mais especificamente, segundo Hume, as investigações éticas equivocam-se quando estabelecem um salto conceitual desta natureza, pois simplesmente não é razoável retirar nenhum deve-ser de uma mera descrição de um mundo, de universo com Deus ou de alguma argumentação ordinária²⁴. influenciando fortemente os sistemas céticos

22. Devemos situar que concordamos com Frogneux, quando ela, ao analisar a perspectiva jonasiana sobre o Niilismo ressalta que “o dualismo de Hume (...) é intrinsecamente niilista sobre o plano moral”. FROGNEUX, N. **Hans Jonas ou la vie dans le monde**, p. 65. N. Frogneux. Retomaremos esse tema na seção sobre o materialismo das novas ciências naturais da modernidade no capítulo II.

23. Esta citação foi retirada da tese: FONSECA, Lilian Simone Godoy. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2009. p. 82. Ela informa que a citação encontra-se no “Ensaio para introduzir o método experimental nos assuntos morais”. Livro III – Moral – 1ª Parte, intitulada “Generalidades sobre a virtude e sobre o vício” – Seção I – ‘As distinções morais não derivam da razão’ (versão francesa pp. 585-586). A mesma citação pode ser encontrada aqui: HUME, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: UNESP, 2001. p. 509.

24. Devemos lembrar que, atualmente, existem vários modelos éticos. No de Hare, por ex., podemos perceber teorias éticas descritivistas e não-descritivistas. As primeiras se dividiriam em naturalistas e

posteriores conhecidos por interditem quaisquer pretensões que almejem fundar a ética sobre bases ontológicas²⁵.

Elucidaremos depois como o ceticismo de David Hume foi influenciado pelo advento da física de Newton e como Jonas situa o mesmo Newton como um pensador que ajuda a estabelecer um tipo de metafísica materialista (mesmo que implícita) adstrita a todas as posteriores. Tais transformações formarão as ciências naturais da modernidade e modificarão significativamente as nossas concepções de universo, natureza e homem, estabelecendo cruciais implicações filosóficas, quando a velha noção de ser – uno e pleno – dos eleatas entrará em derrocada. Tais mudanças não foram ignoradas ou subestimadas por Jonas; antes, ele entende que o homem está, obrigatoriamente, vivenciando uma crise de civilização que começou com o Renascimento, em razão do giro fortemente humanista de sua filosofia, deixando a relação com a natureza ao fundo, como nas telas de Leonardo, ou como que em suspenso. No momento, é o bastante situar apenas como este pensamento de Hume (que, em português, ficou conhecido como interdito de Hume ou Lei de Hume) ao tomar uma via diferente dos filósofos renascentistas que acreditavam em tudo, intensifica um tipo de ceticismo que, no século XVIII, seja como a denúncia de um uso abusivo da razão ou como instância ideológica dissolutiva, ganha mais força. Isso é importante, pois Jonas reafirmará, no século XX, a sua metafísica exatamente em face de um radical quadro filosófico cético cujas raízes mais profundas atravessam certamente o pensamento de Hume.

Retomando as primeiras investigações sobre o Nihilismo, registra-se que o termo foi usado na literatura do século XIX por um pensador bastante conhecido, o escritor russo Turguêniev, que com sua obra *Pais e Filhos* elabora um romance muito importante para a formação da atmosfera intelectual do século XX. É uma obra política, escrita em uma época na qual o antigo Império Russo vivia a tensão entre os resquícios do modo de produção feudal

intuicionistas e as segundas em emotivistas e não-descritivistas racionalísticas. Existem ainda outras subdivisões, dado que as não-descritivistas racionalísticas podem ser do tipo prescritivista universal (ou a teoria X) e já a naturalista pode ser subjetivista ou objetivista. Temos outros modelos distintos como o de Vaz, o qual afirma que o vocabulário ético atual, devido a uma série de fatores, teria perdido seu sentido exato, gerando uma multiplicidade de sentidos. Destas duas visões depreende-se que nossa modernidade é marcada por uma situação distinta, portanto, das éticas clássicas, as quais teriam, segundo estes autores, uma maior unidade de sentido. Um ótimo debate sobre as duas teorias pode ser encontrado na tese “**A Universalizabilidade dos Juízos Morais na Ética de Hare**” de LUNARDI, Giovana Mendonça. Florianópolis - SC – 2003.

25. Para Kemp Smith, Hume foi muito influenciado pelo sucesso da física newtoniana através da importância que ele atribui às experiências e aos métodos derivados do sucesso das concepções científicas de Newton. Para uma análise ampla dos significados e limites do ceticismo em Hume cf. KEMP SMITH, N., **The philosophy of David Hume**. Ed. Palgrave Macmillan, Nova Iorque, 2005.

e a gestação da chamada modernidade²⁶. A polêmica engendrada pelo romance ocorre devido a questões de ambiguidade política, visto que o autor foi entendido como alguém com uma dúbia posição sobre os nihilistas. De fato, Turguêniev afirmou que, não sendo o objetivo da obra, o termo Nihilismo se tornou um estigma de infâmia. Sobre isso, PECORARO (2007) versa:

Turguêniev lembra, nas suas memórias, que utilizou o termo não no sentido de uma reprovação, nem com o intuito de mortificar, mas sim como expressão precisa e exata de um fato real e histórico. O efeito, porém, não foi o esperado; e o termo nihilista transformou-se em um instrumento de condenação, em um estigma de infâmia²⁷.

Outra forma de detectar o desenvolvimento histórico do nihilismo, e uma parte da problemática a ele relacionada, seria perceber o aumento do volume de estudos sobre o tema no século XX. Para esta tese, mais especificamente interessa a literatura filosófica sobre o Nihilismo. Perine (2002) vai ao cerne destas questões:

A literatura filosófica sobre o Nihilismo cresceu enormemente ao longo do século XX. Basta passar os olhos nas 40 páginas de referências bibliográficas apresentadas por Franca D'Agostini no seu recente livro *Lógica do Nihilismo*, para nos darmos conta da quantidade e da diversidade de aproximações a esse fenômeno, que interessa à filosofia desde a sua origem. Com efeito, segundo Sexto Empírico, o sofista Górgias teria sido o primeiro nihilista da história, com as três proposições fundamentais da sua obra do não-ser ou da natureza: primeiramente, que nada existe; em segundo lugar que, se existe algo, não pode ser apreendido; em terceiro lugar, que mesmo que pudesse ser apreendido, não poderia nem ser formulado nem explicado aos outros (...) o espectro do Nihilismo ronda a nossa tradição de pensamento, mas foi particularmente a partir do século XIX que ele se apresentou com suas formas mais conhecidas e, talvez, mais assustadoras, a saber: o Nihilismo político e o Nihilismo moral²⁸.

26. O romance de Turguêniev tem como base o conflito entre gerações e está voltado para o advento da racionalidade burguesa no período em que a sociedade russa importava os valores da modernidade europeia: “Uma rebelião contra a ordem estabelecida, o atraso, o imobilismo da sociedade russa; um conflito entre gerações, valores, perspectivas; um furor iconoclasta que demole ídolos e antigas certezas.” PECORARO, Rossano. **Nihilismo**. 2007, p. 13.

27. PECORARO, Rossano. **Nihilismo**. 2007, p.15.

28. PERINE, Marcelo. Violência e nihilismo: o segredo e a tarefa da Filosofia. **Kriterion**. vol.43, Nº 106. Belo Horizonte, Dez. 2002.

Avaliando o crescimento da literatura acerca do tema, igualmente já nos é possível vislumbrar os problemas filosóficos com que Jonas se deparará. Temos que, para a sua época, como veremos melhor nas próximas seções, ficará a incerteza sobre qual o valor e, até mesmo, caráter, do ser na metafísica. Afinal, a dar razão a Górgias, a filosofia não teria saída e veria todo o projeto da tradicional metafísica, da epistemologia, da lógica e da ética jogado por terra. Simplesmente, o problema para a época de Jonas é que um ser que não existe não pode almejar um valor moral (um deve-ser). Existindo, não pode ser conhecido e, mesmo se compreendido, tal condição não poderia ser compartilhada. Antes de aprofundarmos nestas questões devemos continuar avaliando o desenvolvimento do nihilismo e situar que, já no século XX, temos um outro autor fundamental cuja obra, inclusive, será citada por Sartre em um dos seus mais importantes livros existencialistas: Dostoiévski. É interessante notar que Dostoiévski teria utilizado a sua fé cristã, enquanto saída filosófica para o problema do Nihilismo, e Jonas, muito depois, afirmará que o Existencialismo foi uma tentativa de conviver com o Nihilismo, como veremos depois.

O fato é que nas obras de Dostoiévski observamos o chamado cenário nihilista da Rússia se tornar mais significativo. Em sua obra mais conhecida, *Os irmãos Karamazov* – um livro que, já à época, repercutiu em vários países – através da personagem Ivan e da história do grande inquisidor –, há a ilusão dos ideais cristãos, assim como temos a subordinação deste mundo ao mal. Nesse contexto, o sacrifício do Cristo, com sua morte, oferece a possibilidade teológica de redenção do homem frente aos flagelos do mundo:

O nihilismo moral de Dostoiévski coloca em contraponto opostos inconciliáveis, homem e Deus, ser e nada, demonstrando através da rivalidade desses opostos, a dialética trágica entre mal e bem, fé e ateísmo. No qual para todo o sofrimento, desespero e morte há sempre uma saída, uma chance de salvação, um gesto de afeto e solidariedade, simbolizados pela figura do Cristo Redentor, que resgata pelo próprio sofrimento²⁹. (OLIVEIRA, 2001)

Depreende-se, daí, a querela no debate filosófico, que coincide com o campo religioso no qual figura o debate entre a fé e o ateísmo, entre o bem e o mal e entre o ser e o nada. No caso do romance, a concepção divina seria utilizada como contraponto conceitual à influência destrutiva do Nihilismo, na medida em que enfrenta a dialética trágica entre alguns opostos

29. OLIVEIRA, Cássia Costa. **O nihilismo russo e a saída de Dostoiévski para o problema**. Creative Attribution, Belo Horizonte, V. 9, Nº 20, p.153-165, jan./mar. 2011. p. 6.

conceituais tradicionais, como ressaltado. E é trágica porque se coloca sem a saída da conciliação ou da síntese providencial hegeliana. Ora, neste momento, era ainda possível buscar apoio na teologia cristã redentora que libertaria o homem; mas depois, com a constatação da “morte de Deus”, nem mesmo isso será possível³⁰. Teremos uma descrença e um pessimismo quanto à possibilidade da participação ou da própria solução providencialista no mundo. Jonas dirá que o homem não mais se verá como um filho especial da criação, mas antes, na esteira de Pascal, que usou a fórmula, como um “caniço” que pode quebrar-se a qualquer momento sob a ação das forças de um universo puramente mecânico e moralmente silencioso. Junto à sensação de abandono, teremos um forte sentimento de pessimismo. De fato, à época do romance, já havia uma rica produção cultural repleta de temas sombrios e pessimistas, os quais se intensificaram no século XX³¹. Com isso, observando alguns momentos históricos cruciais do uso do termo Nihilismo, encontramos nas culturas francesa, alemã e russa do século XVIII vários casos, o que demonstra que os elementos fundamentais do debate já estavam presentes. E será neste mesmo século XIX que o tema do Nihilismo encontrará em um filósofo alemão um aprofundamento inédito. Mais precisamente, nos últimos trinta anos deste século o termo será profundamente teorizado como, talvez, nunca tenha sido. Nietzsche foi o filósofo que levou a cabo tal tarefa e que provavelmente poderá ser visto como o pensador que demarcou o clímax da crise.

Veremos, em duas seções desta tese, que o pensamento de Nietzsche estabelece, através de várias fontes, uma pesada crítica contra a metafísica ocidental. Por vezes, ele aponta que as fortes influências do cristianismo e do socratismo-platônico são marcas indeléveis de uma filosofia inadequada e doente, o que é um expediente majoritário e, outras vezes, sobretudo na sua chamada segunda fase, ele lança mão das próprias ciências naturais para fazer frente às pretensões da metafísica clássica entendida como platônico-socrática.

30. Ferreira afirma, por exemplo: “As questões da morte de Deus e do fim da metafísica acenam para o enfraquecimento do Deus como fundamento e também para a perda da pretensão de se possuir a verdade em sua totalidade, como parece ser a busca de toda a história da metafísica”. Cf. **Nihilismo e Cristianismo no pensamento enfraquecido de Gianni Vattimo**. p. 03. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilogens/files/2011/02/8-6.pdf>. Acesso em: 04 set. 2014.

31. Sobre esta afirmação, Amaral explica: “O ar sombrio, o estranhamento, o sobrenatural e o etéreo são constituintes da literatura gótica do final do século XIX, tendo em Edgar Allan Poe e em William Blake alguns de seus textos fundadores. *Frankenstein* de Mary Shelley aparece como o grande paradigma do gênero gótico, porém já apontando para a ficção científica em seus pontos mais célebres. A questão da razão e da ciência, do progresso desordenado que as mesmas proporcionam ao homem, a existência humana, a morte de Deus e tantas outras ideias encontram no famoso romance um modelo que ainda é citado e parodiado até os dias de hoje. (...) Tanto a ficção gótica do século XIX quanto, posteriormente, a ficção científica do século XX são literaturas da angústia”. AMARAL, Adriana. **Espectros da ficção científica**. Artigo disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/amaral-adriana-espectros-da-ficcao-cientifica.pdf>. Acesso em 23 out. 2013.

Apesar de usar duas vias argumentativas gerais, o resultado é sempre o mesmo: uma visão filosófica que profetisa o advento da *décadence* com a sua respectiva lógica nihilista e isso é importante, pois Jonas, como veremos, compartilha de partes significativas desta crítica específica de Nietzsche, enveredando-se, porém, por uma via filosófica bem diferente. Mais precisamente, no chamado ‘último Nietzsche’, ocorre uma profícua e extremamente influente produção sobre o problema do Nihilismo, conforme Araldi:

Os diversos estudos realizados por Nietzsche nos anos 80 remetem à questão do Niilismo ao horizonte de inquietações da modernidade. Com o termo Niilismo (der Nihilismus), ele procurava abarcar as diversas manifestações da doença ou crise inscritas na história do homem ocidental, de modo a atingir a raiz comum dessa doença, qual seja, a instauração da interpretação moral da existência dá origem ao Niilismo ocidental. O Niilismo é para Nietzsche uma questão fundamental, através da qual a experiência de instauração e dissolução dos valores morais é trazida à problematização filosófica, para explicitar a sua lógica de desenvolvimento. A modernidade é o momento decisivo do processo, pois nela o Niilismo se radicaliza e apresenta suas formas mais acabadas. Através do Niilismo, Nietzsche buscava captar o espírito de incerteza, dúvida e hesitação que acrescia no exercício filosófico e na ação do homem moderno³².

Nada mais premente do que estudar o que estaria por trás deste crescente espírito de incerteza, dúvida e hesitação permeando todos os setores do pensamento humano, sobretudo tendo em vista que as tarefas éticas e ontológicas da biologia filosófica emergem através de crise. Contudo, Nietzsche não criou o Nihilismo nem inventou sozinho o problema teológico-filosófico da morte de Deus: ele é apenas um dos seus protagonistas e sua filosofia uma das formuladoras de seus principais elementos ou componentes. Examinando as diversas crises e as questões filosóficas mais sérias de seu tempo, Nietzsche encontrou uma raiz comum, já bastante crescida e plantada bem antes dele. O diagnóstico foi que se tratava de uma doença que havia se fortalecido em seu tempo e que estava conectada duplamente a uma nociva interpretação moral da existência e ao desejo de verdades absolutas. Tal desejo, por sua vez, ele entendia como um “socratismo doente” (platonismo). Isso é bastante pertinente na medida em que Nietzsche e o próprio Heidegger, como veremos, entendem que a “metafísica é platonismo”. Logo, a crítica direcionava-se simplesmente à majoritária tradição filosófica que teria agregado as nocivas buscas pelas essências e o otimismo moralista socrático-platônico, negando o devir do mundo e a tragicidade. Nietzsche chegará a dizer que a *coisa em si* de

32. ARALDI, C.L., Para uma caracterização do Niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Caderno Nietzsche** 5, p. 75-94, 1998. p. 76.

Kant é a parte pudenda da filosofia e cunhará a famosa sentença futuramente utilizada por Hans Jonas: “O nihilismo é um hóspede mais sinistro”³³.

Não há dúvidas de que um dos interesses primordiais jonasianos é demonstrar como tanto as ciências naturais modernas quanto a filosofia idealista são igualmente incapazes de realizar uma proveitosa ontologia dos mistérios do ser vivo. E ficará claro que não se pode subestimar o fato de que Jonas não somente considera, mas compartilha dos problemas nihilistas tão profundamente investigados por seu conterrâneo. Com Nietzsche, tem-se, já no século XIX, *não somente a reunião, mas o ápice* das mais fortes críticas a quaisquer pretensões ético-ontológicas da filosofia.

Até o momento, falou-se da “morte/distanciamento de Deus”; do forte pessimismo; do diagnóstico negativo sobre as possibilidades ontológicas e teleológicas do idealismo de sua época e do domínio de concepções epistêmicas materialistas e mecanicistas que modificaram fatalmente as noções filosóficas clássicas acerca do universo, da natureza e do homem. Portanto, fica agora a tarefa de entender como Nietzsche recebe, exatamente, esta herança e como ela afetou os seus conceitos. Afinal, Jonas, destacando expressamente o filósofo Nietzsche, dirá, pouco mais de setenta anos depois da morte do pensador de Röcken, que, em sua (nossa) época, a ontologia não é a da eternidade, mas a do tempo e declarará que estamos condenados ao “devir soberano”, após havermos “abolido” o ser transcendente, logo, somos obrigados a procurar o essencial naquilo que é transitório. (PR, p. 212).

Segundo Pecoraro, em Nietzsche, “a reflexão filosófica sobre o Nihilismo alcança o seu mais alto grau através de um pensamento radical que mostra as origens mais remotas do fenômeno no Platonismo e no Cristianismo”³⁴ e, a despeito da amplitude dos seus estudos, Nietzsche sucintamente explica: “Que significa Nihilismo? — Que os valores supremos desvalorizem-se. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê’” (...) ³⁵. O diagnóstico geral de Nietzsche era o de que o Nihilismo fazia parte da lógica da decadência e que era um fenômeno de crescimento inevitável que guardava fortes relações com falsos e perniciosos

33. Originalmente, temos o seguinte: “*O nihilismo está à porta: de onde nos chega esse mais unheimlich de todos os hóspedes?*” Friedrich Nietzsche, **fragmento póstumo do inverno de 1885-86**. “Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?” In: NIETZSCHE, F. KRITISCHE STUDIENAUSGABE (KSA). Vol 12. Fragmento 2 [127]. p. 125.

34. PECORARO, Rossano. (Ano), p. 04-19

35. NIETZSCHE. Fragmentos póstumos. **O Nihilismo Europeu. XIII 9 [35]27-29** — [Nihilismo Ativo e Nihilismo Passivo] p. 17. Sobre a indicação bibliográfica: o número do volume na edição francesa vem em algarismos romanos; em seguida, aparecem, respectivamente: o número do caderno, o número do fragmento entre colchetes e o número da página. Sempre que os títulos dos fragmentos aparecem entre colchetes, estes títulos foram dados por Noéli Correia de Melo (NIETZSCHE. **Fragmentos póstumos** Rio de Janeiro - v. 8 - nº 21 - p. 5 a 23 - julho/dezembro 2003).

valores morais e metafísicos, os quais, em momentos futuros, transformar-se-ão. Contudo, a “morte de Deus” e o “fim do ser” são, por exemplo, pontos efetivamente trabalhados por Hans Jonas somente poucas décadas após a morte de Nietzsche. Pergunta-se, então: quais as consequências deste tipo de perspectiva para uma metafísica que busca os valores absolutos e a essência fundante do ser (*Prima Philosophia*)? Ou, ainda, para os homens que baseiam suas ações morais em concepções religiosas? D’Agostini responde:

Por volta da metade do século XX, uma leitura renovada do pensamento nietzschiano (que se deve, sobretudo, a Heidegger e aos intérpretes de Heidegger), e um amplo repensamento do significado do idealismo alemão, levaram a identificar como “niilismo” todo o conjunto. “Niilismo parece, portanto, ser não só um dos muitos “inultrapassáveis” da história da filosofia, mas também e mais propriamente a causa e o êxito do *meta-*, da ultrapassagem nunca inteiramente realizada. Niilismo é, nessa acepção, a experiência última e infinita do limite, o infinito traspasar da metafísica, a sua interminável agonia³⁶.

Partindo dessa visão, Nietzsche e, depois, Heidegger observam o Nihilismo menos como uma teoria ou uma tomada de posição filosófica e mais como toda uma “lógica” de um Ocidente que fatalmente decairá com a ausência dos valores supremos. Então, desde que é um ponto culminante da lógica inerente à modernidade, o Nihilismo também será para Jonas algo inquietante e perturbador.

Muitos outros intelectuais do século XX entenderão da mesma forma e isto evidencia que se está diante de um *topos* recorrente. De fato, com a chegada do século XX, pode-se seguramente dizer que se trata de um fenômeno que instiga e até mesmo pode acelerar o advento do “fim” desta mesma era moderna, como indica Marcelo Perine ao tratar do assunto, onde focaliza o Nihilismo russo e seu viés político³⁷. Portanto, desde a sua primeira aparição até o momento em que Jonas o herda, o Nihilismo sempre recrudescer os seus efeitos

36. D’AGOSTINI, Franca. **Lógica do niilismo**: dialética, diferença, recursividade. p. 22.

37 Ainda sobre o debate acerca das primeiras utilizações do conceito de Nihilismo, temos Perine informando: “O niilismo político floresceu na Rússia como movimento de crítica pessimista ao conjunto dos fatos sociais e históricos, inspirado inicialmente pelo pensamento de jovens intelectuais, dentre os quais se destacou Dimitri I. Pisarev (1840-1868), com sua doutrina do “egoísmo racional”, que afirmava a primazia dos direitos da personalidade humana, derivados de uma natureza que leva o homem à satisfação das suas exigências mais imediatas. A partir desse egoísmo racional todos os valores humanos, morais, teológicos ou estéticos deviam ser redefinidos segundo um critério que opõe radicalmente o simples e o popular ao luxo aristocrático. No final do século XIX, esse ideal de autonomia moral e social desembocou, para uma parte do movimento niilista, no ativismo de tipo terrorista, confundindo-se com a doutrina anarquista de Mikhail Bakunin, “que passa da crítica da organização social ao princípio da destruição de toda forma de Estado”. PERINE, Marcelo. **Violência e niilismo**: o segredo e a tarefa da Filosofia. **Kriterion**. vol. 43 Nº 106. Belo Horizonte. 2002.

filosóficos, ao se somar a outras tendências do pensamento contemporâneo, como o relativismo e mais recentemente o pós-modernismo. Ver-se-á, ao longo da tese, que majoritariamente Hans Jonas citará diretamente Nietzsche, sempre que tratar de aspectos relacionados ao Nihilismo e são as vertentes moral e metafísica que ficarão em primeiro plano, sobretudo a moral. Não se trata de minimizar, então, a crucial importância do nascimento das ciências modernas, filhas de Descartes, Newton e Darwin que, para Jonas, claramente fomentam o forte ambiente antimetafísico do seu século, mas de apontar e esclarecer o diálogo filosófico entre Jonas e Nietzsche que, por vezes, é citado explicitamente ou implicitamente. Isto oferecerá perspectivas mais amplas e profundas para compreendermos os ganhos (e perdas) filosóficos de Jonas, diante de um problema tão grave. Isso posto, já é possível verificar como, mais especificamente na atualidade, o Nihilismo é explicado.

A inclusão do verbete em diferentes dicionários e enciclopédias atesta sua cidadania filosófica e sua relativa estabilidade. Ao assinarem o seu, Roussel & Durozoi esclarecem:

(Do latim *nihil*, nada) Doutrina segundo a qual o absoluto não existe, como já afirmam na Antigüidade o sofista Górgias e, de uma maneira geral, os cétricos gregos. No século XIX, o niilismo constitui a princípio uma corrente de pensamento – professada principalmente por intelectuais russos por volta de 1860-1870 (Dobrolioubov, Tchernychevski, Pisarev) – caracterizada pelo pessimismo metafísico no prolongamento do positivismo de Comte, e, pelo ceticismo com relação aos valores tradicionais (morais, teológicos, estéticos), o todo acompanhado pelo projeto de se construir a sociedade sobre bases científicas. Próximo da fórmula de Dostoievski: “Se Deus não existe, tudo é permitido” e tirando consequências disso, o Niilismo confunde-se, mais tarde, com o individualismo anarquista, que visa à destruição do Estado³⁸.

A despeito da diversidade de usos do termo, iremos defender que tal conceito apresenta conexões com certos pontos recorrentes. Estes pontos seriam i. O pessimismo radical; ii. O ceticismo em relação aos valores tradicionais da metafísica (incluindo as questões morais); e iii. A inexistência de Deus. Isto significa que o conceito de Nihilismo gira em torno de um ceticismo moral e epistêmico mais ou menos radical, o qual, no limite, interditaria a fabricação conceitual de imperativos ético-normativos, pois se em uma condição nihilista não há ser, não existe tão pouco um dever-ser. Entretanto, é mesmo possível estabelecer um panorama filosófico no qual se situa, mesmo que em um âmbito genérico, o

38. DUROZOI, Gérard, ROUSSEL André. **Dicionário de Filosofia**. p. 343.

significado e a relevância do Nihilismo para o pensamento do século XX? A resposta a esta questão perpassa toda a tese e a síntese de Manschreck é, aqui, relevante:

O Niilismo tem-se mostrado na cultura ocidental por muitos séculos, mas nenhum século esteve tão permeado pelo Niilismo como o nosso. Com a percepção, Alexander Solzhenitsyn recentemente observou que a democracia ocidental está no seu “último declínio”, que já não mais possuem fundações éticas e consistem apenas de “partidos e classes comprometidos em um conflito de interesses, apenas interesses, nada de elevado”. A observação do Solzhenitsyn dificilmente pode ser deixada de lado. Suas palavras descrevem o niilismo que é mais proeminente na democracia ocidental. Niilismo chega tão longe quanto o Eclesiásticos no nosso Velho Testamento e o Nargarjuna no Budismo. Talvez nenhum século existiu sem ele, mas em nosso século este se tornou persuasivo, encontrando expressão não só numa avalanche de literatura, mas virtualmente em cada fase de nossa existência. O holocausto nazista, as guerras mundiais, a “morte de Deus”, todos estão no mesmo escopo³⁹.

A quantidade de pensadores importantes para o século XX que consideraram seriamente o advento do Nihilismo como Martin Heidegger, Ernst Jünger, Gilles Deleuze, Emil Cioran, Emanuele Severino, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo etc, atesta a magnitude do problema e não apresenta dúvidas acerca da sua grandeza para a agenda da filosofia contemporânea. Além disso, veremos que todos os eventos supracitados, como o holocausto nazista, as guerras mundiais e a “morte de Deus”, os quais são relacionados ao Nihilismo, foram efetivamente trabalhados por Jonas. A dita “crise de civilização” e essa quantidade e diversidade de pensadores que se dedicaram ao assunto podem ser sintomas de algo não dito por Manschreck: o próprio fim de uma era representada pelos valores da Ilustração e o início de uma nova, a Pós-modernidade. O olhar panorâmico de Cardoso ajuda a compreender e situar as escolhas teóricas destes pensadores diante de variadas críticas à modernidade ilustrada:

Um primeiro grupo de críticas ao paradigma “iluminista” em seu conjunto tem um caráter amplo – filosófico e epistemológico – que, até certo ponto, deriva de um amplo abandono dos pontos de referência filosóficos até então preferidos (a alternativa: Hegel e Marx de um lado ou Kant do outro), inseridos no grande âmbito do racionalismo moderno, em favor de outros que são semi-racionalistas (Karl Popper, Noam Chomsky) ou irracionaisistas (Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e, no campo da filosofia da ciência,

39. MANSCHRECK, Clyde L. **Nihilism in the Twentieth Century: A View from Here**. Church History Vol. 45, No. 1 (Mar., 1976), pp. 85-96.

P. Feyerabend e Tomas Kuhn). Tal arcabouço filosófico é usado em oposição ao Evolucionismo e à noção de progresso que, em outro nível, apoia-se em argumentos tirados da história do século XXI⁴⁰.

Os pensadores do século XX deixaram de lado arcabouços filosóficos considerados incapazes de fornecer as bases conceituais para as novas demandas de sua época. Cardoso explica que tais opções, genericamente, se manifestam contra o evolucionismo cultural e o racionalismo da modernidade.

Na verdade, também podemos perceber isso como uma situação de fim dos sonhos Iluministas como veremos agora. De fato, a despeito da grande diversidade de autores e ideias reunidas no signo do Iluminismo, Berlin afirmou ser possível perceber uma unidade entre a vasta produção intelectual do século XVIII⁴¹. Aquilo que se denomina de *siècle des lumières* poderia ser compreendido como um conjunto de ideias partilhadas pelos defensores do progresso e da civilização, como, p, ex., a certeza de que o mundo natural e a história (uma vez que estavam certos acerca da unidade e imutabilidade da natureza humana) eram dotados de leis racionais, inteligíveis e passíveis de serem apreendidas pelo conhecimento humano. Também tinham em comum a crença na capacidade humana de erguer uma nova sociedade baseada nos ideais de civilização. Almir oferece outros pontos que unificam as supracitadas categorias de racionalidade da modernidade.

A distância que nos separa do século XVIII, ainda mais ofuscada pelos diferentes ataques contemporâneos dirigidos à razão, faz empalidecer os ideais filosóficos dos iluministas. (...) embora existam divergências profundas entre os pensadores iluministas, eles se caracterizam, grosso

40. CARDOSO, C. Flamarion. VAINFAS R. (orgs.). **Domínios da História**. p. 10. Independentemente de se concordar *in totum* com esta visão de Cardoso, importa aqui a percepção que situa pensadores das mais diversas áreas em determinadas categorias de famílias filosóficas. Entendemos que isso não se contradiz com o pensamento de Deleuze, que entende que, em termos filosóficos, cada filósofo constrói seu próprio plano de imanência, partindo de situações e exigências ontológicas diferentes. Sabemos que Cardoso não é exatamente um filósofo, o que não quer dizer que seus pensamentos não tenham pertinência ou interesse filosófico.

41. Para Berlin, os pensadores e filósofos da Ilustração, de forma geral, entendiam que seria possível: “engendrer une nouvelle société humaine, saine, rationnelle, heureuse, juste, éternelle et qui, ayant atteint une possible perfection, se garantira de toute influence hostile à l’exception, peut-être, des forces de la nature, en remplaçant l’amalgame chaotique fait de conjecture, de tradition, de superstition, de préjugé, de dogme, de visions et “d’erreurs calculées” qui, jusqu’ici, ont servi de base à la connaissance et à la sagesse humaine et dont l’Église est de loin le principal instigateur et protecteur”. (BERLIN, Isaiah. **Le Mage du Nord**, critique des Lumières. J.G. Hamann 1730-1788. Presses. Universitaires de France, 1997, p. 47).

modo, pela crítica ao regime feudal, ao poder exercido pela nobreza e pelo clero, e pela crença no potencial emancipador da razão humana⁴².

Através desta comparação, vê-se que existiam, como hoje, divergências entre os pensadores do século XVIII; no entanto, tais pensadores orbitavam entre ideais comuns, os quais possibilitam perceber o período Iluminista como um tempo de racionalismo otimista. A razão, portanto, tinha poder emancipador e pacificador. Nota-se também que os pensadores do século XX realizaram um esforço de pensamento objetivando desacreditar os antigos valores. Diante deste quadro geral Iluminista, pode-se afirmar que durante o século de Jonas haverá uma inversão de valores. Avaliando as razões destas mudanças podemos dizer que os ideais Iluministas de *liberté, égalité et fraternité* não foram tão observados na sociedade quanto o individualismo. Com isso, não existirá mais consenso acerca da aceitação do discurso da razão como o próprio *métron* do agir humano, que capacitaria a humanidade para o bem-viver, assim como ficará diante de noções epistêmicas relativistas. Temos que o advento do Nihilismo se dá na medida em que as crenças iluministas na razão e no progresso da humanidade ou mesmo na capacidade de controlar cientificamente a natureza, possibilitando a inibição ou mitigação das chagas da existência, foram substituídas por concepções de mundo trágicas e pessimistas. O que Jonas herda dessa situação pós-iluminista ou mesmo anti-iluminista?

Jonas, talvez então se assuma como um pessimista, como um pensador que não enfatiza prioritariamente a razão como o *métron* do agir humano e, menos ainda, como o móvel para uma ação ética; antes, partirá de uma *heurística do temor*⁴³ que não hesitará em agravar a situação em que nos encontramos. Igualmente, mostra-se sempre crítico acerca dos rumos do idealismo alemão, mesmo que isso signifique romper com os trabalhos de Husserl e Heidegger. Por fim, vê-se que Jonas igualmente não poupa as ciências naturais cartesianas, newtonianas e darwinistas que, em seu entender, nem mesmo problematizam adequadamente a questão do ser; sobretudo, o ser atravessado pelo mistério ontológico da vida. Observa-se, ainda, com acuidade duas situações complementares: por um lado, para a biologia filosófica o ponto de partida é indicar como o pensamento cartesiano dualista foi um crucial divisor de águas para a formação dos saberes da modernidade; por outro, o idealismo em filosofia, além

42. ALMIR, Cláudio. O Iluminismo Pedagógico de Rousseau Dalbosco – UPF, GT-17: **Filosofia da Educação**. p. 4.

43. É preciso dizer, no entanto, que a despeito desse pessimismo filosófico e de todas as tragédias pessoais, ele sentia que o mundo nunca teria sido ruim para ele. “But to me, even though terrible things happen, of course, the world has never been a hostile place”. JONAS, Hans. **Memoirs**. p. 07.

de confrontar-se com as supracitadas ciências naturais, ficará às voltas com o materialismo, com o positivismo e com a forte desconstrução de Nietzsche da metafísica ocidental. A metafísica socrático-platônica será vista sob a égide de duas frentes de batalha, cujo resultado não poderia ser outro senão o ambiente antimetafísico no qual Jonas fabrica os seus conceitos. Todavia, o que sustentamos não é simplesmente que Jonas é um pessimista, mas que a sua filosofia assume nuances pessimistas que são muito importantes para a sua metafísica e para a sua ética.

Nestes termos, observando este desenvolvimento histórico do Nihilismo, começa-se a vislumbrar a razão de Jonas não ter simplesmente apresentado a necessidade de fazer “escolhas” filosóficas, mas, de fato, ao invés, ter instaurado sua filosofia *ex-abrupto*, ao fazer uso do termo “dogma” com sua carga afirmativa e seu grande apelo retórico⁴⁴. Neste ponto, é preciso continuar examinando a intensificação do problema do Nihilismo. E desde que se considera a modernidade, pode-se aferir até que ponto é possível compor um quadro geral único para a Filosofia atual e indicar se é plausível situar neste plano o problema do Nihilismo.

Parte 1. cap. 1. seção 1. O Nihilismo, a tradição filosófica e a crise da razão.

Discorrer acerca da história do nihilismo nos leva a debater acerca de uma tradição filosófica e, isso, por sua vez, nos leva a questionar duplamente sobre o que é essa tal tradição e como o nihilismo (um problema importante em meio à tradição) se relaciona com o pessimismo e com uma severa desconfiança em relação à razão humana. Portanto, devemos examinar, aqui, como o Nihilismo relaciona-se com a tradição filosófica e com uma dita crise da razão. Na verdade, imediatamente devemos indicar que a afirmação de que o Nihilismo pode ser entendido como um aspecto central da filosofia contemporânea não deve diminuir ingenuamente a multiplicidade de outras facetas através das quais nossa época pode ser

44. Não confundir com Dogmatismo que seria uma “concepção filosófica que considera a razão humana capaz de conhecer a verdade, firmando princípios absolutamente evidentes e certos. Afirma ser possível alcançar a verdade absoluta.” Órris Soares. **Dicionário de Filosofia**. Vol. I, A-D. Rio de Janeiro, 1952. (ver: ceticismo, criticismo e dogma). Aceitamos a definição de Vanzuit: “Dogma - Em filosofia, doutrina ou opinião filosófica transmitida de modo impositivo e sem contestação por uma escola ou corrente filosófica”. **Termos filosóficos**. Acesso em: <http://ocanto.no.sapo.pt/lexd.htm>. Disponível em: Acesso em: 1 jul.2014.

observada e investigada. De fato, enfrentando esta multiplicidade, o próprio Jonas precisou refazer um longo caminho histórico para, finalmente, apresentar os seus problemas filosóficos – e isso é outro fator que aponta a pertinência desta tese, pois, partindo de uma visão mais ampla, poder-se-á entender como a biologia filosófica jonasiana nasceu e atuou em face de problemas mais específicos do que a maioria dos comentadores se ocupou⁴⁵.

Começaremos, então, esta seção examinando o contexto da tradição filosofia/pensamento contemporâneo onde Jonas está inserido e, para tanto, elucidaremos primeiramente os problemas de se falar acerca de algo como uma tradição filosófica. Depois, veremos como isso se relaciona com uma grave desconfiança acerca da razão. Domingues, ao examinar a tradição filosófica, explica:

“Todavia, o que é a tradição filosófica? Um cipoal de tradições, de escolas, de problemas, de linhas de pensamento – dir-se-á. Quer dizer, um aglomerado compósito e heteróclito, cujos elementos mal se avizinham e nem sempre se articulam, e em que o morto, o velho e o revolvido vêm ao lado do vivo, do novo e do perene, misturados com os avatares, os retornos e as transições. Por isso, nada mais difícil do que identificar as forças e as correntes que agem em suas profundezas, e mais ainda a tarefa de sopesá-las e vislumbrar suas resultantes e o sentido geral de suas orientações⁴⁶.”

Pensando com Domingues (2000), sustentar que o Nihilismo é uma questão crucial da época de Jonas não deve significar que inexistem outros aspectos fundamentais. Durante a sua vida, havia naturalmente vários outros problemas importantes; no entanto, procura-se demonstrar que tal realidade não impossibilita a tentativa de situar o Nihilismo como uma das forças profundas do século XX. A questão, então, neste momento é: o que pode ser vislumbrado em face desta real multiplicidade? A resposta a essa questão reafirmará algo que é importante para a presente tese: na real multiplicidade pode-se ainda encontrar um pano de fundo nihilista.

45. Por exemplo, na obra “**Ética, técnica e natureza**”, existem doze artigos e uma resenha e entre os quatro textos totalmente dedicados a Hans Jonas, nenhum deles considerou seriamente o problema do Nihilismo. Temos uma situação parecida no livro “**Ética para a Civilização Tecnológica**”. Estes artigos que investigam somente a problemática ética em face das ameaças tecnológicas nos oportunizam um aprofundamento acerca de como Jonas trabalhou com a crise do Idealismo alemão e com o próprio Nihilismo, que também se encontra no cerne das novas ameaças tecnológicas como veremos na última parte da tese.

46. DOMINGUES, Ivan. A filosofia do 3º milênio: o problema do absoluto e do sujeito-demiurgo. **INTERAÇÕES** Vol. 5, Nº 9, pp. 27-48 Jan/Jun 2000, p. 5.

De fato, Rouanet observando exatamente estes macrocaminhos entende que os conflitos contemporâneos, que envolvem a desconfiança acerca das verdades últimas, podem ser vistos basicamente sob três égides:

a) *o ceticismo global*: uma certa linhagem que tem criticado os fundamentos ahistóricos e transcendentais do conhecimento tem sugerido, no pensamento contemporâneo, que não há razões para supor que temos crenças verdadeiras e objetivas.(...) b) *o relativismo*: a crítica à unidade metafísica do “eu” que postula que “mentes há muitas, mas a natureza é uma” e que “cada um de nós ocupa sua própria posição no mundo e tem sua própria perspectiva sobre ele” tem levado a acreditar que esta “idéia óbvia” implica na “noção confusa de *relativismo conceitual*” (...). c) *o subjetivismo*: (...) é curioso que, para Davidson, a ideia de um fundamento ou de uma evidência associada ao “*empiricist epistemological projects*” e da tentativa de justificar as crenças, de um modo ou de outro, sobre o *testemunho* dos sentidos (ou da pura experiência, dos *sense data*) – num projeto que deveria dissolver o ceticismo – leva, ela mesma, a consequências relativas e céticas⁴⁷.

“Ceticismo global”, “relativismo de valores” e o “subjetivismo” seriam alguns meandros concernentes ao desencantamento dos valores supremos de nossa época. Nesse sentido, a diversidade de esquemas críticos-rationais é, de fato, algo presente e do que se deve ter ciência para realizar uma leitura mais acurada. No entanto, vê-se que é possível, a despeito desta real diversidade, circunscrever elementos conceituais recorrentes, justificando falar de “famílias”, como acreditava, por exemplo, Wittgenstein. Temos que diante da multiplicidade da tradição, podemos encontrar problemas gerais como o nihilismo.

Ciente da diversidade e partindo de uma visão geral, para Heidegger, por exemplo – não por acaso mentor intelectual de Jonas e profundo estudioso de Nietzsche – a história do ocidente é configurada pelo crescente Nihilismo. Nessa condição, o mundo supra-sensível, os deuses com suas moralidades, as crenças na razão humana de pacificar os problemas e de possibilitar o progresso perdem sua força conceitual construtiva e se anulam. Em Heidegger, a crença no absoluto ou no Deus cristão é uma doença que poderá ainda permanecer por séculos, mas, fatalmente, irá findar um dia, na medida em que se constata lentamente que tais ideias são inexatas e, até mesmo, nocivas.

Nihilismo é aquele processo histórico por meio do qual o domínio do “suprassensível” se torna nulo e caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido. Nihilismo é a história do próprio ente: uma

47. Cf. ROUNAET, Luiz P. **Razão Mínima**. p. 157-159.

história por meio da qual a morte do Deus cristão vem à tona de maneira lenta, mas irremediável. Pode ser que ainda se acredite nesse Deus e que ainda tomemos seu mundo por “real”, “eficaz” e “normativo”. Isso é similar àquele processo por meio do qual o brilho de uma estrela que se apagou há milênios continua reluzindo, mas permanece, contudo, uma mera “aparência” com essa refulgência. Com isso, o Nihilismo não é, para Nietzsche, de maneira alguma, um ponto de vista “defendido” por uma pessoa qualquer, nem tampouco um “dado” histórico arbitrário (...)⁴⁸.

Qual a conclusão até aqui? O Nihilismo não é uma noção subjetiva de apenas um pensador ou somente um fator arbitrário. As tradicionais crenças em deuses oniscientes, onipotentes e onipresentes, através das quais os homens baseavam sua retidão moral, foram substituídas por ceticismos mais ou menos radicais. Esta condição de inexistência de um Deus absoluto, regendo ou limitando valores morais considerados fundamentais, implicaria que as próprias razões de viver se tornariam – apenas e puramente – contingentes. Tudo seria permitido, posto que não há fortes sanções teológicas ou metafísicas norteando os nossos juízos de valor. Para a consciência humana, nenhum tipo de inferno aguardaria os homens considerados imorais ou não há qualquer paraíso para os tidos como justos. Para tudo o mais, nosso presente e passado não é muito diferente do de outras espécies que apareceram e desapareceram ao acaso e segundo as constringências da natureza, e não diferirá do restante das espécies vivas quando tudo, segundo as ciências atuais, terminar com o sol se convertendo numa estrela anã e condenar tudo à morte. Entende-se que o problema do Nihilismo não foi uma questão que afetou apenas os meandros filosóficos.

De fato, podemos entender que circunscrever o problema do Nihilismo, observando apenas o que ele representou para a metafísica do século de Jonas, é deixar de perceber sua real relevância e dimensão. Aqui já podemos avançar e questionar como a crise nihilista, que se encontra na tradição filosófica, afetou o problema da crença no homem e na humanidade. Igualmente, podemos entender como surge um profundo relativismo de valores, na medida em que o ideal moderno de subordinação do indivíduo a regras racionais coletivas foi pulverizado.

Jhon Gray, por exemplo, refletindo acerca da racionalidade humana, não menos do que ele, mostra-se descrente de sua capacidade de usar a ciência para ordenar, controlar ou promover o progresso, como na passagem que segue:

48. HEIDEGGER, 2007, p. 23.

Espécies não podem controlar seus destinos. Isto aplica-se igualmente aos seres humanos. Mas, isto é esquecido quando as pessoas falam do “progresso do ser humano”. Puseram sua fé em uma abstração que ninguém pensaria em levar a sério se não fosse constituída a partir da crença cristã (...) A ciência nunca será usada prioritariamente para a busca da verdade ou para aprimorar a vida humana. Os usos do conhecimento serão sempre tão instáveis e corrompidos como o são os próprios humanos. Os humanos usam o que sabem para satisfazer suas necessidades mais urgentes – mesmo que o resultado seja a ruína. (...) A ciência não pode ser usada para reformar a humanidade de acordo com um molde mais racional. Qualquer nova versão da humanidade apenas reproduzirá as conhecidas deformidades de seus autores⁴⁹. (GRAY, 2005.)

Nenhuma espécie, incluída a humana, seria capaz de controlar seu destino; e a ciência, inexoravelmente, é utilizada para fins contingentes e, até mesmo, egoístas. Desencanto total acerca da capacidade humana de se libertar das chagas da existência, esse é o diagnóstico. O homem é apenas, supostamente, dotado de mais racionalidade, mas, de fato, não é verdadeiramente um animal tão privilegiado. Avaliando a razão do engano, temos a acusação dirigida à fé cristã enquanto um elemento essencial de sua constituição, pois é ela que fomenta as ilusões. Deve-se considerar seriamente que, para essa linha de pensamento, a solução não seria nem mesmo recomeçar a humanidade, pois tal renovação estaria fadada a um novo fracasso, posto que seja parte da condição humana os valores individualistas serem mais fortes do que os altruístas. Simplesmente, o argumento é que é necessário reconhecer que o mundo não poderia ser positivamente diferente, desde que o ser humano é um – ou apenas mais um – animal majoritariamente instintivo e irracional.

John Gray (2005) está longe de ser o único pensador do século XX que exhibe este tom pessimista. Para muitos – talvez a maioria – não existe nada que possa justificar expectativas positivas para as capacidades humanas. Isto indica, novamente, que a noção de progresso racional da humanidade deve ser abandonada e o colapso dessas expectativas é apenas mais um fator que contribui para a generalização da noção de crise. Ribeiro, sobre este ponto, informa:

No século XX, constata-se que o conceito de progresso vai sendo substituído pelo conceito de crise. (...) Mas, paradoxalmente, a constatação da crise empírica acabou por aumentar a produção de mais artefatos, aumentando o risco e acelerando e universalizando os conflitos. Assim, a ideia da crise propagou-se, alcançando as mais diversas regiões e patamares intelectuais, tornando senso comum o pessimismo em torno da crise econômica, política e cultural. John Holton corrobora esta ideia: O pensamento social

49. GRAY, Jonh. **Cachorros de Palha**. 2005, p.45.

contemporâneo está dominado, se não obcecado, pela ideia de crise (...) um dos sintomas mais marcantes dessa época de discurso de crise e de normalização da crise é o colapso das narrativas otimistas de mudança social e de evolução histórica⁵⁰.

O homem, em sua animalidade, sendo incapaz de se autoguiar, não pode tampouco conceber sua marcha histórica como um ato de progresso racional. Como se pode perceber ou afiançar qualquer progresso diante das várias incertezas e decepções políticas e econômicas tão marcantes no século XX? E essa noção de crise se mostra coerente, sobretudo, em um quadro comparativo com os valores gerais da modernidade. Tem-se que o mundo é visto em crise porque é observado através de uma ótica que contrasta fortemente os valores perdidos. “Crise” aqui significa uma situação tanto de desestabilidade como também de ausência, vazio e pessimismo. Por isso, grande parte do expediente filosófico de Jonas é demonstrar comparativamente como os conceitos de homem, natureza e universo se transformaram dado que Jonas relacionará, como veremos, todas estas mudanças a severas transformações nestes três conceitos. Além disso, tais conceitos são valorizados, pois a sua biologia filosófica indicará que no auge do materialismo e do ambiente fortemente antimetafísico da modernidade (ocorrido com Darwin), tem-se um grande mistério que exige uma nova mirada ontológico-ética. Elucidaremos acerca de como se engendrou o mistério ontológico do ser vivo.

Até aqui, conclui-se que “crise, pessimismo e relativismo de valores” são então palavras que, podem marcar o pensamento do século XX no qual Jonas está inserido. Naturalmente, não podemos olvidar dos momentos de otimismo quando alguns países do mundo atingiram o chamado estado de bem estar social. Devemos, antes de terminar a seção, enfatizar um último fator: a nova desconfiança em relação à razão e as suas capacidades e como isso influenciou o comportamento humano.

Em termos comportamentais, o século XX foi, por exemplo, para Lipovetsky (2005), uma era de vazio na qual o individualismo sobrepujou o altruísmo. Ele entende que, de muitas formas, certos ideais de realização coletivistas deram lugar a buscas subjetivas de prazer e ganhos materiais.

50. RIBEIRO, Helena. O século XX. **Ambiente & Sociedade** - Vol. V, Nº 2 - ago./dez. 2002; Vol. VI, Nº 1 - jan./jul. 2003. p.147.

[...] O ideal moderno de subordinação do indivíduo a regras racionais coletivas foi pulverizado. O processo de personalização promoveu e encarnou maciçamente um valor fundamental: o da realização pessoal, do respeito à singularidade subjetiva, da personalidade incomparável (...) ⁵¹.

As novas palavras de ordem do século XX enfatizam a individualidade em detrimento da coletividade. A antiga busca pelo bem compartilhado seria substituída pela procura estritamente subjetiva de cada singularidade humana. Individualismo, liberdade total e o fim das racionalidades do século XVIII, enquanto elementos norteadores, marcarão as relações humanas do século XX. Os grandes projetos políticos libertários e coletivistas igualmente foram deixados de lado e, afinal, os socialismos que realmente aconteceram, os socialismos ditos “reais”, acabaram ou se transformaram, deixando marcas de desilusão em seus militantes ou aficionados. Jonas, na década de setenta do século XX, dirá que tanto as políticas públicas consideradas de esquerda quanto as de direita se mostrariam igualmente incompetentes e ameaçadoras à natureza. Nestes termos, o ceticismo encontra o irracionalismo e o pessimismo, agravando os lineamentos gerais do problema do Nihilismo, não bastasse o relativismo. Japiassú explica:

Nos últimos tempos, vem se impondo um estilo de pensamento caracterizado por uma profunda desconfiança da Razão. A Razão Ilustrada não gerou sociedades tão justas, livres e fraternas como prometera. Nem todas as suas promessas foram cumpridas. Sua racionalidade tecnocientífica não transformou os homens em seres mais humanos. Pelo contrário, converteu-os em burgueses interessados muito mais num progresso desenvolvimentista voltado para o produtivismo sem freios e para um consumismo desvairado. A Razão se transformou numa racionalidade instrumental prestando culto aos meios em detrimento dos fins. Donde o desencanto com a Razão e o advento do Nihilismo, pregando a ruína dos valores consagrados da civilização ocidental e exaltando o desabrochamento dos instintos fundamentais da vida e da vontade de poder, “para além do bem e do mal” ⁵².

Se não inexistem “bem” e “mal”, o novo homem do século XX se colocaria em uma postura ideológica para além do “bem” e do “mal”, através da qual se observa a valorização dos instintos e do consumismo – este é o núcleo do argumento que se impõe considerar e desenvolver, ao percorrer o caminho que nos levará de volta a Jonas. Contra o otimismo das Luzes, nenhuma política logrou êxito em face dos desejos humanos exageradamente

51. LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri, SP: Manole, 2005. p. xviii-xix.

52. JAPIASSU, Hilton. **A crise da Razão no Ocidente**. p. 4.

consumistas e destrutivos. Acerca dos significados desta crise entende-se, então, que a razão moderna havia sonhado demasiado alto ao proclamar que seria capaz de compreender, justificar e salvar o homem de si mesmo e das chagas de sua existência.

De fato, pensadores do século XX dirão que ocorreu o fracasso do programa de fundação histórica da verdade que buscava estabelecer sólidas bases tanto para o conhecimento como para a ética. Uma visão mais específica destas dificuldades em torno do problema da fundamentação dos conhecimentos entre o século XIX e XX foi dada por Domingues (1991):

Mais um sentido a interpretar do que uma essência a desvelar ou um fato a descrever, o programa da fundação histórica da verdade, além de abolir os modelos de cientificidade das vias essencialista e fenomenista, leva o programa de fundamentação do conhecimento à ruína. Sem um ponto de apoio firme a remontar, o espírito assiste perplexo ao surgimento de uma empresa cada vez mais dependente do sujeito; sujeito que, não obstante, não se revela mais capaz de nos dar o ponto arquimediano do conhecimento, qualquer que seja ele⁵³.

Com isso, nesta linha de pensamento, a trajetória epistêmica do conhecimento humano começa com o século XX, no qual Jonas encontra-se inserido, revelando uma dura realidade: os valores tradicionais e as crenças otimistas na capacidade do homem de fundamentar tanto os seus conhecimentos como os seus juízos de valor se mostraram verdadeiras quimeras. Igualmente, a história mostrou que os homens não utilizaram a ciência como uma instância criadora de progresso e felicidade; antes, lançaram mão da tecnologia transformando-a em uma força egoísta que atendeu somente desejos hedonistas ou financeiros e, portanto, longe e de costas para as éticas tradicionais, seja a moral cristã, a ética das virtudes ou a deontologia. Partindo destas constatações, não se está diante de fortes evidências do fim dos valores supremos?

Parte 1 cap. 1. seção 2. A crise da razão e o relativismo.

53. DOMINGUES, I. - **O Grau Zero do Conhecimento**: o Problema da Fundamentação das Ciências Humanas. São Paulo: Loyola, 1991, p. 51.

Quando Jonas escrever a obra *O princípio responsabilidade* ele dirá que a sua ética precisa enfrentar o problema do relativismo cultural. Nesta seção, iremos expor e explicitar como tal questão relaciona-se com uma crise, a chamada razão da modernidade e, conseqüentemente, com o nihilismo. Podemos começar com Chevitarese (2001), pois ele informa acerca da magnitude do problema e as suas várias ramificações conceituais:

O desencanto que se instala na cultura é acompanhado da crise de conceitos fundamentais ao pensamento moderno, tais como “Verdade”, “Razão”, “Legitimidade” “Universalidade”, “Sujeito”, “Progresso”, etc. O efeito da desilusão dos sonhos alimentados na modernidade se faz presente nas três esferas axiológicas por ela mesma diferenciadas: a estética, a ética e a ciência. Tal efeito apresenta-se nos mais diversos campos de produção cultural, tais como a literatura, a arte, a filosofia, a arquitetura, a economia, a moral, etc⁵⁴.

Não existiriam mais “grandes verdades”, só conhecimentos contingentes e localizados; não existiriam mais “valores universalistas”, mas somente “relatividade”; não há progresso, pois nada existe capaz de referenciar universalmente duas perspectivas diferentes. Ceticismos e pessimismos filosóficos podem ser identificados em toda a história da humanidade; no entanto, para muitos pensadores da mesma geração de Jonas, o problema do Nihilismo não indica uma simples redefinição de valores⁵⁵.

A crise indicaria que os valores supremos, os quais engendraram o corolário Iluminista, se perderam lentamente (e para sempre), diante da lenta constatação de que eles, simplesmente, jamais existiram e nunca fundaram efetivamente nada. A metafísica e a ontologia tradicionais já não eram mais suficientes, assim como a crença na ciência redentora perdeu, durante o século XX, a força arrebatadora que antes possuía⁵⁶. Diante desta crise da razão é que se instala o problema do nihilismo e, mais especificamente, a questão do relativismo de valores. Com efeito, nesta nova situação, livre de fortes e nítidos horizontes, os

54. CHEVITARESE, L. (2001): “As ‘Razões’ da Pós-modernidade”. In: Analógos. Anais da I SAF-PUC. RJ: Booklink. p. 01.

55. Diversos teóricos demonstraram a relação entre o Nihilismo e a pós-modernidade. Ver, p.ex., VATTIMO, Gianni: **O Fim da Modernidade**: nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Lisboa. Editorial Presença. 1987. p. 07-15 e passim.

56. Sobre a perda da força da ciência: “A ciência perdeu boa parte da aura de autoridade que um dia possuiu. De certa forma, isso provavelmente é resultado da desilusão com os benefícios que, associados à tecnologia, ela alega ter trazido para a humanidade. Duas guerras mundiais, a invenção de armas de guerra terrivelmente destrutivas, a crise ecológica global e outros desenvolvimentos do presente século poderiam esfriar o ardor até dos mais otimistas defensores do progresso por meio da investigação científica desenfreada”. GIDDENS, A. “A vida em uma sociedade pós-industrial”. In: BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony & LASH, Scott: **Modernização Reflexiva**. SP. UNESP. 1997. p.109.

pensamentos homogeneizadores e uniformes passaram, até mesmo, a ser vistos como sintomas de ameaça ou opressão.

Se a Razão não pode mais fornecer-nos um “porto seguro” capaz de proteger-nos contra as intempéries das ideologias, dos dogmatismos e das manifestações do irracional (fundamentalismos, racismos, integrismos, etc.), somos obrigados a viver num mundo sem horizonte fixo e sem fundamento. Vivemos mais ou menos à deriva. Encontramo-nos numa situação semelhante à dos renascentistas (e à da crise grega, socrática): tendo destruído a física, a metafísica e a ontologia aristotélicas (a grande síntese racionalizadora), ficaram sem possibilidade de decidir se alguma coisa é ou não possível. E passaram a acreditar no “tudo é possível”. Da mesma forma, estamos assistindo ao desmoronamento de uma racionalidade científica fundada numa objetividade que expulsou do mundo e recalçou suas qualidades sensíveis e tudo o que diz respeito à subjetividade e à vida, contra as ameaças de um pensamento uniformizador e homogeneizador⁵⁷.

Já vimos na seção anterior que o problema do nihilismo leva-nos pensar que a razão não pode mais fornecer-nos um “porto seguro” capaz de proteger-nos contra as intempéries das ideologias, dos fundamentalismos etc., e agora observamos que isto é uma das marcas do debate acerca da pós-modernidade. Jonas examinará e enfrentará uma consequência bem específica desse problema: o relativismo de valores. Já podemos então questionar: quais os aspectos deste relativismo?

De fato, uma sociedade só pode ser melhor (ou mais evoluída) do que outra quando as qualidades são confrontadas em uma tábua de valores universalmente aceitos. Aqui, temos mais uma confirmação do que vimos na seção anterior, pois a razão humana, que antes seria capaz de criar e controlar elementos universais, indicando normas de convívio e imperativos morais, teria que se limitar a valorar individualmente, percebendo a relatividade e a contingência de sua própria perspectiva. Estimando toda esta problemática Jonas examinará o relativismo cultural enquanto um problema atual e intransponível para qualquer pensador. A crença de que a humanidade está evoluindo pressupõe a existência de valores capazes de referenciar estilos de vida extremamente distintos. Alencastro (2007), acerca do relativismo de valores, constata:

Os costumes mudam e o que é considerado errado em uma determinada época, em uma determinada cultura, pode ter validade em outras e ter sido norma corrente em outras épocas. Esta constatação é facilmente verificada quando se retoma os contextos históricos para se observar o caráter mutante

57. JAPIASSU, Hilton. **A crise da Razão no Ocidente**. p. 4.

dos valores e normas morais, sempre circunscritos às práticas sociais. Claude Lévi-Strauss sugere que os desvios diferenciais entre as culturas são uma riqueza que deve ser preservada na construção de uma civilização mundial. Dessa forma, pode-se chamar de ‘relativismo cultural’ a corrente que defende a validade e a riqueza de qualquer sistema cultural e afirma que o ‘bem’ e o ‘mal’ são relativos a cada cultura. O ‘bem’ coincide com o que é ‘socialmente aprovado’ e o ‘mal’ àquilo que é rejeitado. Os princípios morais descrevem convenções sociais e devem ser baseados nos costumes da sociedade. O relativismo afirma, também, que a moral é um fenômeno cultural e procura demonstrar que as diferentes sociedades podem discordar amplamente sobre a moral e que não existem meios claros para resolver as diferenças. É totalmente diferente do relativismo individual, que toma o certo e o errado como relativos às opiniões dos indivíduos⁵⁸.

Os grupos humanos criaram seus deuses e esculpiram suas verdades valorizando a superioridade e a universalidade destas criações, mas na medida em que eles se defrontavam com outras culturas e visões de mundo relativizavam a supremacia e a unicidade de suas visões. Pensadores das mais diversas áreas observam a moralidade humana enquanto uma construção social, logo contingente, temporal e, portanto, relativa.

Rocha (2008), apresentando um quadro filosófico muito próximo de nossa pesquisa, elucida que a sombra do relativismo emerge da impossibilidade de um retorno a um racionalismo metafísico tradicional.

A sombra do Relativismo surge como o pano de fundo da reflexão contemporânea e, independentemente da posição que se adote, não podemos deixar de nos situar com relação a ele. Embora o termo seja frequentemente atribuído ao Ceticismo antigo e à sofística, o fenômeno a que me refiro aqui é tipicamente contemporâneo, na medida em que emerge da crise de fundamentos da modernidade – crise da verdade e da pretensão de atingir uma interpretação unitária ou definitiva do real, acarretando a impossibilidade de fundamentar o conhecimento e os valores. Parecemos condenados ao Relativismo porque não temos a possibilidade de retornar a um Racionalismo metafísico⁵⁹.

Aqui, o liame entre o Relativismo de valores e a metafísica está elucidado, assim como todo o ambiente filosófico contemporâneo de forte crise cética oriunda do fim dos valores supremos da modernidade. Deve ser enfatizado que, para Rocha (2008), tal situação é incontornável. Teremos mais elementos para entender a afirmação jonasiana acerca de sua obra dedicar-se a enfrentar o vácuo do relativismo de valores de seu tempo. Em Jonas,

58. ALENCASTRO, Mario Sergio Cunha. **A ética de Hans Jonas**. Tese. UFPR. Curitiba, 2007. p. 39-40.

59. ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. O relativismo como niilismo, ou os sem teto da metafísica. **Revista Trágica**: estudos sobre Nietzsche – 2º semestre de 2008 – Vol.1 – Nº 2. p. 2.

veremos que a busca de uma teoria integral do ser pós-cartesiana também é uma busca que fundamenta ontologicamente a sua ética. Neste caso, em um ambiente filosófico nihilista antimetafísico deve-se entender como Jonas pensa os seus conceitos diante desta tarefa ingrata, como ele reafirma, apesar de tudo, a metafísica.

Nesses termos, endossamos totalmente as considerações de Alencastro (2007) e Rocha (2008) na medida em que elas ajudam a esclarecer as relações entre a ética jonasiana, o relativismo cultural e o problema do Nihilismo. A questão que resta é: como criar imperativos universais para o ser se a filosofia da contemporaneidade estaria convencida de que não existe o ser, e numa espécie de recaída sofisticada se limita a falar da relatividade das coisas, ficando apenas com o ôntico, no dizer de Heidegger? Responderemos a esta pergunta na quarta parte da tese.

É nesse sentido que o relativismo de valores é um ponto fundamental do corolário nihilista e um forte entrave para a fabricação de um imperativo ético universal. De fato, em termos gerais, o vazio pessimista e cético da contemporaneidade seria tão distinto do otimismo racionalista da modernidade que as diferenças demarcariam uma mudança de eras. Igualmente, a inexistência destes valores suscita a própria dissolução das tentativas de encontrar uma finalidade (*telos*) para o caminhar histórico do homem. Diante do já observado, não seria realmente o Nihilismo o cerne desse tão celebrado e comentado vazio contemporâneo?

A crise da razão de nosso tempo condenaria os pensadores a desistir das grandes visões de mundo generalizantes e trabalhar apenas com as micronarrativas. As palavras “certeza”, “verdade”, “unidade” “progresso” teriam que ser criticamente observadas ou, talvez, apagadas no vocabulário pós-moderno. Estas duas sentenças serão encontradas à exaustão por qualquer estudioso, de qualquer área, que deseje realizar um estudo sobre os amplos sentidos filosóficos do século de Jonas, sejam eles éticos, estéticos, lógicos, políticos ou epistêmicos. Mesmo que não se concorde *in totum* com as sentenças, parece indubitável que o século XX se tornou o século das suspeitas em relação aos ganhos e pretensões filosóficas da modernidade Ilustrada. Tais suspeitas ganham uma dimensão tal que permitem um questionamento sério sobre o ultrapassamento desta modernidade.

Parte 1 cap. 1. seção 3. Existe uma pós-modernidade?

Outra forma de expor a importância das grandes transformações para o século XX e entender que o nihilismo pode ser observado como um problema fundamental no seio destas mudanças é examinar a problemática existente em torno do conceito de “pós-modernidade”.

Esse exame nos permite entender que Jonas posicionará a sua filosofia diante desta crise, independente da crença de estarmos ou não em uma pós-modernidade. Em outros termos, Jonas criou a sua biologia filosófica em meio a um importante debate acerca da existência de uma pós-modernidade e, por trás deste debate, devemos entender que existem os problemas referentes às várias facetas conceituais do nihilismo.

Começaremos indicando que, no mínimo, há duas décadas, a imensa quantidade de obras nas mais variadas áreas e disciplinas do conhecimento que trazem em seu título o termo “pós-modernidade” parece sugerir que está se vivendo algum momento de crise e finitude de uma Era⁶⁰. Podemos começar a elucidar tal ponto indicando que, para Rouanet é indiferente se há ou não uma ruptura rumo à pós-modernidade, pois ocorreu no mínimo uma tentativa de ruptura:

Se tantos críticos e artistas perfeitamente inteligentes acham que estamos vivendo uma época pós-moderna, é porque querem distanciar-se de uma modernidade vista como falida e desumana. O desejo de ruptura leva à conclusão de que essa ruptura já ocorreu. A consciência pós-moderna é crepuscular, epigônica. Ela quer exorcizar uma modernidade doente, e não construir um mundo novo (...) ⁶¹.

60. Sobre o amplo uso do termo nos últimos tempos Featherstone nos diz que: “Em primeiro lugar, o amplo leque de campos artísticos, intelectuais e acadêmicos nos quais o termo “pós-modernismo” foi aplicado é impressionante: música (Cage, Stockhausen, Briers, Holloway, Tredici, Laurie Anderson); artes plásticas (Rauschenberg, Baselitz, Mach, Schnabel, Kiefer; alguns ainda incluíam Warhol e a pop art da década de 60; outros, Bacon); literatura (Slaughterhouse Five, de Vonnegut, e os romances de Barth, Barthelme, Pynchon, Burroughs, Ballard, Doctorow); cinema (Body Heat [Corpos Ardentes], The Wedding [Cerimônia de Casamento], Blue Velvet [Veludo Azul], Wetherby); drama (o teatro de Artaud); fotografia (Sherman, Levine, Prince); arquitetura (Jencks, Venturi, Bolin); teoria e críticas literárias (Spanos, Hassan, Sontag, Fielder); filosofia (Lyotard, Derrida, Baudrillard, Vattimo, Rorty); antropologia (Clifford, Tyler, Marcus); sociologia (Denzin) e geografia (Soja). Os próprios nomes incluídos e excluídos na lista sem dúvida parecerão controversos a alguns. Tomemos o exemplo da ficção: alguns, como argumenta Linda Hutcheon, desejariam incluir os romances de Garcia Márquez e até mesmo Cervantes sob o título de pós-modernismo, e outros querem designá-los como neobarrocos e barrocos. Scott Lash quer considerar o dadaísmo como um pós-modernismo *avant la lettre*.” Cf. FEATHERSTONE, Mike: **Moderno e pós-moderno**. Acesso em: 18.abr. 08.

.61 ROUANET. Paulo Sérgio. **As razões do Iluminismo**. p.25.

A conclusão é que o século XX, o século de Jonas, não seria apenas uma época nihilista, mas é uma época nihilista em razão do desencanto com os sonhos e com as promessas racionalistas e otimistas de uma era anterior. E seria um desencanto tão profundo e que talvez isto indique o fim de toda tradição iniciada cerca de trezentos anos atrás, com o pensamento Iluminista. Não é difícil situar e avaliar a amplitude e o significado desta situação, assim como suas relações intrínsecas com o Nihilismo. Basta-nos examinar mais uma vez o que seria uma pós-modernidade:

Em um sentido geral, o pós-modernismo sustenta a proposição de que a sociedade ocidental, nas décadas mais recentes, passou por mudanças de Era Moderna para “Pós-moderna”, que se caracteriza pelo repúdio final da herança da Ilustração, particularmente da crença na “Razão” e no “Progresso”, e por uma insistente incredulidade nas grandes metanarrativas, que imporiam direção e sentido à história, em particular à noção de que a história é um processo de emancipação universal. No lugar de grandes metanarrativas do gênero, afirma-se que existem uma multiplicidade de discursos e jogos de linguagem, o questionamento da natureza do conhecimento com uma dissolução da ideia de verdade⁶².

A conclusão é que se nosso tempo foi ou não demarcado por uma transição para uma pós-modernidade temos que se trata de um momento de crise, de vazio (*nihil*) e a dimensão da “crise”, se bem entendida, significaria que os valores supremos tradicionais não seriam substituídos por novos, mas pelo reconhecimento de que, simplesmente, não existem valores supremos. Em vez das metanarrativas temos uma grande desconfiança ou mesmo dissolução da ideia clássica de verdade. Entende-se então que, além de “Nihilismo”, termos muito empregados por estudiosos que buscam definir as transformações que giram em torno do debate acerca da existência da pós-modernidade seja: “crise” e “*décadence*”. De fato, se existe algum consenso em meio a esta situação de crise é que o momento é de indefinição.

Crise da cultura ou da civilização? Crise do espírito, crise do Ocidente ou crise da humanidade? Crise da liberdade e da virtude, da ética e da política? Apesar da multiplicidade de suas manifestações, a crise do nosso tempo não é um acontecimento apenas, ou um conjunto de acontecimentos isolados: é a expressão do lugar vazio deixado pela razão, que cede espaço tanto aos fundamentalismos religiosos como às diferentes mitologias. É certo que os momentos de grande transformação técnica sempre deixam a razão em crise. Mas, como interrogam os filósofos, historiadores e sociólogos se a crise

62. MARBELA, J. 2006. Teoria e história da historiografia In: (Org). *A História escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, p.11-26.

atual seria o anúncio de um começo – o fim de uma tradição e o início de outra –, ou a perda definitiva dos critérios do bem e do mal, do justo e do injusto, do real e do possível, isto é, o fim de toda tradição?⁶³

A crise que ocorreu durante o tempo de vida de Jonas seria o fim de uma tradição e o início de outra? Seria a perda dos critérios clássicos que norteavam o conhecimento humano? A inquietação é que todas as exigências ontológicas tradicionais de um discurso ético normativo já não estavam presentes no século de Jonas. A palavra “crise” significa aqui, portanto, algo profundo e intenso e estas dificuldades de delimitação, compreensão ou definição apenas enfatizam esta condição e o grande desafio que se lhe apresenta. Nestes termos, a reinvidicação geral é que a biologia filosófica de Jonas compreendeu plenamente este vazio metafísico suscitado pelo Nihilismo e, até mesmo, aceitou alguns de seus pressupostos conceituais. Como explicou Santos, estamos hoje numa época onde ordem e desordem se entrelaçam:

Há um desassossego no ar. Temos a sensação de estar na orla do tempo, entre um presente quase a terminar e um futuro que ainda não nasceu. Os excessos do indeterminismo residem na desestabilização das expectativas. (...) A coexistência destes excessos confere ao nosso tempo um perfil especial, o tempo caótico onde ordem e desordem se misturam em combinações turbulentas⁶⁴.

Não importa tanto se não há acordo se o homem está no fim de uma era ou no alvorecer de outra, como não importa tanto, para o argumento acima, se a maior parcela da crise toca a estética ou a ética. Evidencia-se que ficou suspenso nos indeterminismos, tentando encontrar ou entender sua nova condição, através de critérios tradicionais já desestabilizados.

Temos que “Era da incerteza” e “Pós-modernidade”, por exemplo, são nomes dados para a época em que viveu Jonas. Bauman (1998) apresenta esclarecimentos muito interessantes a respeito disso e mostra como existe um dissenso sobre o termo pós-modernidade, e tal desacordo igualmente ajuda a situar o Nihilismo como um elemento profundo neste debate:

63. NOVAES. Aduato. (org). **A Crise da Razão no Ocidente**. Companhia da Letras. Introdução.

64. SANTOS, A. **A crítica da razão indolente**. p. 41.

(...) é uma época que Anthony Giddens chama de “modernidade tardia”, Ulrich Beck de “modernidade reflexiva”, Georges Balandier de “supermodernidade”, e que eu tenho preferido (junto com muitos outros) chamar de “pós-moderna”: o tempo em que vivemos agora, na nossa parte do mundo (ou, antes, viver nessa época delimita o que vemos como a ‘nossa parte’ do mundo)⁶⁵.

“Modernidade tardia”, “modernidade reflexiva”, “supermodernidade”, “pós-modernidade” são, portanto, algumas tentativas de nomear a situação, e percebe-se, então, o que elas querem mostrar ou significar. Pode-se aceitar, como Habermas, que a modernidade ilustrada ainda se encontra presente e está realizando uma grande autocrítica de suas categorias filosóficas ou, como tantos outros, entender que já se viveu em uma nova era, visto que os valores modernos já foram ultrapassados⁶⁶. Seria uma era que, inclusive, deixaria de lado as perspectivas metafísicas clássicas.

Daí, “caos” e “desordem” são termos frequentes em textos que tratam desta condição de seu tempo. Nestes termos, existe uma obra que situa o trabalho de Jonas através da problemática acerca da pós-modernidade e concorda totalmente com a indicação de que o trabalho de Jonas não se dará somente em um âmbito metafísico, mas se colocará em uma “perspectiva histórica” na qual novos poderes tecnológicos exigirão novos posicionamentos morais. Até aqui, nota-se que o Nihilismo não implica em uma visão histórica de mundo ordenada ou pacífica e, somente considerando tal situação, é possível compreender as variadas denominações pessimistas ofertadas ao século XX. Sendo pós-moderno ou não, há um momento de crise filosófica no qual também se encontra presente a ideia de filosofia pós-metafísica.

Refletindo, por exemplo, com Habermas (1990) pode-se encontrar, de sua parte, indicações autorizando que a filosofia contemporânea seja denominada pós-metafísica. Por outro lado, encontra-se em outros filósofos importantes críticas especificamente direcionadas tanto ao trabalho de Habermas ser autodenominado pós-metafísico como ao próprio uso do termo “pós-metafísico”⁶⁷.

65. BAUMAN. **O mal estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 30.

66. Sobre essas razões cf. p. ex., HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. p. 91-94 e *passim*. Já para uma importante crítica a esse posicionamento habermasiano, cf. PUNTEL, Lorenz B. O Pensamento Pós-Metafísico de Habermas: uma crítica. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 40, n. 127, 2013. Retomaremos este ponto em outros momentos da tese.

67. Habermas entende que “Deixando de lado a linha aristotélica e simplificando bastante, caracteriza-se como “metafísico, o Pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neo-platonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel. O materialismo antigo e o ceticismo, bem como o

Resta admitir, portanto, que independentemente da discussão sobre o posicionamento conceitual tomado diante da crise, não existem muitas dúvidas de que ela existe e que, além disso, relaciona-se com o Nihilismo. Neste caso, para a nossa tese o crucial é que fica a necessidade de desvelar alguns pontos cruciais da biologia filosófica jonasiana e elucidar como as suas críticas miram exatamente no ambiente fortemente antimetafísico. Percebe-se, então, que quando Jonas criou seus conceitos, ele simplesmente não ignorou a crise.

O filósofo Günther Anders (2004), grande amigo e interlocutor de Jonas, é um dos que pensa que as fundamentações éticas, filosóficas e religiosas tradicionalmente propostas no decorrer da história atualmente já não são adequadas. Para ele, a empresa filosófica de Jonas ao fundar uma nova ética baseada em uma metafísica era um empreendimento utópico e inatual⁶⁸. Jonas reconhece que criou uma filosofia *démodé*, e isto foi uma das razões que nos levou a tentar explicar em quais termos conceituais ele toma posse desta herança metafísica ingrata e, apesar dela, estabelece uma biologia filosófica capaz de ofertar ousadamente novos imperativos éticos. Quantos filósofos relevantes do século XX fizeram isso? Não devemos esquecer que fica a constatação de que também existe, no século de Jonas, a recorrente reflexão acerca das promessas não realizadas do Iluminismo, sendo que exatamente o descumprimento destas promessas seria, para o homem do século XX, um dos indicativos que seus antecessores haviam sonhado alto demais. Isto provavelmente está por trás da argumentação de Anders (2004), pois as pretensões metafísicas da modernidade simplesmente forma consideradas impossíveis.

Já foi visto, entretanto, que mesmo os que não aceitam o termo pós-moderno percebem a gravidade da crise. Com efeito, nessa constatação, para Santos (2001), reside o que há de mais próprio na expressão “pós-modernidade”:

Como todas as transições são simultaneamente semi-invisíveis e semicegas, é impossível nomear com exactidão a situação actual. Talvez seja por isso que a designação inadequada de ‘pós-moderno’ se tornou tão popular. Mas, por essa mesma razão, este termo é autêntico na sua inadequação⁶⁹.

nominalismo da alta Idade Média e o empirismo moderno constituem movimentos anti-metafísicos que permanecem, porém, no interior do horizonte das possibilidades do pensamento da metafísica.” (HABERMAS, 1990, p. 38).

68. Cf. RÖPCKE, Dirk; DAVID, Christophe. Günther Anders, Hans Jonas et les antinomies de l'écologie politique. In: *Écologie & Politique*, Paris, n.29, p.195-213, 2004.

69. SANTOS, A crítica da Razão indolente: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2001, p. 50.

Até aqui temos que, em termos metanarrativos, a “Era Moderna” guardava os desejos filosóficos de que o homem, através da razão, libertar-se-ia das chagas da existência, fomentando uma moralidade altruísta que relacionava-se com a possibilidade de um desvelamento do alfa e do ômega, através do domínio das grandes verdades e das essências imutáveis. No entanto, esses ideais foram substituídos pelas suspeitas acerca da existência do ser, pela contingência da verdade e pela constatação categórica da “morte de Deus”. Para Bittar, a crise de nosso tempo seria algo mais do que um conflito de gerações, seria um momento de profundas ressignificações de valores que nortearam, por exemplo, a história da cultura, as relações de trabalho, a sexualidade, os hábitos de consumo, os valores estéticos; de fato, todas as esferas humanas foram afetadas, de alguma forma, pelo desencanto nihilista, e Foucault se deu bem nesse quadro sombrio. Daí, afora os filósofos pós-modernos, as incertezas e as angústias, e não serão poucos os pensadores dos novos tempos que se verão desafiados por esta situação, sem saber ao certo que rumo dar ao seu pensamento, muitas vezes entrincheirados numa agenda de defesa, saudosista e negativa. No entanto, como já posto, se não há consenso, se estamos ou não em uma pós-modernidade, isto não interditaria a reivindicação de que o Nihilismo é um aspecto profundo desta época.

Termos como angústia, mal-estar, pessimismo, desencanto, ceticismo e vazio são recorrentes na literatura que versa sobre o século XX; assim, não seria possível dizer que o Nihilismo apresenta apenas um aspecto fundamental. Qual seria este aspecto? Seria a “morte de Deus”, o fim da existência do ser enquanto fundamento último ou o pessimismo radical? Aqui, a definição de Nietzsche – enfatizada por Jonas: “o fim dos valores supremos”, é bastante operacional em termos conceituais, a despeito de seu real teor genérico. De fato, mesmo considerando a real diversidade e a incerteza sobre a nossa saída filosófica da Era Moderna, como evidenciado até aqui nas mais contrastantes perspectivas e credos doutrinários, o Nihilismo pode ser observado no cerne de uma crise geral de valores que desnorteia e confunde. A síntese de Ribeiro (2012), acerca das relações entre pós-modernidade e o Nihilismo, esclarece:

Pós-modernidade é um termo recorrente e evasivo por seu uso abusivo e sem critérios. Não faz parte das intenções do presente trabalho definir amplamente suas questões gerais, tarefa inatingível em um único estudo, mas pensar em suas contribuições para a compreensão do Nihilismo contemporâneo⁷⁰.

70. Artigo: RIBEIRO. Andrea. **Nihilismo e pós-modernidade**. Disponível em: <http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/nihilismoeposmodernidade.pdf>. Acesso em: 01. Set. 2012.

Nesse contexto, não importa se a situação é de modernidade tardia, supermodernidade, ou pós-modernidade; desde que exista consenso de que o século XX foi um momento de fortes ceticismos, pessimismos sociais e de desencanto para com as categorias filosóficas da modernidade. Em suma, o século de Jonas, diante de tudo o que foi explicitado, é um momento de crise autêntica e, mesmo se existe dissenso sobre as características desta crise, ainda é possível defender que o Nihilismo reside em seu cerne. De fato, Marselha, aceitando estas mesmas relações entre pós-modernidade e Nihilismo, avalia as novas demandas ontológicas do mundo contemporâneo:

A pós-modernidade, para se diferenciar da modernidade, deve afirmar, como sua característica, o pensamento fraco, que é propor o repensamento de todas as questões (...). Fora de qualquer possibilidade de se absolutizar um pensamento ou tomá-lo como fundamento, o pensamento fraco se mostra sem força, unidade e predeterminação, pelo fato de viver na consumação do Nihilismo (...). O Nihilismo é a base para o emergir da era pós-moderna, cuja marca principal é a ausência de um fundamento, de um *arquê* ou *télos*, pois é uma luta contra a absolutização da razão e de todo tipo de metadiscurso⁷¹.

Novamente, observa-se que o Nihilismo está no cerne de uma possível situação de fim da modernidade ilustrada e isso implica que o homem está condenado aos pensamentos fracos, pois vive sob o fim das grandes certezas, o fim das metanarrativas e na ausência de Deus e do ser. Daí, depreende-se que o pensamento fraco não teria força, unidade e predeterminação, desde que é contra o império da razão e marcado pelas ausências de um *arquê* (ou *télos*), fundamento ou metadiscursos. Vê-se que o século XX – tempo de Jonas – é exposto novamente como um tempo no qual o desencanto, o vazio e o pessimismo emergem maciçamente. Com isso, a luta da modernidade ilustrada a favor do uso da potência da razão enquanto meio de libertação humanista, evolutiva e compreensão profunda do mundo teria sido perdida. O que podemos concluir?

Durante o século de Jonas, houve um desencantamento, assim como a sensação de estarmos em um presente quase a terminar e um futuro que ainda não existe. Tais sentimentos parecem enunciar o fim da era moderna com todas suas crenças supremas e os seus valores. Trata-se do suposto nascimento de uma pós-modernidade filosófica. Nesta época a obra de Jonas foi escrita em uma época na qual o nihilismo pode ser observado no cerne do debate em

71. MARSELHA, Joel Santos de. **Nihilismo: o alicerce da pós-modernidade?** Disponível em: <http://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=1514> Acesso em: 12 jul.2014.

torno da pós-modernidade, cuja marca principal é a ausência de fundamentos. Diante desta imensa crise, o nosso filósofo dirá que sua filosofia é apropriada para a contemporaneidade e, ao mesmo tempo, afirmará que ela possui aspectos que podem ser observados como “antigos”. De fato, entre os vários momentos expressivos nos quais Jonas trata deste tema, um deles é o próprio anúncio da existência de dois dogmas filosóficos que seriam mais arraigados de seu tempo. Veremos que Jonas relaciona imediatamente esses dogmas com as significativas mudanças de visão de mundo que, após o Renascimento, transformou os milenares campos das ciências, da metafísica e da ética, mas entendemos que esses novos paradigmas relativistas também se relacionam com uma intensificação do Nihilismo, que ocorreu no seu século XX.

Parte 1. Capítulo 2. Hans Jonas como um receptor privilegiado do Nihilismo

*“Não acreditamos mais, como os gregos, em felicidade na vida na Terra; não acreditamos mais, como os cristãos em felicidade na vida em outro mundo; não acreditamos mais, como os filósofos do século passado, em um futuro feliz para a raça humana.” (Benedetto Croce - **Kumar**, 1997, p.78).*

Nesta seção, relacionamos a filosofia de Hans Jonas com duas perspectivas: a da obra e a da sua biografia. Talvez devêssemos ter feito isso no primeiro capítulo, mas optamos por apresentar primeiramente a história e a longa problemática acerca do conceito de nihilismo, para depois indicar como Jonas o recebeu. Com esta provável inversão metodológica, procuramos a vantagem de apontar alguns momentos nos quais o trabalho de Jonas se relaciona com o dos seus mestres e com os trágicos eventos do século XX, já tendo examinado, na seção anterior, como o Nihilismo estabeleceu residência fixa em sua época e quais as problemáticas conceituais relacionados com esses fatos. Por fim, será possível introduzir alguns comentadores.

Atento às mudanças de seu tempo, Jonas argumenta que sua filosofia reflete as exigências de um século repleto de novas e terríveis possibilidades tecnológicas, as quais demandam, conseqüentemente, um novo tipo de ética. Esta tese investiga como esta nova ética foi capaz de considerar não somente o novo “Prometeu desacorrentado” do século XX, mas a profunda influência do Nihilismo.

Nascido em 1903, na cidade alemã de Mönchenglandbach, e falecido em Nova York, em 1993, Hans Jonas foi um filósofo que participou das intensas aflições sociais e filosóficas concernentes aos seus oitenta e nove anos de vida (tempo coincidente com praticamente todo o século XX). Tendo se dedicado a vários assuntos, criou uma obra vasta, entretanto, é plausível perceber temas recorrentes como a metafísica, a ética e a (bio)tecnologia. Quanto ao nosso objeto de estudo, Jonas dirá, retrospectivamente, que ter-se ocupado do Nihilismo moderno o ajudou a desvelar seu primo gnóstico mais antigo e obscuro.

O início de sua graduação foi em 1921, na Universidade de Freiburg e Jonas escolheu esta instituição pelo fato de lá lecionar o já conhecido filósofo Edmund Husserl. No entanto, outro professor, Martin Heidegger, menos conhecido á época, também acabaria por ser seu mentor e se tornaria um dos mais importantes filósofos de todos os tempos. É possível imaginar como Jonas percebia as diferenças entre os seus professores Husserl e Heidegger nesta entrevista que será mencionada posteriormente. Heidegger ainda não figurava entre os grandes pensadores e filósofos do século XX, mas todos percebiam como ele se destacava, mesmo diante de um já influente Husserl e tal influência acabou por se mostrar tão decisiva que, quando este se transfere para a Universidade de Marburg, Jonas o segue.

Em Marburg, Jonas conhece outro mentor, o teólogo Rudolf Bultmann, que apresentar-lhe-á o tema ao qual dedicará seu doutorado: *Gnose e o Cristianismo primitivo*. A tese acabou sendo defendida em 1931, sob a orientação de Heidegger. Ver-se-á, ao longo da tese, sobretudo no segundo capítulo, como Jonas será visto por seus pares – a despeito das controvérsias acerca de sua metafísica –, não somente como um filósofo importante, mas como um pensador que conhece profundamente e trabalha com as tradições intelectuais judaicas. Heidegger era um grande estudioso de Nietzsche, assim como trabalhou intensamente o problema do Nihilismo. Logo, é razoável afirmar que, ao conhecer Heidegger, Jonas já teve imediatamente um forte contato com este tema. Assim discorre Dantas sobre o tema:

A desvalorização dos valores Nietzsche identifica como o Nihilismo, onde o nada se manifesta como sentido aos valores dados até então como indubitáveis. Heidegger indica que esse ocaso valorativo está sintetizado na sentença nietzschiana: Deus está morto! Essa sentença indica que o “Deus Cristão” perdeu o seu poder sobre o ente e sobre a definição do homem, promovendo o Nihilismo como a história do próprio ente, uma história por meio da qual a morte do Deus cristão vem à tona de maneira lenta, mas irremediável. Na linha desse raciocínio, Heidegger pode identificar o Nihilismo como acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) no destino do ser,

visto que denota a ausência de fundamento na tentativa de guiar apenas pelo ente, esquecendo o ser⁷².

Ao se falar de Nietzsche, trata-se do Nietzsche de Heidegger, levando Heidegger a tratar do legado nietzscheano em sua própria perspectiva, ao dizer que o Nihilismo se relaciona com a ausência de fundamentos, com o esquecimento do ser e com o problema da lenta e irremediável morte de Deus. Na medida em que o Deus cristão já não está presente, ele perde seu poder sobre o ente, indicando o Nihilismo como um acontecimento que relacionasse profundamente com o destino do ser. O Nietzsche aqui mencionado é, portanto, aquele de Heidegger, que retoma o legado nietzscheano em sua própria perspectiva. Assim, se Jonas tratou o problema do Nihilismo, às vezes de modo mais indireto, sabemos que na obra do seu principal mestre a questão será abordada com amplitude e profundidade e não só na obra consagrada a Nietzsche, mas na sua obra maior, conquanto inacabada, *Ser e Tempo*. Retomar-se-á este ponto na segunda parte.

Enquanto Jonas cultivava plena relação de aprendizado com Heidegger, dois eventos históricos transformariam profundamente suas vidas: a ascensão de Hitler ao poder, em 1933, e o apoio dado por Heidegger ao Partido Nacional Socialista Alemão. A política agressiva de Hitler, assim como outras situações, levou a Europa a conhecer a Segunda Grande Guerra. Jonas verá o regime nazista perseguindo, e depois implantando políticas de Estado – como a solução final, visando exterminar – o povo judeu. A magnitude da campanha contra os judeus foi tão imensa que acabou popularizando na história da humanidade um termo terrível: “genocídio”. Não há nenhum comentador que explique melhor do que Lopes (2013) a identificação que, desde a sua juventude, Jonas tinha com as lutas políticas do seu povo, como p. ex., sua participação no movimento sionista:

Discutir o conhecimento e a participação de Jonas com o sionismo é tarefa de gente extravagante. Desde cedo, aos 16 anos, Jonas esteve envolvido com o movimento, recebendo primeiro a recriminação de seu próprio pai, que acreditava ainda em uma assimilação pacífica dos judeus, depois do grande pensador e seu professor Edmund Husserl, que ao saber que Jonas participava do círculo sionista acusara a neutralidade e pureza da vocação filosófica de Jonas, participava ativamente dos congressos do movimento,

72. DANTAS, Luis Tiago. **O nihilismo ontológico em Heidegger**. Disponível em: http://www.filosofia.ufpr.br/var/1315957363Luis_Thiago_Freire_Dantas%5B1%5D.pdf. Acesso em: 11 de Ago. De 2013.

“recrutando”, inclusive, palestrantes e personalidades para esses eventos, como o próprio Kurt Blumenfeld⁷³.

Retomar-se-á, nas partes seguintes, alguns aspectos da influência das tradições e da teologia judaicas no trabalho de Jonas, sempre que for pertinente, dado que seus vastos conhecimentos irão, sim, permear o modo com ele, por exemplo, recebe e responde ao problema filosófico da “morte de Deus”. Entretanto, isso não afetou o caráter estritamente filosófico de sua empresa intelectual.

Concordamos com Wiese, em seu livro *The Life and Thought of Hans Jonas: jewish dimensions*, quando sustenta que “não se pode ignorar a ‘dimensão’ judaica sem perder uma parcela significativa da própria experiência biográfica e das intenções filosóficas de Jonas” (WIESE, 2007, p. xxiii). Entretanto, perceber-se-á, no próximo capítulo, que o próprio Jonas afirma que a sua filosofia percorreu uma via que apresenta efetivamente um ateísmo metodológico. E se já sabemos que a Segunda Guerra Mundial criou grandes cicatrizes sociais e importantes transformações filosóficas, também será durante este trágico período que Jonas romperá com seu mestre. Sendo mais preciso, Jonas rompe com Heidegger anos antes do início da Guerra, assim que deixa a Alemanha (em 1934). Como se esta crucial ruptura não bastasse, de fato, profundamente chocado e triste, deixará a sua terra natal. Sabemos então que Jonas deixa a Alemanha logo que Hitler ascende ao poder e ele tomará conhecimento do trágico destino de sua mãe, quando volta como soldado para lutar contra o exército nazista, como havia prometido ao deixar seu país muitos quase uma década antes⁷⁴.

Quanto ao pessimismo e aos novos perigos tecnológicos deste período, sabemos que a partir da Segunda Grande Guerra foram fabricados artefatos bélicos suficientes para, usando uma expressão de Jonas, *apagar a imagem do homem*. Ao considerarem o problema, alguns historiadores chamam à atenção, por exemplo, para a nascente tecnologia computacional que poderia ser vista apenas como criadora de maravilhosos artefatos empresariais ou domésticos; entretanto, esta tecnologia facilitou imensamente a identificação em larga escala dos judeus que deveriam morrer nos campos de concentração. Quanto às novas armas, quando não mais estava em jogo a corrida contra os nazistas, mas contra os russos, um artefato terrível e nunca

73. LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a Diferença Antropológica**. Tese. FAFICH - UFMG – 2013. p. 400.

74. Hans Jonas, em 1964, na palestra *Heidegger e a Teologia* lembrou, por exemplo, que o filósofo da floresta negra, em novembro de 1933, então Reitor, havia falado para os estudantes da Universidade de Freiburg: “Nem doutrinas e ‘ideias’ são as regras de nosso ser. O próprio *Führer* [dirigente] e apenas ele é o presente e o futuro da realidade Alemã e sua lei. Cabe saber de forma sempre mais profunda: que daqui em diante cada um e cada coisa exige decisão, e toda ação, responsabilidade. *Heil* [viva] Hitler!”.

visto na história da humanidade – as bombas nucleares – foi usado nas cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki. Diante destas tragédias, a possibilidade de que a humanidade pudesse realmente se autodestruir começava a ser seriamente considerada e não só por mentes de filósofos pessimistas empedernidos. Concordamos com Battestin e Ghiggi quando eles indicam que a influência destes graves eventos na filosofia de Hans Jonas foi fundamental:

Jonas presenciou a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais, o advento do Nazismo, e o triunfo da sociedade tecnológica. Poder presenciar e analisar o estado real dos acontecimentos, fizeram com que Hans Jonas observasse e refletisse sobre a forma com que o desenvolvimento tecnológico, oriundo da técnica, foi decisivo para alargar em grande escala, destruições em grandezas nunca imagináveis. Para Jonas, o impacto que as bombas atômicas causaram durante a II Guerra Mundial, inaugurou uma reflexão nova e angustiada no mundo ocidental.⁷⁵

Realmente, durante e após a guerra, visões de mundo desencantadas e apocalípticas continuariam atravessando áreas tão variadas da produção humana como o cinema, a música e os jogos infantis. Jonas entende que estas forças inéditas do progresso técnico-científico levou a humanidade a um perigo real, em razão das imprevisibilidades destes avanços. Nas décadas seguintes, o nosso filósofo, justificando a sua ética, afirmará que: “O próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica. O *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e o confeccionador de todo o resto” (PR, p. 57). Jonas vai além e entende que este tipo de tecnologia, que muitos filósofos tomaram como uma promessa de transformação positiva – por possibilitar configurar uma saudável aliança entre saber e poder –, veio a ser uma ameaça apocalíptica:

Bacon não poderia imaginar um paradoxo desse tipo: o poder engendrado pelo saber conduziria efetivamente a algo como um “domínio” sobre a natureza (ou seja, à sua superutilização), mas ao mesmo tempo a uma completa subjugação a ele mesmo. O poder tornou-se autônomo, enquanto sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação em apocalipse. (PR, p.236-237)

Nestes termos, um estudo sobre o Nihilismo em Jonas deve considerar que ele escreveu os textos que formaram sua primeira obra famosa (na qual temos aspectos

75. BATTESTIN, Cláudia. GHIGGI, Gomercindo. **O princípio responsabilidade de Hans Jonas: um princípio ético para os novos tempos.** p. 70.

fundamentais de sua biologia filosófica que será desenvolvida depois) em um período em que a tecnologia já era uma ameaça real e poucos duvidavam que o medo de uma possível utilização destes horrores tecnológicos, por parte das superpotências, fosse injustificado. O mal-estar deste momento foi descrito de muitas maneiras.

Em 1930, Sigmund Freud escreveu em *O mal-estar na civilização* que o homem estava se tornando um deus-prótese, com todas as extensões (“órgãos auxiliares”) criadas – e por criar – pela cultura e pela ciência, sem com isso se sentir mais feliz. Naquela mesma década, Adolf Hitler se tornava uma ameaça mundial, um cometa se chocaria contra a Terra, Orson Welles radiodifundia *A guerra dos mundos*, de H.G. Wells. E [no Brasil] um samba-choro de Assis Valente, lançado em 1938 na voz de Carmem Miranda, ironizava o apocalipse não-concretizado: “Anunciaram e garantiram/ que o mundo ia se acabar/ Por causa disso/ Minha gente lá de casa/ Começou a rezar⁷⁶”.

Durante o século XX, surgiram filmes, livros, peças de teatro ou até mesmo festivais de música, nos quais a temática do fim do mundo estaria presente como ideia central. De fato, mesmo antes disso, segundo Natercia, antes das duas guerras mundiais, já no final do século XIX, o horror, o medo e o pessimismo podem ser observados não somente nas artes, mas nos filmes de ficção científica. Neste caso, podemos e devemos nos basear mais ainda em Domingues, pois, para ele, a nossa incapacidade de estabelecer juízos de valor frente a estas novas tecnologias é, nada mais nada menos, do que a culminância de uma cisão, cujas origens nos remete ao início da era moderna.

Por um lado, a cisão entre ética e a ciência, fundada na separação entre o juízo de fato e o juízo de valor, cuja formulação vamos encontrar em Hume e cujo desdobramento nos leva ao dualismo de Kant, fazendo com que se desse à ciência um cheque em branco e impedindo que seus produtos e resultados fossem moralizados, à diferença dos tempos antigos e medievais. (ID. p. 166)

Será demonstrado, ainda, como o pensamento de Hume efetivamente pode ser considerado como um dos elementos que formam o dogma filosófico apontado por Jonas, o qual pretende que “não existe nenhum caminho que conecte um ser até um deve”. O fato é que, no século de Jonas, a ciência e o pessimismo entrevistados juntos em filmes, romances e

76. Cf. NATERCIA, Flávia. **E o mundo (ainda) não se acabou**. Artigo disponível em: <http://www.ibercienciaoei.org/contenedores/pdf/7MMG80pt.pdf>. Acesso em: 20 nov.2015.

outros gêneros artísticos propagariam os fortes sentimentos de descrença na capacidade humana de, racionalmente – ou utilizando as novas descobertas tecnológicas – caminhar para um mundo melhor. Tendo em vista tal clima de pessimismo, não é exagero situar que, durante os trinta anos depois da Segunda Guerra Mundial, havia na sociedade uma compreensão de que o fim da raça humana ou mesmo do planeta não era somente uma ideia recorrente para algum enredo de ficção científica, mas uma possibilidade real. É claro que não esquecemos, por outro lado, de que no pós-guerra, entre os anos 50 e 70, a Europa conhece um estado de prosperidade nunca visto antes e implantará a sociedade de bem-estar. Na França, por exemplo, este período foi chamado de “Les trente glorieuses”.

O fato é que para o nosso filósofo, as nefastas consequências da Segunda Guerra foram ainda muito além deste já grave espectro social de profundo medo e pessimismo. O conflito o afetou como homem e como filósofo. Por exemplo, retomando as relações cortadas entre Jonas e Heidegger, ocorridas neste período, aceitamos o pensamento de Macraigne (2013):

Em um plano de mistura pessoal e filosófica, a promiscuidade de Heidegger com o Nazismo (em algum momento de sua vida) teve um impacto significativo sobre a determinação filosófica de Jonas: pois ele era o professor mais admirado e sua atitude moralmente questionável foi interpretada por Jonas como, também, uma falha de sua filosofia⁷⁷.

Jonas não somente criticará a atitude pessoal de Heidegger como argumentará contra certos aspectos de sua filosofia, entendendo que existe uma crucial conexão entre as nossas decisões sociais e nossas escolhas ontológicas. Heidegger, por sua vez, fazendo p. ex., companhia a Bacon, a Campanella e a Nietzsche, acabou por entrar para a seleta galeria de filósofos famosos que apoiaram guerras, embora isso, naturalmente, não o tenha impedido de continuar entre os grandes filósofos de todos os tempos. Na verdade, Jonas dirá em suas memórias que a entrada de Heidegger nas hostes nazistas representou bem mais do que uma falha na filosofia do pensador da floresta negra. Ele dirá que foi absolutamente chocante ter visto aquele que ele considerava o pensador mais profundo de seu tempo nessa situação e isso

77. Originalmente: Sobre un plano que mezcla lo personal y lo filosófico, la promiscuidad de Heidegger con el nazismo (en cierto momento de su vida) tuvo un impacto importante en la determinación filosófica de Jonas: era el profesor que más admiraba y su actitud moralmente cuestionable fue interpretada por Jonas como una falla de su filosofía también. MACRAIGNE, Stève. Identidad bio-lógica. **rev.latinoam.bioet.** / ISSN 1657-4702/ Volumen 13. Número 1. Edición 24. [Na revista] Páginas 34-49. 2013. No artigo. p. 11. Nesta tese, optamos por situar os textos originais nos rodapés. As traduções do espanhol, inglês e francês são de nossa responsabilidade.

significou uma derrota para *o próprio pensamento filosófico* [the bankrupting of philosophical thought] (JONAS, *Memoirs*, p. 187). Não deixa de nos chamar muito à atenção as reações políticas tão diametralmente opostas entre mentor e pupilo.

Em 1940, Jonas retornaria à Europa para participar do Exército Britânico, que havia montado um pelotão especial para os judeus alemães que quisessem atuar contra a Alemanha Nazista. Durante a guerra, foi enviado à Itália e, até o final da Guerra, lutou também na Alemanha, cumprindo sua promessa de somente voltar ao seu país se estivesse atuando como um soldado integrante de um exército libertador vitorioso. Ao fazer tal compromisso, o filósofo evidencia a magnitude de seu sentimento contrário ao Nazismo e de sua mágoa com sua terra natal.

Após deixar a Alemanha, Jonas vai para a Inglaterra e, de lá, posteriormente, viaja para a Palestina, em 1934, onde conheceu Lore Weiner, com quem se casou em 1943. Após a derrota da Alemanha, retorna novamente à sua terra natal, Mönchengladbach, desejando encontrar sua mãe; porém descobriu que ela fora enviada às câmaras de gás de Auschwitz. Esta tragédia fará com que Jonas se negue a viver outra vez em seu país natal. No texto denominado “O conceito de Deus após Auschwitz”, Jonas tocará comovido neste assunto e constataremos o quanto, certamente, isto pesou em seu trabalho⁷⁸. De fato, se perceberá melhor posteriormente que existem significativas perspectivas filosóficas no trabalho de Jonas que se relacionam diretamente com a tragédia do Holocausto. Por exemplo, ele entende que os horrores dos campos da morte testemunham contra a ideia hegeliana de que o espírito está em uma marcha triunfal para chegar a sua forma definitiva e verdadeira, pois uma ignomínia desta magnitude não pode ser considerada como sendo parte de uma dialética sábia e racional, que encaminha o espírito para “o reino da razão voltada para si e para o reino da liberdade (MEC., p. 57)”. No momento, indicamos que este período (durante e pós-guerra), no qual ele ficou cinco anos lutando como soldado do exército britânico foi crucial pra uma retomada da missão filosófica a partir de novas perspectivas éticas.

[Jonas] Separado dos livros e de tudo o que faz parte da pesquisa (...) [percebeu algo] (...) mais essencial. O estado apocalíptico das coisas, a queda ameaçadora do mundo (...) a proximidade da morte (...) tudo isso foi terreno suficiente para propiciar uma nova reflexão sobre os fundamentos de

78. Entre as tristes consequências das tragédias do século XX para a obra jonasiana, é válido lembrar esta declaração “Não posso publicar em um país que assassinou minha mãe”, in: JONAS, Hans. **Memórias**. p. 252. Além disto, somente quase quarenta anos após, ele voltará a fazer o uso da língua alemã para edições e publicações.

nosso ser e para tornar a ver os princípios pelos quais se guiam nossos pensamentos sobre eles. Assim, voltando às minhas origens, fui lançado de novo à missão básica do filósofo e de sua ação nata, que é pensar. (319. R.J. Bernstein. “Rethinking responsibility.” in **Hastings Center Report** 1995; 25 (7 Special Issue):13-20. IN: **Tese/UFMG**. Lopes. 2013)

Este testemunho biográfico de Jonas, sem dúvidas também algo poético, mostra-nos como uma grande mente filosófica pode reencontrar seus motivos e motivações diante de qualquer situação. Através das dores, dos anseios e, até mesmo, apesar da ausência de livros a Filosofia nasce. Isto nos permite dizer que nesta mesma época – e também tendo relação com as tragédias da Segunda Grande Guerra – tivemos o fortalecimento de uma área do conhecimento que será muito importante para as suas investigações filosóficas e que gerará vários estudiosos de Jonas: trata-se da bioética. Não podemos olvidar que uma parte significativa das diretrizes teóricas dessa disciplina foi estabelecida após o holocausto, quando o mundo descobriu (estupefato) as práticas clínicas experimentais utilizadas pelos nazistas. De fato, a própria história do nascimento e do fortalecimento do termo “bioética” não se deixa confundir com a trajetória intelectual de Jonas⁷⁹.

Sabemos, entretanto, que quando Jonas ainda era criança a humanidade já tinha passado por uma grande guerra mundial na qual a tecnologia química, por exemplo, já havia sido largamente utilizada para fins destrutivos. Neste confronto, os homens haviam desrespeitado alguns acordos internacionais que limitavam as novas possibilidades tecnológicas já existentes:

A Primeira Guerra Mundial ficou conhecida também como a “a guerra dos químicos”. O potencial de mais de 3 mil substâncias foi testado por pesquisadores de lados opostos; 13 chegaram a ser utilizados e 12 surtiram os efeitos desejados. Mas o agente que mais causou indignação foi o gás mostarda, lançado pela primeira vez contra os aliados em Ypres, na França, em 1917. Com o armistício, em 1918, as vítimas não cessaram de denunciar os horrores a que foram submetidas. Depois da guerra, os químicos tiveram

79. “O termo “Bioética” surgiu na década de 70 quando o biólogo e oncologista Van Rensselaer Potter publicou: *Bioethics: The Science of Survival* e *Bioethics: Bridge to the Future*. As obras procuraram mostrar que os valores éticos não podem estar separados dos fatos biológicos. Com o avanço da medicina, especialmente da tecnologia biomédica, novos problemas foram colocados frente ao homem, e Potter foi em defesa de que a necessidade de uma ética da vida teria que se fazer presente para além das universidades, tendo que estar mais próxima das conquistas da ciência que afetavam a vida humana. A partir daí, Potter compreendeu a necessidade de um novo paradigma de ciência que pudesse unificar a biologia, as humanidades e a ciência social. Essa nova expectativa teria que considerar, em especial, a natureza do homem, e sua relação com o mundo biológico e físico”. FACCO, Fernando Alberto. **A Bioética: história e princípios**. Artigo está disponível em: <http://www.conhecer.org.br/enciclop/2010c/a%20bioetica.pdf>. Acesso em: 13 Set. 2014.

de fazer uma verdadeira campanha para limpar a própria imagem. Na década de 1960, porém, voltaram a suscitar controvérsias⁸⁰.

Enquanto Jonas transitava entre a adolescência e a fase adulta, ocorreu que as novas possibilidades do Prometeu desacorrentado não haviam dado ao homem somente importantes soluções técnicas para uma vida melhor, mas também o nutriu com inéditos e poderosos métodos para matar em escalas cada vez mais amplas e eficientes. As consequências ruins para a sociedade podem ser medidas diante de uma verdadeira campanha pós-primeira guerra, por parte das indústrias químicas, realizada para convencer à população de que os seus produtos também poderiam ajudar as pessoas e não somente matá-las. Essas situações observadas e sentidas pessoalmente por Jonas continuaram depois das guerras mundiais, posto que o mundo viveria em um período no qual muitos pensadores, em variados âmbitos – artístico, político, intelectual, tecnológicos –, apresentavam as suas percepções cheias de medos, desconfianças e pessimismo em relação à continuação da humanidade.

A Guerra Fria, nos anos 1980, marcou o cotidiano das pessoas. A grande corrida armamentista, a confrontação entre Estados Unidos e União Soviética, gerou um grande medo na população. A guerra nuclear parecia algo iminente na época e o discurso do medo é usado pelos dois Estados a fim de manter suas políticas. Assim, a discussão do assunto se dá em diversos meios culturais: ensaios políticos, meio acadêmico, cinema, animação e até mesmo nas histórias em quadrinhos. Normalmente, em uma época assim, é lançado muito material que ajuda a dar sustentação para o discurso do medo⁸¹. (KRACHECKE, 2007)

Portanto, durante uma parte significativa da vida de Jonas, o mundo atravessaria um período no qual o apocalipse oriundo de um confronto bélico era algo absolutamente tangível. O próprio Jonas, em uma entrevista, afirmou que a sua análise sobre os novos poderes

80. Sobre a questão da utilização de armas químicas e o nascimento de novas leis, que buscavam limitar seu uso: “Pouco mais de trinta anos depois do surgimento das primeiras fábricas químicas, Nicolau II, czar da Rússia, instou 27 nações, na Conferência Internacional de Haia, na Holanda, a procurarem resoluções pacíficas para seus conflitos. Além de estabelecer normas para guerras em terra, proibir bombardeios aéreos e adaptar os princípios da Convenção de Genebra (1864) aos conflitos marítimos, a conferência elaborou uma convenção sobre o uso de armas químicas. O texto diz que os governos signatários se abstêm de usar projéteis cujo objetivo seja disseminar gases asfixiantes ou deletérios. Instruído a preservar a “inventividade” de seu país nessa área, o representante norte-americano foi a única voz dissonante, argumentando ser ilógico banir esse recurso quando outros com potencial semelhante ou maior de destruição seriam permitidos. Mas a convenção logo foi desrespeitada”. Verificar sobre essa informação: RIBEIRO, Andrea. **Nilismo e pós-modernidade**. O texto está disponível em: <http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/nilismoeposmodernidade.pdf>. Acesso em: 16 Jan.2013.

81. KRACHECKE, Carlos André. **A Guerra Fria da década de 1980**. História, imagem e narrativas. Nº 5, Ano 3, setembro/2007 – ISSN 1808-9895. p. 02.

tecnológicos utilizados durante a Segunda Guerra Mundial, principalmente as tragédias de Hiroshima e Nagasaki perpetradas pelas novíssimas bombas nucleares, foi um dos fatores cruciais (embora não o único) para a formação de sua problemática ética em face do poder das novas tecnologias⁸². De fato, na década de setenta, mesmo o homem cotidiano com alguma curiosidade saberia que já existiam há algum tempo uma quantidade de recursos bélicos – perfeitamente testados e operantes – capazes de, em caso de uma terceira guerra mundial, dizimar totalmente a vida no planeta várias vezes.

Como se isso não bastasse, outros fatores gerariam desconfiança, medo e pessimismo na humanidade: a crescente poluição e os possíveis acidentes tecnológicos. A síntese abaixo, de um texto da Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômicos (OCDE) avalia, do mesmo modo que Hans Jonas, a natureza dos riscos do mundo contemporâneo.

Não somente a natureza dos riscos maiores parece estar mudando, mas também o contexto no qual estes aparecem, e a capacidade da sociedade em gerenciá-los. As forças que provocam estas mudanças são muitas e diversas. Por exemplo, as condições climáticas aparecem como sendo cada vez mais extremas. A densidade populacional nos centros urbanos e a concentração da atividade econômica em certas regiões estão aumentando, tornando estas áreas mais vulneráveis. A globalização sob todos os aspectos – econômico, tecnológico, cultural, ambiental – está crescendo rapidamente e ampliando a interdependência, de tal modo que vírus perigosos, poluentes e falhas técnicas tenham mais facilidade em se espalharem⁸³.

A dupla situação trágica vivenciada pelo homem no século de Jonas é que a natureza e a humanidade não somente encontravam-se ameaçadas por artefatos científicos imensamente destrutivos, como também existiam terríveis perigos suscitados até mesmo por situações de descontrole técnico com os danos e os riscos que as acompanham. Veremos que Jonas trabalhará com um imperativo ético que deve considerar a possibilidade deste futuro trágico apontado pela OCDE.

82. Jonas disse que “Este proceso se ha desencadenado verdaderamente después de la Segunda Guerra Mundial, en un primer momento bajo el impulso de la bomba atómica. Puede decirse que la bomba sobre Hiroshima, además de haber exterminado millares de vidas humanas y obligado al Japón a capitular, ha provocado incluso otra cosa. Há movilizadado el pensamiento en dirección a un nuevo tipo de cuestionamiento, el que ha madurado a partir del peligro que representa para nos otros mismos nuestro poder, el poder del hombre sobre la naturaleza. Es el ejemplo de la bomba atómica el que ha despertado la conciencia de esos riesgos. Lo que me inquietaba cada vez más no era sólo el uso militar de nuestro poder sobre la naturaleza.” (?) (Jonas/Entrevista - **Greisch e Gillen**, p. 51).

83. OCDE. **Riscos Emergentes no Século XXI: Programa de Ação**, p. 2.

E em termos filosóficos, não havia garantia nenhuma que brilhantes pensadores, como Heidegger, não só não ajudassem com reflexões éticas, como ainda se tornassem parte do problema.

O fato é que, no fim do século XX, novas doenças incuráveis forneceram as razões para tal sensação de finitude possível, já presente nos horizontes. Considerando todos estes pontos, a seriedade com a qual a possibilidade do fim do mundo foi percebida pela comunidade intelectual e científica pode ser medida (literalmente) através da criação do relógio do fim do mundo.

Criado na década de 1940 pelo Boletim de Cientistas Atômicos, o Relógio do Apocalipse é um mecanismo simbólico que indica o risco de destruição total da humanidade. Quanto mais próximo o ponteiro dos minutos estiver da meia-noite, maior é o risco que o mundo está correndo. Para "ajustar o relógio", o Boletim de Cientistas Atômicos utiliza três fatores principais: arsenal nuclear, mudança climática e biossegurança. No dia 13 de janeiro de 2014, o Relógio do Apocalipse foi mantido em 5 minutos para a meia-noite, horário em que estava em 2012. Em 1991, foi a oportunidade em que o ponteiro dos minutos esteve mais afastado do 12. Na época, faltavam 17 minutos para meia-noite. Já em 1953, no auge do conflito velado entre americanos e soviéticos, o relógio chegou a dois minutos para meia-noite⁸⁴.

Efetivamente, uma parte significativa da comunidade acadêmica estava muito pessimista e classificou o século XX como um tempo sombrio no qual um relógio imaginário demarcaria a proximidade da extinção da raça humana. E, como já observado, o pessimismo, sobretudo sua versão radical, é uma parte fundamental do Nihilismo. É fundamental a percepção de que os três critérios utilizados para mudar as horas do relógio – o arsenal nuclear, as mudanças climáticas e a biossegurança – estão presentes e são incontornáveis (efeito de contexto para o seu plano de imanência) para os primeiros desvelamentos justificativos da obra de Hans Jonas. De fato, a ética de Jonas – que será majoritariamente examinada na última parte da tese – foi redigida no contexto da guerra fria e não é à toa que a análise do marxismo/comunismo ocupe uma grande extensão da obra, talvez hoje parecendo um tanto desproporcional, poderíamos acrescentar.

84 **Relógio do fim do mundo.** Relógio disponível em: <http://noticias.terra.com.br/ciencia/relogio-do-apocalipse/> Acesso em: 24 Jan. 2015. Neste sítio de notícias é possível percorrer, através das horas do relógio, os momentos cruciais nos quais este comitê científico acredita que o fim do mundo pode estar mais ou menos próximo.

Seus comentadores enfatizarão esta assumida perspectiva da metafísica jonasiana, examinando majoritariamente a sua filosofia como propositora de uma ética dedicada aos novos problemas de uma sociedade tecnológica:

(...) nenhuma ética anterior [à de Jonas] tinha de levar em consideração a condição global da vida humana e o futuro distante e até mesmo a existência da espécie. Com a consciência da extrema vulnerabilidade da natureza à intervenção tecnológica do homem surge a ecologia (...). Repensar os princípios básicos da ética. Procurar não só o bem humano, mas também o bem de coisas extrahumanas, ou seja, alargar o conhecimento dos “fins em si mesmos” para além da esfera do homem e fazer com que o bem humano incluísse o cuidado delas.⁸⁵

É ponto pacífico que Jonas tratou de colocar a perpetuação da vida humana em uma posição conceitual fundamental, iniciando-se o que ele entendia ser uma necessária revisão ontológica que, diante de uma previsão dos riscos reais, estabelece-se uma ética da ação para a humanidade e a altura dos novos desafios da era tecnológica. Nisto houve, para Jonas, o alcance filosófico de uma abordagem metafísica que envolvesse a biologia e um futuro verdadeiramente ameaçado, com o qual o tema do Nihilismo, como veremos, está intimamente relacionado. Aqui, podemos situar que, depois da Segunda Guerra, Jonas retornou à Palestina e tomou parte na Guerra árabe-israelense de 1948. Lá, ensinou brevemente na Universidade Hebraica de Jerusalém. Em 1949, já terá reconhecimento suficiente para ser convidado a lecionar no Canadá, primeiro na McGill University de Montreal e, depois, na Universidade de Ottawa. Neste interregno, vai para Nova York, em 1955, cidade onde inicia sua carreira na *New School for Social Research*, lecionando por mais de vinte anos, o que o faz ganhar notoriedade e conhecer grandes intelectuais e reencontrar, Hannah Arendt, com a qual irá dialogar intensamente⁸⁶. Graças à bela pesquisa de um comentador brasileiro, pode-se ter acesso a algumas cartas escritas durante e após a Segunda

85 JONAS, Hans. **Ética, medicina e técnica**. Lisboa: Vega, 1994.

86. Sobre a amizade, as trocas intelectuais e certas comparações entre Hans Jonas e Hannah Arendt, observa-se: “Igual a Hannah, Jonas havia lido e descoberto Kant na idade de quatorze anos. Também havia sido aluno de Edmund Husserl e aprendido que a filosofia não era uma doutrina concluída, senão um pensamento em plena tarefa que, de monólogo em monólogo, avançava prudentemente para descobrir o que estava oculto. Hans, quatro anos antes de Hannah, havia seguido igualmente o seminário de primeiro ano que oferecia Martin Heidegger sobre Aristóteles. Também para ele havia tremido a terra e, graças a Heidegger, descoberto que cada Eu era “desejoso, sofredor, necessitado e mortal”. Ademais, Hans compartilha com Hannah um vivo gosto pela teologia e os dois haviam seguido em Marburgo os seminários de Rudolf Bultmann”. Cf. RODRIGUES, Osvaldino. **Reflexões sobre a técnica: interfaces entre Karl Marx e Hans Jonas**. p. 2.

Guerra, que apresentam Jonas não somente anunciando, mas já justificando, filosoficamente, a futura elaboração de sua biologia filosófica⁸⁷. O que Jonas estava escrevendo neste período?

No que concerne à Segunda Guerra, o mundo e a filosofia estavam sofrendo as consequências do fim deste conflito que, para a maioria dos historiadores, foi apenas uma extensão da primeira. Cabe aqui lembrar a sentença de Karl von Clausewitz (1780-1831), que definiu a guerra como a “continuação da política por outros meios”. Se os historiadores e Clausewitz estiverem corretos, não devemos subestimar os graves fatos que durante este longo, incerto e ininterrupto período ocorreram. Com efeito, os maiores conflitos que a humanidade já conheceu, entre 1914 e 1945, coincidem com a época em que Jonas se doutorou, tornou-se professor e escreveu os textos que farão parte da sua primeira obra conhecida.

Igualmente, será a década de 70 um momento histórico ainda marcado por uma sombria visão apocalíptica em torno da Guerra Fria, e o período em que Jonas também prepara a obra que o tornará mundialmente famoso: *O princípio responsabilidade*. Sabe-se que, durante esses anos conturbados, vários artigos desta obra já haviam sido publicados em inglês, não obstante, Jonas decidiu que a escreveria em alemão, por considerar a sua idade já avançada e ele informou que levava o dobro do tempo para escrever na língua inglesa que não era a sua língua materna⁸⁸. De fato, parece muito relevante que o nosso filósofo, sendo um pensador europeu cosmopolita, judeu militante, discípulo de Heidegger, filho de mãe assassinada por nazistas, combatente de guerra e arguto observador de perigosas inovações tecnológicas, tenha sido profundamente tocado (por vezes direta e pessoalmente) por estes graves eventos sociais e filosóficos que, de alguma forma, relacionam-se com a intensificação do Nihilismo no século XX.

87. Falamos do colega pesquisador Wendel E. Lopes, que fez um excelente uso do *Arquivo Jonas* na Alemanha. Agradecemos-lhe por ter enriquecido documentalmente a pesquisa sobre Hans Jonas no Brasil.

88. Hans Jonas, em uma entrevista, elucida alguns pontos sobre o seu estilo e trato textual filosófico quando escreve em inglês: “Tentei, da melhor forma, tornar-me inteligível aqui [Jonas se refere aos EUA]. E também tentei tomar nota do que é considerado importante aqui. E acho que as ciências naturais são consideradas importantes. [...] Acho que a esse respeito me tornei em grande parte um ocidental [Westerner]. Não sou o que meus contemporâneos na Alemanha permaneceram, aqueles de meus anos de estudo, os quais estão todos morrendo agora. Eles permaneceram até o fim com a orientação que receberam em seus tempos de estudante, seja ela sob Heidegger, sob Husserl, sob Jaspers, ou Nicolai Hartmann ou Cassirer ou Scheler, grandes pensadores, e outros, medianos [great ones, middle ones]. Eles permaneceram com essa perspectiva geral, com essa ênfase e aproximação gerais para as questões filosóficas, e eu mudei. Quero dizer, não há dúvidas que, em certos aspectos, não há dúvidas que, em certo sentido, a emigração e as translocações de minha vida e lugar final aqui no mundo anglo-saxão, americano, escreveram uma baita mudança no meu estilo de filosofar” (JONAS/Entrevista/Scodel p. 360).

Se, por um lado, sabe-se que Jonas em termos estritamente hermenêuticos e conceituais estava preocupado em justificar sua empresa filosófica, demonstrando os limites tanto do idealismo alemão como das ciências naturais modernas, pode-se, no entanto, questionar se estes graves eventos não teriam influenciado o seu trabalho. A resposta desta pergunta leva a situar, na próxima seção, alguns dos principais problemas e pontos de partida fundamentais para a filosofia de Hans Jonas. De fato, após a Segunda Guerra Mundial, um momento conturbado para a humanidade e para a vida pessoal de Jonas, tem-se a sua produção filosófica, cujo ápice pode ser observado com a publicação da obra *O princípio vida*, em 1966. Nesta obra, veem-se bem desenvolvidos os principais problemas que lhe possibilitarão justificar e apresentar a sua biologia filosófica. Depois, na década seguinte, tem-se a publicação do livro *O princípio responsabilidade*, que elevará Jonas à condição de filósofo mundialmente conhecido. Isso posto, já podemos introduzir dois horizontes de trabalho fundamentais para Jonas: o metafísico e o ético. No final da parte três já será possível entender como Jonas relaciona diretamente a sua ontologia do ser biológico com a sua ética.

Parte 1. cap. 2. seção 1. Dois horizontes fundamentais da obra de Hans Jonas

Introduzir-se-á, aqui, o entendimento de como se configuram os problemas metafísicos e éticos no horizonte da obra Jonásiana, enfatizando a questão do Nihilismo. Em seguida, serão apresentados alguns comentadores. Na seção seguinte, essa problemática será aprofundada, indicando como a obra de Nietzsche foi importante, sobretudo, para a questão do Nihilismo. E, finalmente, a partir da segunda parte, já conhecidas as críticas jonásianas feitas tanto ao Idealismo quanto às ciências naturais da modernidade, finalmente apresentaremos “o que é uma biologia filosófica e quais as suas tarefas”. Isso possibilitará, que façamos um exame do diálogo entre Nietzsche e Jonas na última parte da tese.

Após a Segunda Guerra Mundial, destaca-se a produção dos textos jonásianos que comporão a base da obra *O princípio vida*, lançada em inglês em 1966 e, em português, em 2004. Com seus doze artigos, o livro começa avaliando o problema do corpo na doutrina do

ser e termina com um texto que talvez esteja entre os mais poéticos de Jonas: o belíssimo *Imortalidade e existência atual*. Mais especificamente, as primeiras versões dos artigos foram feitas em um período de onze anos; desde 1950, com *Percepção, causalidade e teleologia*, até 1961, com *Imortalidade e existência atual*. De modo geral, o pensamento jonasiano estabelece uma erudita e acurada crítica à filosofia ocidental contemporânea, através da qual se desvelam os caminhos de sua biologia filosófica, que se torna caudatária tanto da crise do idealismo quanto dos pensamentos de Newton, Darwin e de seus estudos sobre a Gnose. As presenças de Newton e Darwin já indicam que Jonas não considera somente os conhecimentos estritamente filosóficos; antes, suas tarefas se valem também dos ganhos e limites relativos às ciências naturais contemporâneas. Trata-se da agenda norte-americana, por assim dizer.

O argumento principal é que ambas, a filosofia contemporânea e as ciências naturais da modernidade, são mais ou menos despreparadas para investigar tanto o absoluto como uma concepção integral de ser, que desvele o intrigante e profundo fenômeno da vida. Para Jonas, tais conhecimentos, sendo rebentos de Descartes, investigam somente a *res extensa* (as ciências naturais) ou a *res cogitans* (o Idealismo) e tornaram-se epistemologicamente inadequados para desvelar e compreender o ser corpóreo animado que se apresenta simultaneamente como *res extensa* (matéria bruta) e *res cogitans* (matéria pensante) (Cf. PV p. 63-65 e passim). São as *dimensões interior e exterior* do ser, como assinalado antes.

Pensando em todos os artigos da obra de 1966, talvez seja possível compor algo como uma grande equação conceitual, cujas variáveis podem ser divididas em dois grupos: de um lado, Descartes, Newton e Darwin estabelecendo a problemática correlata ao dualismo cartesiano e às novas ciências naturais materialistas da modernidade; e, do outro, temos a Gnose, Nietzsche, Sartre e Heidegger enquanto pensadores mais concernentes aos problemas do Nihilismo. De fato, entender-se-á, a partir do próximo capítulo, como Jonas pensa todas estas variáveis e trabalha com as imensas repercussões filosóficas dessas mudanças, sobretudo, no concernente às concepções clássicas de *universo, natureza e de homem*.

Igualmente, o problema do Nihilismo também atravessará o advento das ciências naturais da modernidade; portanto, confirmando estar por trás de toda a problemática. E apesar de Descartes e Newton não serem ateus, seus trabalhos serão observados como catalizadores de um novo materialismo epistêmico como veremos. De fato, estas repercussões podem ser divididas em duas perspectivas: i. A da análise da formação histórica com as amplas consequências filosóficas que envolvem o predomínio das ciências naturais modernas (incluindo, naturalmente, as consequências para o idealismo) e as fraquezas do idealismo em

face desse domínio; ii. A construção dos fundamentos ontológicos da biologia filosófica. Em conjunto, tem-se as diretrizes positivas (as tarefas da biologia filosófica) e também dogmáticas (negativas) da filosofia contemporânea⁸⁹. É importante enfatizar que, para Jonas, as diretrizes negativas limitam o trabalho de *qualquer filósofo*, afinal, são dogmas filosóficos que negam as tarefas da metafísica clássica; e através dessas restrições gerais, chega-se ao entendimento acerca do problema do Nihilismo.

O problema do Nihilismo começa a ser percebido na visão geral jonasiana e termina por afetar o núcleo duro (profundo) da sua produção conceitual. Por exemplo, se Jonas afirma que existem dois dogmas na Filosofia contemporânea: “nenhuma verdade metafísica e não há caminho do ser para o deve ser (PR p. 95)”, isso significa que tanto a sua ética como a sua metafísica *obrigatoriamente* tiveram que, de algum modo, lidar com estes dogmas e, caso isso fosse feito, a sua produção filosófica seria considerada como inatual, o que efetivamente Jonas, ele mesmo, admitiu em determinados momentos. No final da tese, retomaremos esse ponto sobre a inatualidade da obra de Jonas.

Em outras palavras, o nihilismo afeta tanto a visão geral jonasiana – ou seja, sobre o que ele pensa acerca do trabalho de qualquer filósofo – como afeta o modo através do qual ele próprio criou os seus conceitos. Neste caso, se estamos corretos, no concernente aos aspectos conceituais mais profundos, temos, por exemplo, que a postulação do seu importante conceito de *heurística do temor* teria que, obrigatoriamente, considerar de algum modo estes dogmas; logo, as perguntas gerais desta tese mostram-se, aqui, claras e justificadas: como ele criou uma metafísica e uma ética se elas são proibidas à filosofia contemporânea? Ou seja, é preciso situar e explicar a problemática conceitual nihilista, tanto do ponto de vista de Jonas (o que ele pensa sobre o nihilismo) quanto para elucidar igualmente como isso afetou os seus conceitos. São duas tarefas gerais com algumas especificidades.

Especificamente sobre o Nihilismo, para além da existência do importante texto *Gnose existencialismo e nihilismo*, de 1963, entende-se que o assunto também é considerado em vários outros momentos importantes. Por exemplo, nos estudos sobre as graves consequências do dualismo de Descartes ou ainda nas investigações sobre as transformações filosóficas

89. Concordamos com Frogneux quando ela indica que “a dupla crítica subjacente à descrição jonasiana do pensamento moderno volta-se sobre seu dualismo metodológico e ontológico e sobre seu ceticismo moral. Por um lado, o *Zeitgeist* moderno deixa o ser-vivo desmembrado no conhecimento que ele pode ter dele mesmo; por outro, ele deixa o homem sem guia para a ação. Jonas replica esse pensamento de crise propondo uma notável fenomenologia do ser-vivo que constitui (...) o momento mais forte da ultrapassagem do dualismo antropológico da alma e do corpo, e biológico, do ser-vivo e do homem”. (VM. p. 151).

relacionadas tanto a uma matematização que transforma as ciências naturais da modernidade quanto ao advento da teoria da evolução. Aqui, os comentadores de Jonas entendem, majoritariamente, que a existência destes dogmas se relaciona com as ciências naturais da modernidade. Isto é ponto pacífico. No entanto, fica-se com a impressão de que Jonas reafirma a metafísica *somente através de um enfrentamento com as ciências naturais* ou que o seu problema ético concerne somente às problemáticas inerentes às novas tecnologias do século XX (e tudo isso é, obviamente, verdadeiro).

Para além dos textos publicados, existem cartas que evidenciam o longo processo de maturação intelectual jonasiano. Tais documentos são muito importantes, no mínimo, por duas razões: indicam como ele, desde 1948, pensava os seus problemas conceituais, assim como demonstram uma certa continuidade temática em seus projetos. Numa destas missivas, a que foi destinada a Leo Strauss, datada de dois de janeiro de 1948, tem-se o modo como o nosso filósofo concebia que uma investigação fenomenológica, necessariamente, precisaria se conectar com um plano metafísico:

“para isto [seu novo trabalho filosófico], entretanto, não basta apenas uma fenomenologia da experiência, mas se faz necessária uma ontologia objetiva do organismo, uma biologia filosófica, que por um lado se liga com a fenomenologia, e por outro, todavia, com a metafísica” (Carta 2 – Jonas *Archive*, s.d. In: **Tese/LOPES**).

Sem dúvidas, esta carta demonstra que Jonas claramente não só visualizava como já procurava justificar o seu trabalho. Tratar-se-ia de entrelaçar a fenomenologia e a metafísica, revisando o problema cartesiano do dualismo. Esse problema remete-o, por sua vez, às profundezas dos mistérios ontológicos da vida. Daí se pode entender isso estimando que, para ele, temos simultaneamente o testemunho de uma matéria que, sendo extensa ou apesar de sê-la, igualmente pensa (cogita). Nesta época, Jonas já considera que nos é vetado conhecer o princípio primeiro da vida, o profundo momento no qual a matéria inanimada transforma-se e ganha vitalidade. De certeza, tem-se outra coisa: a indicação de ser indubitável que um dos caminhos para o desvelamento ontológico da vida (ser) ou, especificamente do começo da vida, conecta-se com o conceito de liberdade. Constata-se no capítulo final como Jonas, sem cair nas malhas do materialismo das ciências modernas ou nos limites do idealismo, oferta-nos a sua biologia filosófica. Por agora, desde que se chegou ao conceito de liberdade, já se pode situar o outro aspecto: o ético, pois na verdade, para Jonas, com elucidaremos melhor

nas partes três e quatro, ele funda a ética tendo como base a sua ontologia do ser, sobretudo o ser animado.

Com a publicação da obra *O princípio vida*, na década de sessenta, tem-se que no rico epílogo desse livro o nosso filósofo dirime qualquer dúvida sobre o seu tema central: “organismo e liberdade” (PV, p.9.) e esta via o levará a entender que “o privilégio da liberdade carrega em seus ombros o fardo da necessidade e significa existência em risco” (PV. p. 14). Veremos ainda que o próprio ser de Jonas é entendido como *um fato polar*. Ora, será efetivamente a partir deste risco que paira sobre o ser que o nosso filósofo começa a construir os seus conceitos éticos. Teremos um grande plano conceitual que se relaciona com a necessidade de uma consciência acerca do perigo, afinal, ela fornecerá a possibilidade para um dever-ser norteador. Nesses termos, as suas reflexões éticas entrelaçam-se a este trabalho de desvelamento da vida e do ser.

“A ontologia como fundamento da ética foi o ponto de vista original da filosofia. A separação das duas, que é a separação entre o reino “objetivo” e o “subjetivo”, é o destino moderno. Sua reunião, caso seja possível, só poderá ser alcançada a partir do lado “objetivo” por uma revisão da ideia de natureza (...) uma ética que não 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 e do relativismo. Portanto, enquanto a investigação ontológica extra-humana puder levar-nos para a teoria universal do ser e da vida, ela não se terá afastado realmente da ética, mas terá ido atrás de sua fundamentação possível. (PV. p. 272)

A ética jonasiana não pode partir nem de onde Descartes começou e muito menos dos desdobramentos contemporâneos de suas ideias. E muito menos a ética jonasiana pode desconsiderar os desafios suscitados pela pós-modernidade nihilista, a saber, o relativismo e o subjetivismo. Nestes termos, observando estes sólidos e múltiplos limites, ela se prende exatamente à tarefa ontológica da biologia filosófica. Percebe-se, então, que só se terá uma ética possível se for por uma via ontológica que a conecta ao ser e, à época, importava para Jonas demonstrar, portanto, como tanto a filosofia idealista quanto as ciências naturais eram incapazes de realizar estes trabalhos.

É pertinente introduzir nesta seção tais relações entre este dualismo e a ética jonasiana, lembrando que em textos como *O problema da vida e do corpo na doutrina do ser* (1965) ou *Aspectos filosóficos do darwinismo* (1951) os argumentos procuram explicar como uma corrente de pensamento materialista e pós-dualista (após Descartes) afetou e ressignificou não

apenas a visão da filosofia, mas também da ciência, da natureza e do homem. Com isso, se estabelece um novo tipo de monismo que desconsiderou a *res cogitans* e passou a legitimar somente a matéria pura/corpo (*res extensa*)⁹⁰. Tratar-se-ia de um monismo por ter caráter epistêmico radical e impositivo. Ou seja, em razão de termos ficarmos diante do predomínio desses campos de estudos voltados somente para o “extenso material”, matematicamente mensurável, quantificável e capaz de oferecer padrões de repetibilidade controlada. Vê-se, então, que a própria natureza viva passará a ser investigada através do olhar mecanicista; assim como, depois, ela mesma será confundida com a própria extensividade não viva.

Por outro lado, já se pode dizer que, é claro, Jonas não afirma que a *res cogitans* de Descartes deixou de ser estudada. Na verdade, ele, genericamente, aponta que o idealismo alemão assumiu essa tarefa, mas o fato é que diante do avanço das ciências naturais e do próprio idealismo, ambos com óticas de mundo limitadas desde Descartes, inegavelmente se dissolveu “a aliança platônica entre intelecto e inteligível, e do inteligível com o real, e a “natureza” pôde agora ser identificada com a matéria” (PV. p. 95).

Se o universo, o homem e a natureza passaram a ser exclusivamente observados através deste novo monismo materialista (vencedor), que promove uma separação entre os *reinos objetivo e o subjetivo*, nas palavras de Jonas, verifica-se uma situação muito especial, na verdade, crucial: o homem, apesar de cogitar, passará a ser parte dessa natureza já entendida como pura matéria inerte e mecânica. A metafísica clássica atravessada por estas transformações não será apenas uma metafísica fortemente influenciada pela disputa entre os monismos materialistas e idealistas. Será, de fato, uma metafísica transformada e ameaçada pelo advento exitoso das ciências naturais da modernidade. Na verdade, veremos que estaremos diante de uma metafísica duplamente problematizada, tanto pelo sucesso das ciências naturais como pelo êxito de fortíssimas críticas que culminaram com a filosofia de Nietzsche. Pergunta-se: como tudo isso nos leva, para Jonas, ao problema do Nihilismo?

90. Sobre o conceito de “Monismo” temos: “Doutrina segundo a qual o Ser - que apresenta apenas uma multiplicidade aparente - procede de um único princípio, é reconduzido a uma única realidade: a matéria ou, principalmente, o espírito. Citemos, por exemplo, o monismo mecanicista dos materialistas do século XVIII ou o monismo espiritualista e dialético de Hegel (a tese e a antítese superam-se numa síntese superior), ou ainda o panteísmo de Spinoza”. DUROZOI, G. e ROUSSEL, A. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 1993. Ou “O monismo vê um onde o dualismo vê dois. O fisicalismo é a doutrina que defende que tudo o que existe é físico, e é um monismo aquilo que contrasta com o dualismo mente-corpo; o idealismo absoluto é a doutrina que sustenta que a única realidade consiste em modificações do Absoluto. Parmênides e Espinosa acreditavam que havia razões filosóficas para supor que só poderia existir um gênero de coisa real e autossuficiente”. BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Tradução de Desidério Murcho ... et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

Todos esses movimentos, que originaram os saberes da modernidade, levarão a metafísica a duvidar da própria existência do ser e, conseqüentemente, da capacidade de se estabelecer um dever ser (dois dogmas). Em suma, tanto o problema ético quanto o metafísico relacionam-se com a dupla crítica dirigida à filosofia idealista e às ciências naturais da modernidade. Outra indagação: como Jonas enfrenta o dualismo e como justifica a sua ética e a sua metafísica em uma época na qual existem precisamente dois dogmas filosóficos que interditam vigorosamente essa tarefa? Para ele, a sua empresa filosófica parte da necessidade de “um novo monismo integral, isto é filosófico, [o qual] não poderá suprimir a dualidade, mas terá que superá-la, erguê-la a uma unidade mais elevada do ser (...) ele terá que assumir o problema provocado inicialmente pelo surgimento do dualismo”. (PV. p. 26).

Esta (re)união deve ser feita, necessariamente, partindo do lado objetivo e deve ser capaz de retomar a ideia atual de natureza e de homem (corpo) antes da divisão. Percebe-se, neste momento, estarmos diante tanto de uma ideia de elaboração de uma teoria metafísica integral como da necessidade de justificar esta tarefa. Enfatizando que, no limite, a proposta ontológica jonasiana, na medida em que leva-nos para uma teoria universal do ser e da vida, não deve e nem pode se afastar realmente da ética. Ao contrário, para o nosso filósofo é uma teoria que procura na ontologia a sua possível fundamentação. Neste caso, para Jonas, a ética pode, sim, partir de uma ontologia, mesmo que seja uma ontologia distinta da tradição e que suporte a pejorativa acusação de inatualidade (como se verá, sobretudo, nas partes três e quatro). Ou seja, a ontologia deve fundar a ética em benefício de ambas. Veremos melhor esta relação na parte três da tese onde trataremos dos conceitos de ser e de matéria.

Além disto, deve-se atentar para o fato de que, na última página do seu livro, Jonas intenta construir uma ética que, desde que “não 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 e/ou do Relativismo” (PV. p. 272). Se já se constatou que Jonas não separa ética de metafísica, tem-se mais uma indicação acerca de como isso leva ao problema do Nihilismo. Afinal, além de se relacionarem com a tentativa de se estabelecer uma teoria universal do profundo e misterioso problema da vida (problema ontológico), as reflexões éticas devem considerar ainda duas coisas que lhe são mais recorrentes: o subjetivismo e a *nossa incapacidade de pensar em normas absolutas*.

Na introdução da obra *O princípio responsabilidade*, Jonas afirma que o livro procura lidar com: “(...) modalidades inteiramente novas de poder (...) o novo continente da *práxis* coletiva que adentramos com a nova tecnologia (...) e este vácuo também é o vácuo do

relativismo de valores atual (PR. p.21)”. Note-se que há dois planos argumentativos: 1. Não nos é mais permitido basear os nossos juízos de valor em concepções divinas, posto que “Deus está morto” (essa afirmação será aprofundada na parte dois); 2. Temos uma ideia de natureza, de homem e de universo sem espírito. Ocorre, então, uma ampliação da tarefa ética na medida em que Jonas agrega o problema das novas tecnologias e do vácuo decorrente do relativismo de valores. Portanto, o problema da fundamentação da ética, desde que também é uma tarefa ontológica, enfrenta igualmente o Nihilismo já que o mesmo interdita esta fundamentação. Contudo, esclarecer essa condição não é o bastante; faz-se necessário realmente elucidar o quadro geral de como ela ocorre.

A chave é entender como Jonas pensa que a problemática da morte/distanciamento de Deus não diz respeito somente às suas tarefas éticas, mas faz parte dos longos movimentos de saberes que transformaram a modernidade. Dito de outra forma, a constatação filosófica da “morte de Deus” guarda relações não somente com os problemas do idealismo alemão (e isso os comentadores já apontam), mas, igualmente, interfere na composição epistêmica monista das ciências naturais, que acabam oferecendo-lhe as possibilidades das suas tarefas metafísicas de repensar o ser na vida. Não foi à toa que Jonas tratou de temas que podem parecer muito dispersos. De um lado, Nietzsche, Heidegger e Gnose e, do outro, Descartes, Newton e Darwin. Isso posto, já se pode indagar acerca das origens do problema do relativismo e do vácuo ético:

Exatamente o mesmo movimento que nos pôs de posse daquelas forças, cujo uso deve ser agora regulamentado por normas – o movimento do saber moderno na forma das ciências naturais –, em virtude de complementaridade forçosa, erodiu os fundamentos sob os quais se poderiam estabelecer normas e destruiu a própria ideia de norma como tal. (PR. p. 65)

É prudente atentar para um detalhe muito importante dessa reflexão: trata-se de um vazio ético que o próprio Jonas *também relaciona* com o movimento dos saberes que engendraram a situação atual. Este vazio de valores, como já foi visto, é consequente dos movimentos dos saberes modernos, filhos de Descartes, Newton e Darwin. Nisto, tem-se, finalmente, apresentadas quase todas as variáveis da longa equação conceitual jonasiana, uma vez que todas as suas tarefas éticas e metafísicas partem de sua longa análise crítica a respeito do avanço de um singular tipo de materialismo monista, que lança à contemporaneidade um duplo desafio: ético e metafísico. Dito de outra forma: para Jonas, os desafios éticos e

metafísicos não somente se coadunam como igualmente compartilham das mesmas origens conceituais – justamente o ser e o não-ser com suas implicações morais várias, tanto o que é e deve ser, aquilo que não é (ainda) e deve ser, o que é e não dever ser, e assim por diante.

No entanto, onde fica o problema no que toca à filosofia de Nietzsche? O Nihilismo realmente pode ser entrevisto neste vácuo ético e no relativismo de valores? Até aqui, foi indicado, com clareza, que a nossa incapacidade de elaborar normas universais relaciona-se, sim, com o advento das ciências naturais modernas. Contudo, Nietzsche vai buscar seus argumentos pró e contra o nihilismo em suas vertentes ética e metafísica na fisiologia e ciências naturais. Avancemos mais um passo. Entretanto, a afirmação de que estamos vivendo em uma crise não explica os teores conceituais desta crise e sua compreensão intelectual ou filosófica. De fato, com isso, sabemos coisas importantes, mas limitadas: percebemos apenas que Jonas compartilha das perspectivas de Nietzsche sobre o Nihilismo e que ele o tem, de alguma forma, como um interlocutor privilegiado.

Entretanto, podemos dizer que as suas filosofias vão discrepar tanto no tocante às suas visadas éticas quanto metafísicas ou “cosmológicas”. Afinal, há ainda outros filósofos a ligar os dois, como Heidegger, por exemplo. Mas, por que, afinal, Jonas não citou o seu mestre, Heidegger, que estudou profundamente o Nihilismo e foi um dos seus mestres mais conhecidos? De fato, elucidaremos na terceira parte da tese que o próprio existencialismo, seja o de Heidegger ou o de Sartre, foi uma tentativa falha de se conviver com o nihilismo. Podemos, então, entender finalmente as conexões mais claras de tudo o que foi tratado até aqui, quando nosso filósofo afirma que:

Um universo sem uma hierarquia interna do ser, como é o universo copernicano, deixa sem apoio ontológico os valores (...) o sentido não é mais encontrado e, sim, “dado”; o valor não é mais percebido na contemplação do ser objetivo, mas colocado como um ato de valor atribuído (...) a temporalidade do ato expulsa a eternidade do “bem em si”. Esta é a fase nietzscheana da situação em que o Nihilismo europeu vem à tona (...) (PV. p.237). No tocante à relação do ser humano com a realidade que o envolve, este Deus escondido é uma concepção niilista: dele não parte nenhuma lei – nenhuma para a natureza, e com isto também nenhuma lei para o agir humano como parte da ordem da natureza (PV. p. 245).

Primeiramente, é fácil perceber a quantidade de temas que Jonas trata em uma breve citação: o advento do universo copernicano, a filosofia de Nietzsche, a morte/distanciamento de Deus, uma visão de natureza através da qual ela não exige normatização e, por fim, a falta

de apoio ontológico para fundamentar juízos de valor. Atente-se também para o fato de que, segundo Jonas, tudo isto se relaciona com o problema do Nihilismo, e a menção ao problema é textual. O seu argumento pensa em conjunto, como já assinalado, tanto os aspectos concernentes às ciências materialistas e monistas da modernidade (Descartes, Newton, Darwin) quanto os amplos problemas concernentes ao deicídio (Nietzsche, Heidegger, Sartre). De fato, Jonas indica que, juntamente com estas metamorfoses pós-renascentistas, deve-se também considerar a abolição dos “deuses naturais e das forças divinas no mundo [a qual também contribuiu decisivamente para] a colheita do dualismo: a natureza sem alma e sem espírito” (PV. p. 95). Com isso, a “morte de Deus” – a *res infinita* de Descartes, também ela defenestrada – contribui para o processo de formação dos saberes modernos, como se verá, com acuidade, na próxima parte.

Jonas enfatizará o problema do “distanciamento/morte de Deus” de forma tão profunda quanto quando trabalha com a ascensão dos saberes pós-cartesianos. De fato, ele tecerá reflexões acerca desse Nihilismo não somente através de Nietzsche, mas retornará à antigüíssima tradição gnóstica, passando ainda por Heidegger e pelo existencialismo, cristão ou ateu, precedidos por Kierkegaard. Em grupo, todos os argumentos indicam que, desde que se modificaram as nossas concepções de universo, de natureza e de homem, seja em um âmbito filosófico ou transcendental/religioso, estamos sem valores absolutos, somente atribuídos ou postulados. Nada sólido restou ou, de outro modo, restou o *nihil*.

Finalmente, foram introduzidos todos os pontos de inflexão, todas as variáveis: Descartes, Newton, Nietzsche, Gnose, Heidegger e, mesmo Sartre, e o resultado destas transformações tão radicais não poderia mesmo ser outro, senão o nosso filósofo afirmar, na sua obra de 1979, o liame ético e metafísico de um mesmo processo, desta feita positivamente, ao consignar que:

(...) a ontologia já não é a mesma. Nossa ontologia não é a da eternidade, mas a do tempo. (...) Abandonados ao “dever soberano” (Nietzsche) e eles condenados [condemned], após havermos “abolido” o ser transcendente, somos obrigados a procurar [must seek] o essencial naquilo que é transitório. (...) 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. (...) Se só nos resta apenas aquilo que é mutável (PR. p. 212).

O uso de termos fortes como *obrigados* (must) e *condenados* (condemned) não pode passar despercebido, pois indica que essas transformações não foram ignoradas ou

subestimadas. Para o nosso filósofo, estamos efetivamente abandonados ao “devir soberano” e a ele condenados, após havermos “abolido” o ser transcendente. Ficamos entregues ao nihilismo. Com efeito, elucidaremos que Jonas tem a sua própria versão filosófico-histórica, que percorre um período de tempo bastante longo – por sinal – para explicar os caminhos que levaram o conhecimento humano (não somente a metafísica) a essas mudanças tão significativas. Há que se entender que esta interpretação mais completa não pode ser percebida no prefácio desta obra de 1979 que, efetivamente, *é somente uma dupla reflexão majoritária* acerca dos perigos das novas tecnologias e da necessidade da criação de uma nova ética adequada a estas tecnologias. Afinal, esse é realmente o assunto principal do livro e não o Nihilismo.

De fato, para entendermos como o problema do Nihilismo atravessa tanto a ética como a metafísica jonasiana, devemos ter obrigatoriamente uma visão mais ampla e mais profunda da sua filosofia. Todavia, já podemos e devemos formular uma questão: existe, para além de nossa interpretação, algum momento na obra jonasiana em que ele coloca as tarefas de sua biologia filosófica diante do problema do nihilismo? A resposta é sim, pois, no mínimo uma vez, o nosso filósofo assume para si tal tarefa. Ele o faz sucintamente, entretanto, esclarecendo muito bem as dificuldades conceituais e as vias filosóficas principais que devem ser trilhadas:

O nihilismo moderno, pressentido por Nietzsche, forçou a recolocar a questão do ser na era pós-platônica. Ela tem que ir atrás das razões históricas da experiência nihilista; precisa tentar determinar ontologicamente a essência da liberdade humana na relação com o mundo restante da vida, ou mesmo com toda a natureza; e encontra na transcendência interior daquela liberdade a instrução para tatear metafisicamente em busca de um novo sentido de transcendência e eternidade (PV. p. 210).

Veremos na terceira parte da tese como os conceitos clássicos de natureza e de homem foram se modificando até que o homem moderno se viu sem essência. No momento, temos que, indicando Nietzsche como o filósofo que melhor trabalhou a questão, entender que na era filosófica pós-platônica configuram-se novas tarefas: uma histórica, uma ética e uma ontológica, sendo que, no bojo destas tarefas, devemos necessariamente recolocar a questão do ser, o que significa recolocá-la em termos metafísicos.

Veremos agora os horizontes da filosofia de Jonas em face do nihilismo e na sequência examinaremos – este é o desafio da tese – se Jonas logrou sucesso nestas três tarefas. Veremos, a partir da segunda parte, que Jonas elucida como, historicamente, se dá a crise do idealismo e o advento de um novo monismo materialista relacionado às novas ciências naturais modernas que destronou a metafísica clássica. Entre vários outros, ele destaca os trabalhos de Newton e Darwin, e certamente outros cientistas eminentes poderiam ser citados, como Schrodinger, que faz décadas escreveu o clássico *What is life?*, obra que será observada na última parte da tese. Igualmente, Jonas encontra em meio à crise nihilista, as possibilidades de suas próprias tarefas filosóficas, entendendo que o problema da vida reabre necessariamente as possibilidades de uma nova ontologia-ética, disposta a dialogar com os ganhos das ciências naturais. Reencontra, então, novos sentidos de transcendência em um mundo pós-metafísico e pós-religioso. Por fim, veremos que Jonas reconhece que toda essa empreitada não poderia tomar um rumo diferente, senão o de ser vista como uma espécie de *démarche* filosófica, logo uma empresa intelectual, no mínimo, inatual, como vimos insistindo, esperando no fim da tese evidenciar não só a pertinência do problema, mas a atualidade da solução jonasiana.

A partir da segunda parte, começaremos a elucidar tudo isso, mas a nossa tese se permite ainda mais uma tarefa que é procurar demonstrar como os próprios conceitos jonasianos, logo a própria filosofia jonasiana, assimilam certos aspectos do nihilismo e trabalham com eles. Com isso, veremos que Jonas não foi somente o filósofo da biotecnologia, mas um pensador que reconhece, questiona, trabalha e indica saídas clássicas para o ambiente nihilista de sua (nossa época). Quantos filósofos fizeram isto? Houve outros na cena contemporânea? Trataremos de ver na sequência como essas questões foram por ele respondidas ou, ao menos, discutida por seus comentadores.

Parte 1. capítulo. 3. Nietzsche, um interlocutor privilegiado do nihilismo

A crise ou anuncia um início, ou uma perda definitiva dos critérios do bem e do mal, do justo e do injusto, do real e do possível, ela abre um abismo. (Aduato Novaes - A Crise da Razão)

A indagação que abre esta seção é: por que devemos examinar o pensamento de Nietzsche em uma tese sobre o Nihilismo em Jonas? Para o nosso autor, existem alguns

momentos na história da Filosofia que foram cruciais para a formação do idealismo alemão e para a sua posterior crise. Sem dúvidas, Descartes, Newton e Darwin (os quais serão examinados posteriormente) destacam-se para a formação histórica da problemática da biologia filosófica, pois através deles emerge o problema do Dualismo (Descartes) e teremos o predomínio monista das ciências naturais modernas (Newton e Darwin). Igualmente, até mesmo Kant é lembrado quando pede perdão aos leitores no momento em que indica que cometerá “uma extravagância metafísica (MEC. p. 44)”, ou seja, quando ele se permite burla os dois dogmas da filosofia contemporânea. Igualmente, é fato que Jonas primeiramente relaciona o ambiente fortemente antimetafísico de sua época com a ascensão das ciências naturais da modernidade, as quais, através do predomínio de seu paradigma materialista, invadiram e diluíram os clássicos campos de estudo da Filosofia. Além disso, quando Jonas estabelece seu imperativo ético, os pontos mais problematizados são os perigos relativos às novas tecnologias. Por fim, há também o fato de que é, sobretudo, quando Jonas toca exatamente na questão do nihilismo que o pensamento de Nietzsche está presente.

Partindo destas considerações, pode-se entender – e alguns comentadores foram nesta direção – que o problema do Nihilismo é uma questão importante, mas que está relacionado somente à dimensão da problemática cartesiana dualista, da tecnologia ou da gnose. Igualmente, entende-se como a existência de um rico diálogo filosófico entre os dois pensadores alemães (Nietzsche e Jonas) possa ter sido subestimado. Mas, o fato é que será demonstrado como o problema do Nihilismo percorre toda a problemática da Filosofia de Jonas e que, além disso, a crise do Idealismo não está associada somente ao domínio contemporâneo das ciências naturais, mas igualmente ao pensamento de Nietzsche.

Entende-se, ainda, que a filosofia de Nietzsche é mais corretamente apresentada como o ápice da crise antimetafísica do idealismo alemão – mesmo que ele continue enredado na metafísica, como ele próprio o diz, não escondendo seu temor –, do que como o início. Na verdade, não demanda muito esforço demonstrar isso; no entanto, devemos examinar o seu pensamento em pontos muito específicos, posto que objetivamos elucidar como ele, no entendimento jonasiano, mais do que Heidegger, parece ter estabelecido – junto com as ciências naturais materialistas – os dois dogmas filosóficos da modernidade denunciados por Jonas. De fato, ao apontar diretamente as consequências ontológicas desta crise, o nosso filósofo afirmou que estamos abandonados ao “devir soberano” e apontando Nietzsche, indica sermos obrigados a procurar [must seek] o essencial naquilo que é transitório (PR. p. 212). E

porque Nietzsche foi citado diretamente no cerne desta reflexão? Aqui, já se começa a responder esta indagação.

Jonas indica que as ciências modernas operam permeadas por uma metafísica oculta, uma espécie de novo monismo materialista que se tornou um problema para as orgulhosas pretensões da metafísica tradicional. Para o nosso filósofo, estas transformações podem ser observadas, sobretudo, através da influência de Descartes, Newton e Darwin. É também indubitável que Jonas reafirma sua metafísica (mesmo assumindo sua possível inatualidade), tecendo primeiramente uma sofisticada crítica às exageradas pretensões destas ciências modernas. No entanto, a nossa tese é a de que esse materialismo nas ciências naturais, o qual se mostrou um desafio para a metafísica em geral e para a tarefa filosófica de Jonas, também foi intensificado através do deicídio nos termos em que Nietzsche trabalhou.

Por outro lado, veremos aqui como as críticas de Nietzsche também foram cruciais para as filosofias da suspeita, da época de Jonas, as quais catalisarão os dois dogmas filosóficos por ele indicados. No entanto, imediatamente, devemos explicitar que não afirmamos naturalmente que a crítica jonasiana à metafísica clássica será a mesma de Nietzsche. Longe disso. De fato, a relação de Jonas e Nietzsche com as ciências naturais é fundamentalmente diferente: Nietzsche é cientificista quando lhe convém e defende a fisiologia dos valores. Assim, a crítica do nosso filósofo indica como ele pensa as próprias e amplas tarefas de sua biológica filosófica diante de um ambiente metafísico e epistêmico destranscendentalizado. Jonas, não. Por seu turno, Jonas fala de um universo vazio, no qual o mistério profundo da vida demanda uma explicação ontológica e os valores absolutos não podem ser pensados. Neste caso, entendemos que ele, a despeito das diferenças cruciais, , no mínimo, compartilha um pouco com Nietzsche acerca desse diagnóstico pessimista e nihilista. E isso é muito relevante como estamos começando a perceber. Este diálogo será melhor examinado na última parte da tese.

De fato, a tarefa ética que Jonas se propôs – estabelecer um novo imperativo categórico – se dá não somente considerando as inéditas demandas da tecnologia, mas também o *vácuo do relativismo de valores* (PR p.21). Foi visto que esse relativismo de valores relaciona-se com o *vazio de fundamentos últimos nihilista*, o qual também ocorreu em razão de uma desdivinização das nossas percepções antigas acerca do universo, da natureza e do homem. De fato, veremos que em Jonas, este nihilismo adstrito ao afastamento de Deus, já pode ser entrevisto até mesmo na antigüíssima doutrina cristã gnóstica. Ora, sabemos que Jonas afirmou que *abolimos o ser transcendente*. Com isso, forneceremos mais elementos

conceituais para uma compreensão acerca da ingrata herança antimetafísica e do pessimismo recebidos por Jonas. Algumas vezes, o exame destas mudanças será observado como uma “querela entre os antigos e os modernos” (PV. p.244) ou ainda como uma “crise de civilização”. Além disto, este exame deverá elucidar melhor a razão de Jonas ter dito que a nossa ontologia já não é a mesma em razão do “devir” e ter citado Nietzsche. Iniciaremos exatamente com este tema.

A partir do século XIX, o problema do devir reveste-se de vários e distintos planos de abordagens, mesmo o não estritamente filosófico. No caso das ciências humanas, por exemplo, Domingues situa que:

Embora se reporte ao mesmo elemento (devir), o século XIX não autoriza, entretanto, a falar com propriedade de uma mesma estratégia discursiva, tal é a diversidade de métodos e perspectivas: a dialética em Marx, a Hermenêutica da compreensão em Dilthey, a história comparada em Bopp, a genealogia em Nietzsche etc, são suficientemente heterógenas para desautorizar o exercício de uma hermenêutica unitária das mesmas. Marx, ao incorporar o devir, visa ao mesmo tempo o ser (essência) das coisas; Dilthey e Nietzsche com o devir designam não o ser, mas o sentido; Bopp, o fenômeno, (fatos do espírito) et *por cause...*⁹¹

Partindo desta real multiplicidade já existem sólidas razões para Jonas ter destacado o “problema do devir” majoritariamente em Nietzsche. De fato, o alvo principal das críticas de Nietzsche, direcionadas tanto às ciências como à Filosofia, são suas pretensões de conhecer a essência fundamental das coisas.

Para Nietzsche, esses conhecimentos foram nocivamente afetados pelo cristianismo e pelo socratismo (Platão). De fato, quando lhe é conveniente, talvez, sobretudo em *Humano, demasiado humano*, critica a metafísica clássica através da própria força metodológica das ciências, sem, no entanto, mudar o objetivo de sua crítica: apontar a impossibilidade de se conhecer “qualquer coisa em si”.

Na verdade, Nietzsche, provavelmente, é o filósofo que fez a crítica mais profunda e importante contra a influência do cristianismo e do socratismo-platônico na cultura, bem como na filosofia ocidental. Sobretudo, o filósofo alemão tem muito a dizer sobre o “desejo de verdades absolutas” (metafísica/epistême) e a constatação de que “Deus estava morto”,

91. DOMINGUES, I. - **O Grau Zero do Conhecimento**: O Problema da Fundamentação das Ciências Humanas- São Paulo: Loyola, 1991. p. 286.

(ética) os quais, se bem entendidos, apontam para o inevitável advento do Nihilismo e, não por acaso, são aspectos muito relevantes para o nosso filósofo. Para Nietzsche, o cristianismo afetou o conhecimento e as relações humanas *in totum et totaliter* e, no tocante à filosofia, à ética, à metafísica, à lógica e à epistemologia, de uma forma ou de outra, todas sofreram com os equívocos e as ambições inadequadas da dialética socrática e do cristianismo. Nietzsche considera que o próprio platonismo socrático foi efetivamente uma forma de pré-cristianismo. Todas estas transformações são a fórmula da *décadence* da humanidade, e o Nihilismo é a consequência lógica e inevitável dessa *décadence*⁹². Como Jonas entendeu estas concepções de Nietzsche?

Jonas, determinando e classificando o problema em sua época e a relevância do *filósofo do martelo*, informa o seguinte:

Há mais de duas gerações, Nietzsche disse que estava chegando o Nihilismo, “o mais inquietante de todos os hóspedes”. Entrementes, o hóspede entrou em casa e deixou de ser hóspede, e no tocante à filosofia, o Existencialismo tenta conviver com ele. Viver em tal companhia significa viver em crise (PV. p. 235).

Para Jonas, a predição nietzschiana acerca do aprofundamento futuro do Nihilismo se concretizou. Enfatizamos que, ao escolher nomear um pensador do século XIX em um momento profético, ele desejava ressaltar alguns pontos: i. a relevância do problema; ii. o filósofo considerado mais pertinente para o diálogo; e, iii. o significado de se viver com o Nihilismo. O filósofo escolhido não foi o seu grande mentor intelectual, Heidegger, cuja filosofia foi tida como uma tentativa de se lidar com o problema do Nihilismo, mas, sim, Nietzsche. E, para Jonas, conviver com o “nada” (como, aliás, o próprio Nietzsche afirma) é viver em crise. Afinal, nosso filósofo teria razão em destacar a filosofia nietzschiana?

92. Ouçamos o próprio Nietzsche: “Nego, por um lado, um tipo de homem que até agora se impôs como o mais elevado, os bons, os benévolos, os caridosos; por outro, nego uma espécie de moral que, enquanto moral em si, se tornou conspícua e dominadora – a moral da *décadence*, em termos mais óbvios, a moral cristã (...) como sintoma de fraqueza, como incompatível com uma vida ascendente e afirmativa”... (**Ecce Homo**, “Porque sou um destino”, § 6,7 e 13) ou “Sócrates foi um equívoco; toda a moral de aperfeiçoamento, ainda a cristã, foi um equívoco... A mais ofuscante luz do dia, a racionalidade a todo o custo, a vida clara, fria, cuidadosa, consciente, sem instintos, na resistência contra os instintos, era apenas uma doença, uma outra enfermidade – e de modo nenhum o regresso à “virtude”, à “saúde” à felicidade... Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, a felicidade é igual ao instinto.” (**Crepúsculo dos Ídolos**, “O Problema de Sócrates”, § 4 e § 11)

Esclarecemos isso melhor nas próximas seções e, sobretudo, na última parte da tese, no momento, devemos dizer que não foi apenas Jonas quem colocou a filosofia de Nietzsche neste patamar, já que Habermas, analisando a crise da modernidade, compreende que, com o ingresso do filósofo de Röcken no discurso Iluminista, a argumentação iria se alterar pela base:

Inicialmente a razão fora concebida como autoconhecimento conciliador, depois como apropriação libertadora e, finalmente, como recordação compensatória [...]. Fracassou por três vezes esta tentativa de talhar o conceito de razão [...]. Nesta constelação, Nietzsche só tem uma alternativa: ou submete mais uma vez a razão a uma crítica imanente – ou abandona o programa na sua globalidade. Nietzsche opta pela segunda via – renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e destitui a dialéctica do Iluminismo.⁹³

Para Habermas, Nietzsche emerge como a virada que diverge do todo conceitual de sua época. Sua obra seria mais do que uma reconstrução ou remendo do debate filosófico de até então, mas um novo modelo de possibilidades para a filosofia. Em outros termos, não se tratava apenas de desacreditar nas promessas modernas, mas de deixar de lado as razões que as fundaram. Ou seja, em sua crítica à dialéctica iluminista, Nietzsche teria situado um campo filosófico francamente não imanente às antigas categorias modernas, estabelecendo uma profunda descontinuidade e uma nova era de revisão da razão⁹⁴. Já foi explicitado na primeira seção que, a despeito da diversidade, é possível reunir algumas categorias centrais pertinentes ao que chamamos de Iluminismo. E qual seria a visão do grande mestre de Jonas? Como Heidegger interpretou Nietzsche? Interessa a esta tese, sobretudo, citar que, para Heidegger

93. HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. p. 91. Ou ainda cf. Lima “A racionalidade da sociedade moderna repousa no pressuposto fundacional, o pressuposto de que existem certos princípios e critérios básicos, universais, que possibilitam determinar a verdade das proposições de conhecimento. (...) Não há uma fundação última a qual recorrer para arbitrar disputas de conhecimento. A própria ideia de fundação última é questionada e vista como produto de lutas em torno da verdade”. In: LIMA, L. C. **Vida e mimesis**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1995, p. 247.

94. Não se pode diminuir os maiores ou menores traços de ineditismo visionário de uma obra nem, tão pouco, é possível tomar Nietzsche como um divisor de águas ahistórico e sem precedentes. Nessa tese, portanto, procura-se um equilíbrio entre o reconhecimento de que Nietzsche foi um grande ponto de ruptura, ao mesmo tempo em que é profundamente marcado pelos conceitos filosóficos de sua época. Aqui se entende “época” como os movimentos gerais do seu século, sejam eles artísticos, religiosos, científicos etc. Cf. PALLARES – BURKE, Maria Lúcia Garcia. **As muitas faces da história** – nove entrevistas. pp 307-316. Sobre o segundo aspecto Cf. GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão** - Tempo histórico e tempo lógico na interpretação de sistemas filosóficos. p.139.

Caso o termo Niilismo deva se tornar uma palavra nomeadora e não permanecer apenas uma palavra de efeito, ele precisa trazer à tona o fato de o *nihil* (nada) ser essencial ao que nomeia. Niilismo significa não se ter nada a ver com o ente. (...) Contudo, nem toda e qualquer metafísica experimentou, o Niilismo, mas somente a metafísica nietzscheana. Apenas ela pergunta e diz pela primeira vez o que é o Niilismo⁹⁵.

Heidegger entendia que somente a metafísica de Nietzsche teria experimentado o Nihilismo em sua plenitude conceitual. De fato, para vários comentadores, é possível defender que o problema do Nihilismo atravessa toda a obra de Nietzsche. Com efeito, já no período de sua primeira obra, *O Nascimento da Tragédia*, ele afirma que sua filosofia já havia criado, fundamentalmente, uma “contradoutrina e uma contravalorização”⁹⁶ para o problema de Deus. Nesse texto, ele denominou esse conceito contradoutrinário como dionisíaco – um pessimismo além do bem e do mal.

Nietzsche, não obstante ele ter tratado somente uma vez do cristianismo, neste livro de estreia já disse que os cristãos seriam “pérfida espécie de anões, de seres subterrâneos”. E em um prólogo tardio dessa obra encontra-se a afirmação de que os valores estético-filosóficos apresentados, apesar de terem sido “estragados” por más influências de juventude, já continham uma contradoutrina para a filosofia socrática doente do desejo de verdade total⁹⁷. Tal moralidade cristã encontra explicação em uma doentia necessidade metafísica que leva o homem à criação de noções transcendentais prejudiciais, que negam ou desvalorizam a única e verdadeira existência: a terrena.

Nietzsche afirmou que estas ideias, por serem equivocadas, engendrariam um crescente Nihilismo, posto que tal condição seria parte da lógica da decadência. Notam-se, aqui, alguns elementos cruciais ao Nihilismo: a ausência de verdades absolutas e a forte crítica às noções morais baseadas em categorias religiosas. Nietzsche afirmará, já na segunda metade do século XIX, que existe uma relação entre a moralidade e a metafísica:

O homem moral não está mais próximo ao mundo inteligível do que o homem físico – porque não existe mundo inteligível... Essa tese, temperada e afiada sob os golpes de martelo da cognição histórica (*lisez*: [Leia-se] *tresvalorização de todos os valores*), talvez possa um dia, em algum futuro –

95. HEIDEGGER, Martin. **Metafísica e niilismo**. p. 191.

96. NIETZSCHE, **Ecce homo**. p. 60.

97. Cf. NIETZSCHE. **O nascimento da tragédia**. § 5. (prólogo) p.16 e Cf. § 6. (prólogo) p.18.

1890! – servir como machado para cortar pela raiz a “necessidade metafísica” da Humanidade (...) ⁹⁸.

A ontologia de Nietzsche afirma que não existe o “ser” das coisas ou quaisquer fundamentos conceituais últimos, assim como entende que a necessidade metafísica e o desejo de verdades supremas seriam uma doença da civilização, um reflexo filosófico de um “socratismo” doente, que acabou contaminando toda a filosofia ocidental. Ele se via como o oposto do homem socrático que, exageradamente otimista, ilude-se quando objetiva desvelar a essência das coisas e almeja corrigir até mesmo a natureza. Assim, era necessário ao pensador sério libertar-se desta doença e fabricar seus conceitos, através de outras noções filosóficas mais sadias e afirmativas.

Realmente, não é necessário esforço para notarmos a influência do cristianismo na filosofia ou, ao menos, um tipo de interpretação ocorrida durante toda a chamada Idade Média. Observemos, por exemplo, esta longa, mas necessária explanação de Agostinho (1980):

(...) [Examinei] alguns livros platônicos, traduzidos do grego em latim. Neles li, não com estas mesmas palavras, mas provado com muitos e numerosos argumentos, que ao princípio era o Verbo e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo: e este, no princípio, existia em Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi criado. O que foi feito, n’Ele é vida, e a vida era a luz dos homens e as trevas não a compreenderam (...) Do mesmo modo, li neste lugar, que o Verbo de Deus não nasceu da carne e do sangue, nem da vontade do homem, mas de Deus (...) Descobri naqueles escritos, expressos de muitos e variados modos, que o Filho, ‘existindo com a forma do Pai, não considerou como usurpação ser igual a Deus’, porque o é por natureza (...) Lá encontrei ‘que o vosso filho Unigênito, eterno como Vós, permanece imutável antes de todos os séculos e sobre todos os séculos, que, para serem bem-aventuradas, todas as almas recebem da sua plenitude, e que, para serem sábias, são renovadas pela participação da Sabedoria que permanece em si mesma (...) ⁹⁹.

Jonas fala que as mudanças modernas de nossas concepções de mundo romperam a aliança existente entre nossas percepções transcendentais religiosas e as nossas investigações metafísicas, como nas considerações teológico-filosóficas de Agostinho acima, poderíamos dizer. Diz também que essa forma de conceber a realidade cósmica neutralizou

98. NIETZSCHE. **Ecce Homo**. p. 64.

99. AGOSTINHO. **Confissões** Trad. Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1980. VII, 9, 13 a 15.

metafísicamente a natureza sob o aspecto do seu valor e, em seguida, o homem. Logo, o mundo contemporâneo é manifestamente um reflexo de seu esvaziamento espiritual, iniciada pela do ser transcendente. Figueiredo explica as razões que fizeram Nietzsche relacionar o Nihilismo com uma inevitável crise de civilização, a filosofia ocidental cristã, ao fim e ao cabo:

Então, de acordo com Nietzsche, os valores modernos não são capazes de mascarar o Niilismo por muito tempo – o ponto de interrogação niilista, deixado pela morte de Deus, emergiria pouco a pouco, perpassando todos os domínios do saber e do agir. Nietzsche diagnostica todas as suas formas e disfarces, para abarcar o sentido de seu movimento de radicalização. São diagnosticados, desse modo, os traços niilistas nas ciências naturais, na política, na economia, na história, na arte e na cultura em geral. Assim, o filósofo considera os valores modernos como decadentes, e declara que a modernidade caminha rumo a uma grande crise, a uma catástrofe niilista¹⁰⁰.

O recrudescimento futuro do Nihilismo é visto como uma fatalidade, desde que os antigos valores supremos – que antes, apoiaram por séculos a civilização – na verdade são mentiras e criações doentias. Realmente, tanto para Jonas como para Nietzsche, temos que a humanidade não se libertaria destes erros filosóficos, sem antes atravessar uma ampla crise de valores. Por isso, tais valores, mesmo que talvez lentamente, desaparecerão ao mesmo tempo em que o Nihilismo avançará em áreas tão distintas como, por exemplo, as ciências naturais, a metafísica e a política.

Em outra obra da sua chamada primeira fase, Nietzsche, concisamente, explicita certos axiomas os quais já são julgados por ele como verdades, ainda que não apenas simples verdades, mas temas mortais se a grande massa deles tiver compreensão. São eles as “Doutrinas do vir a ser soberano, da fluidez de todos os conceitos, tipos e gêneros, da falta de toda diferença cardinal entre homem e animal – doutrinas que tomo como verdadeiras, mas letais”¹⁰¹. Em uma única sentença, é declarada a preferência pelo “devenir” e não pelo fixo, pelo constante, ou por uma substância última que remeta a unidade. Tudo é (está em) devir, tudo flui, nada é fixo e nem mesmo se pode falar de essência das coisas, quaisquer que sejam elas e seus tipos na concretude da existência. De fato, em 1873, Nietzsche escreve a *Filosofia na idade trágica dos gregos e Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, e começamos a perceber a sua grande crítica tanto ao tipo de valor dado ao conhecimento moderno como às

100. FIGUEIREDO, Ícaro Meirelles. Nietzsche e a crise da cultura ocidental: niilismo. **Revista Aproximação** – Edição extraordinária – N° 5. p. 29.

101. NIETZSCHE. **Segunda consideração extemporânea**. § 9. p. 84.

pretensões da metafísica clássica. Nestes textos, suas ideias partem da época denominada de “época trágica dos gregos (pré-Sócrates)” e das conquistas daquele que foi, provavelmente, o seu mestre mais importante, Schopenhauer.

Ele trabalha com a recusa da ideia de “*o ser é e o não-ser não é*”, de Parmênides, e mostra-se simpático à visão de mundo de Heráclito, na qual, no limite, “*tudo flui*”. De fato, o pensador de Röcken deixa claro sua admiração por algumas ideias filosóficas pré-socráticas e, de fato é no mundo pré-cristão e pré-platônico, antes dos dois grandes males que contaminam a filosofia, o lugar onde ele identifica algumas possibilidades de diálogo. Nietzsche destacará esta visão de Heráclito:

Só vejo o devir. Não vos deixeis enganar! É à vossa vista curta e não à essência das coisas que se deve o fato de julgardes encontrar terra firme no mar do devir e da evanescência. Usais os nomes das coisas como se tivessem uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entraís pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez”¹⁰².

Partindo destas críticas à filosofia ocidental, o mundo que Nietzsche estabelece será um mundo em devir, no qual “vontades de potências” afetam-se perenemente em fluxo eterno. Mas a “vontade de potência” não é uma “coisa em si” ou qualquer outro tipo de representação ontológica (essência). Nietzsche que, além da filosófica, também possuía uma imensa capacidade estilística, conta-nos através desta belíssima narrativa, uma história - a história da nadificação:

HISTÓRIA DE UM ERRO 1.O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. – Ele vive no interior deste mundo, *ele mesmo é este mundo*. (Forma mais antiga da idéia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase: “eu, Platão, sou a verdade”.) 2. O mundo verdadeiro inatingível por agora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (“ao pecador que cumpre a sua penitência”). (Progresso da idéia: ela se torna mais sutil, mais insidiosa, mais inapreensível – *ela torna-se mulher*, torna-se cristã...) 3.O mundo verdadeiro inatingível, indemonstrável, impassível de ser prometido, mas já enquanto pensado um consolo, um compromisso, um imperativo. (No fundo, o velho sol, só que obscurecido pela névoa e pelo ceticismo; a idéia tornou-se sublime, esvaecida, nórdica, königsberguiana.) 4. O mundo verdadeiro – inatingível? De qualquer modo, não atingido. E, enquanto não atingido, também *desconhecido*. 4.Conseqüentemente tampouco consolador, redentor, obrigatório: Ao que é que algo de desconhecido poderia nos obrigar?...

102. NIETZSCHE. **Filosofia na idade trágica dos gregos**. p. 44.

(Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. O canto de galo do positivismo.) 5. O “mundo verdadeiro” – uma idéia que já não serve mais para nada, que não obriga mesmo a mais nada – uma idéia que se tornou inútil, supérflua; *conseqüentemente*, uma idéia refutada: suprimamo-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do *bon sens* e da serenidade; rubor de vergonha de Platão; algazarra dos diabos de todos os espíritos livres.) 6. Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!* (Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade; *INCIPIT ZARATUSTRA*)¹⁰³.

Aqui, temos o caminho filosófico até o *Nihil*, o esvaziamento contínuo de nossa realidade sensível. O platonismo concernente ao primeiro momento é, metaforicamente, tido como o *meio-dia*. Nesta hora, a claridade decai em razão do cristianismo e do kantismo. Trata-se do “velho sol” ao fundo, já envolto em bruma e desconfianças céticas. Depois, no positivismo, existe um “cantar de galo” anunciando uma nova ótica filosófica (aurora), mas apesar das suspeitas, temos ainda a coisa em-si, mesmo que ela já não seja acessível. No quinto ciclo aparecem os espíritos livres e é quando chegamos à negação do “mundo-verdade”, quando o platonismo é, finalmente, confrontado e superado. Entretanto, apesar desta conquista, ainda resta o mundo das aparências (empírico), consagrado pelo positivismo e resistindo mesmo diante da *algazarra dos diabos*. Por fim, ocorre que o mundo aparente, a última ilusão suscitada pelo mau uso dos nossos sentidos, também é esvaziado de qualquer conteúdo (ideal ou empírico). Temos, com isso, a recusa da bimilenar metafísica clássica e podemos perceber a realidade como devir puro.

Restarão apenas perspectivas e afetos em fluxo eterno (devir). Devir e conhecimento das essências se anulam, dirá posteriormente Nietzsche, de forma ainda mais sucinta. De fato, a crítica de Nietzsche se direciona a uma filosofia que objetive desvelar as essências por trás de objetos empíricos – talvez, neste sentido, sobretudo sua crítica a Kant e a Schopenhauer¹⁰⁴. Trata-se de retirar do mundo (na medida em que também se retira da filosofia) a *vontade de verdade* platônico-cristã que, desde o seu estabelecimento, de alguma forma tem permeado (e contaminado), *a priori*, a empresa filosófica ocidental. Nietzsche falará de um mundo

103. NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, p. 31-32.

104. Naturalmente, quando a filosofia passa a ser contundentemente confrontada com as ciências naturais, a partir do século XIX, tais ciências demonstrariam uma imensa capacidade de solucionar questões clássicas em campos que eram antes de pleno domínio filosófico. No século XX, talvez a obra que melhor apresenta a questão seja a *Qu'est-ce que la philosophie?* de Deleuze, na qual temos uma sólida e instigante divisão do papel de ambos os conhecimentos. Válido apontar que, logo na introdução desta obra, o autor fala da parca existência de literatura filosófica sobre o papel e o valor da filosofia enquanto conhecimento. Sobre isso, Cf. DELEUZE, Gilles GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz, Coleção TRANS = Editora 34. p.09.

destranscendentalizado (sem Deus), no qual não temos essências, só aparências e estas não podem ser expressas de maneira unívoca. De fato, Nietzsche indica que, para além da influência platônico-cristã, temos uma necessidade humana que advém desde os organismos inferiores de procurar objetos sempre iguais e imutáveis; logo, estamos diante de algo inerente à própria hereditariedade dos seres vivos.

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: "A lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância". Também essa lei, aí denominada "originária", veio a ser, – um dia será mostrado como gradualmente surge essa tendência nos organismos inferiores. (*Humano demasiado humano*. §18)

O homem herdou o desejo, o qual nada mais é do que uma tendência cognitiva, de objetivar radicalmente e conhecer as coisas em si mesmas, de encontrar as substâncias, e esta herança teria sido fortalecida pelos ideais de fé. Aqui, podemos questionar: através desta imensa crítica à metafísica tradicional, a filosofia estaria limitada a se ocupar apenas da normatividade, da objetividade, da inteligibilidade e dos significados dos conhecimentos, deixando então para as ciências o papel de conhecer o “mundo objetivo”?¹⁰⁵

Para Nietzsche, restaria à filosofia algumas funções muito fundamentais, como estabelecer um plano de desconstrução das forças normativas tradicionais – incluindo a metafísica tradicional – e, além disso, efetivar uma genealogia filosófica triplamente capaz de apontar as origens dos conceitos; fabricar valores e explicar a função orgânica vital destes conceitos. Assim, neste novo solo filosófico, a probabilidade para o advento do “além do homem” estaria sensivelmente ampliada e os filósofos poderiam se perceber mais livres para investigar os seus “defeitos hereditários”¹⁰⁶.

105. Já observamos no primeiro capítulo Domingues questionar: “Daí que o desafio dos filósofos do terceiro milênio – não tendo mais nada de sólido em que se apoiar depois de as filosofias da suspeita terem demolido tudo, salvo o fio tênue da esperança de que a humanidade pode, apesar de tudo, dar certo – bem poderá ser mais uma vez conferir novos conteúdos à liberdade, reinscrevê-la na ação e devolver ao homem sua própria história, sob pena de o Nihilismo, já vencedor, terminar por tragar tudo. DOMINGUES, Ivan. A filosofia do 3º milênio: o problema do absoluto e do sujeito-demiurgo. **INTERAÇÕES** Vol. 5 — Nº 9 — pp. 27-48 JAN/JUN 2000. p. 40.

106. Não há consenso entre os comentadores de Nietzsche acerca de sua superação do Nihilismo. Um bom estudo que nega a superação do Nihilismo em Nietzsche é o “ARALDI, Claudemir Luís. **Nihilismo**,

Segundo Giacóia, Nietzsche pensa o Nihilismo em dupla vertente. Por um lado, privilegiando o aspecto ético no concernente à relação entre o Nihilismo e a interpretação cristã da existência. Por outro, a base é concebida sob os limites das categorias da razão como causa do Nihilismo¹⁰⁷. No caso de Jonas, ele dirá que ainda não está demonstrado que as ciências, de forma nenhuma, esgotaram o conhecimento metafísico e, como veremos, ele próprio trabalhará com certos aspectos cruciais da filosofia de Nietzsche.

Teremos, então, uma dupla crítica que procura atacar as duas categorias metafísicas tidas como decadentes: o desejo socrático de verdades totais e de corrigir a natureza, assim como a ética de/para uma humanidade doente em razão da má influência da moralidade judaico-cristã. As relações dessa dupla perspectiva conceitual com o Nihilismo são apontadas por vários comentadores.

A morte de Deus, o esvaziamento completo do mundo suprassensível, enquanto o mundo que determina tudo o que há e a conseqüente ausência de ideais, valores, metas, fundamentos que orientam e determinam o mundo, a vida e o homem descrevem o Nihilismo. O Nihilismo é, portanto, um evento histórico que caracteriza a condição do homem contemporâneo, que se depara com a impossibilidade de trabalhar com as velhas categorias metafísicas, uma vez que elas se mostraram inatingíveis. Os fundamentos e valores do mundo ideal se mostram como infundados e impassíveis de realização e, assim, perdem sua vigência imperativa¹⁰⁸.

Na segunda parte, tratando especificamente sobre a “morte de Deus”, veremos como Jonas falará sobre o crescimento de uma visão materialista acerca do universo, da natureza e do homem, a qual, apesar de ter nascido no seio de várias transformações epistêmicas, também se relaciona e é intensificada pelo deicídio. No momento, temos que o Nihilismo é tido como um evento histórico que caracteriza a condição do homem contemporâneo, o qual se depara com as impossibilidades de operar com categorias metafísicas tradicionais. Isso nos remete ao problema da ideia de “atualidade filosófica”, e se destaca na medida em que o autor usa o termo: “velhas categorias” para definir uma metafísica que trabalha com categorias consideradas superadas. Em outros termos, há aqui a afirmação de que uma filosofia que estiver desatenta a essas transformações pode ser considerada antiga. Uma das várias críticas

criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso / Unijuí, 2004.” Veremos isso com mais acuidade no final da tese.

107. Cf. GIACOIA, Oswaldo. Fim da metafísica e os pós-modernos. In: IMAGUIRE, Guido. ALMEIDA. Custódio. OLIVEIRA, Manfredo. (Org.). **Metafísica contemporânea**. p. 43.

108. MELO, Rebeca Furtado. O fenômeno histórico da morte de Deus e a instauração do nihilismo. **Revista Trágica:** estudos sobre Nietzsche – 1º semestre de 2013 – Vol. 6 – Nº 1 – pp. 57-70, p. 8.

que apontam esse problema foi oriunda já citadofilósofo Günther Anders, amigo e interlocutor de Jonas.

Para Anders (2004), as tradicionais fundamentações éticas, religiosas e filosóficas apresentam-se hoje como obsoletas e, conseqüentemente, o empreendimento de Jonas, era não somente inadequado, mas um recuo no tempo¹⁰⁹. Isto é crucial, já que entendemos que a obra de Hans Jonas identificou com precisão esta grande crise das categorias axiais em sua época. Ele afirmaria que fazia uma metafísica apropriada para as novas exigências da ética, ao mesmo tempo em que sua ontologia possuía contornos antigos, falando de essências, unidades e fundamentos últimos.

Neste momento, cabe enfatizar a relevância do confronto entre o pensamento de Nietzsche e a ontologia da época de Jonas. Sobre isso, Giacoia indica:

Hoje, também entre nós, exerce grande influência o confronto de Nietzsche com a metafísica ocidental. Para ele, a metafísica é simplesmente uma ilusão que precisa ser desfeita. A metafísica é a expressão da duplicidade idealista do mundo na medida em que interpreta a realidade enquanto cindida entre um “em si”, o mundo inteligível que está por trás das coisas aparentes e o mundo que nos aparece. [...] a própria crença de uma coisa em si é meramente uma superstição dos metafísicos que negam a verdadeira vida dos humanos.¹¹⁰

Separar o mundo da existência concretamente percebida de um mundo metafísico, no qual seja possível encontrar o fundamento último do ser seria, para esta linha de raciocínio, negar de forma doente a única realidade. Se não há ser, não existe, igualmente, nenhum dever ético para o ser ou o dever-ser. Temos, diante de nós, os dois dogmas da filosofia contemporânea.

Aquilo que não existe, não necessita de uma ética para si. Jonas dirá poucas décadas depois: Se não existe ser, logo um dever ser para este ser está igualmente impossibilitado. Nota-se o pessimismo, o ceticismo e o desencanto. Não há nenhum Deus, nenhum “em si”, nenhum progresso, nenhuma verdade absoluta, nenhuma razão universal, pois só restam as contingências do viver e a dominação econômica do mercado sob os homens. Já vimos na primeira seção que estas inquietações foram de uma magnitude tal que, para muitos

109. Cf. RÖPCKE, Dirk; DAVID, Christophe. Günther Anders, Hans Jonas et les antinomies de l'écologie politique. In: **Écologie & Politique**, Paris, N° 29, pp.195-213, 2004.

110. IMAGUIRE, G., ALMEDIDA, C. e OLIVEIRA, M. O. (orgs.) **Metafísica contemporânea**. (introdução) p. 9.

pensadores (talvez a maioria), nossa contemporaneidade já mereça ser chamada de uma “nova era”, um momento filosófico “pós-moderno”. Para outros, o momento ainda seria de autocrítica da modernidade. Já, para Jonas, será o momento de um acerto de contas, de uma superação e de um recomeço, como vimos insistindo, ao colocar em evidência o seu projeto filosófico e os grandes desafios que tinha em vista.

Torna-se, portanto, fundamental entender que a obra de Nietzsche ainda seja observada como um campo de interlocução fértil. Robinson, nesse sentido, explica que “as razões de sua contínua popularidade residem duplamente na sedução e eminente adaptação qualitativa de seu trabalho (...). Nietzsche é um espelho no qual os filósofos sempre poderão encontrar suas próprias ideias”¹¹¹. Concordando com tal afirmação, Cruz informa que a demarcação nietzschiana enquanto fundamental matriz teórica para o pensamento atual é observada explicitamente em trabalhos de muitos autores, como Bernstein, Smith, Robinson, Habermas, Best, Kellner, White, entre outros.¹¹² Por sua vez, de um modo já mais próximo das perspectivas desta tese, Clademir L. Araldi, após um longo estudo sobre o Nihilismo em Nietzsche, concluiu que as ideias deste filósofo são muito valiosas para interpretar os movimentos de nossa época, sobretudo para uma compreensão sobre como podemos superar o Nihilismo. De fato, para ele, o próprio Nietzsche não conseguiu este intento¹¹³.

Avaliando genealogicamente o problema, o pensamento de Nietzsche se julga como o primeiro a escapar deste maléfico corolário da modernidade, cujas raízes mais antigas ele encontrará nos ensinamentos de Sócrates e Jesus. Um, elaborando categorias de racionalidade e, o outro, de transcendentalidade, as quais, no limite, se complementam e são duplamente nocivas para as reflexões éticas e metafísicas da humanidade. Nietzsche chegará a falar que foi o primeiro filósofo a realizar um platonismo invertido. Esta afirmação apenas mostra Nietzsche explicando que, no seu entender, trabalhar e filosofar tendo em vista e desvelando o problema do Nihilismo (o qual se relaciona com as concepções filosóficas doentes), estaria livre das influências duplamente nefastas de Sócrates e Jesus.

Veremos Jonas, algumas décadas depois da morte de Nietzsche, tendo que, seriamente, considerar todas as implicações éticas e ontológicas dessa situação, incluindo a

111. Do original: “The reasons for his continual popularity reside in both the seductive and the eminently adaptable qualities of his work. (...) Nietzsche is a mirror in which philosophers can always find their own ideas”. Cf. ROBINSON, Dave. **Nietzsche and Postmodernism**. p. 54. As traduções do inglês, francês e espanhol são de nossa responsabilidade. Nesta tese, o texto na língua original estará sempre nos rodapés. (Já foi dito acima)

112. Cf. CRUZ, Flavio, Sousa. **A Política em Nietzsche e a Teoria Política Contemporânea**. p. 4. [s/d].

113. Cf. ARALDI, Clademir Luis. **Nihilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. p. 1-40 e passim.

visada de Nietzsche. Considerando tudo, uma questão fundamental para nossa tese, já pode ser melhor observada: se a filosofia de Jonas trabalhou com o Nihilismo de seu tempo, ela a teria superado? A resposta a esta pergunta, agora apenas formulada, a qual será dada no fim do trabalho, implica obrigatoriamente uma explicação acerca do que se entende por “superar”. Nestes meandros, Vattimo nos ajuda:

Um discurso sobre o pós-moderno em filosofia, se não quiser ser apenas uma pesquisa rapsódica das características da filosofia contemporânea capazes de ser comparadas com aquilo que, em outros domínios, da arquitetura à literatura e à crítica, é chamado por esse nome, deve ser guiado, creio eu, por um termo introduzido em filosofia por Heidegger, o de *Verwindung* (...) para indicar algo análogo à *Ueberwindung*, a superação ou ultrapassamento, mas que se distingue desta por nada possuir da *Aufhebung* dialética, nem do “deixar nada pra trás”, que caracteriza a relação com um passado que não tem mais nada a dizer-nos. O primeiro filósofo a falar em termos de *Verwindung*, ainda que, naturalmente, não empregue essa palavra, não é Heidegger, mas Nietzsche¹¹⁴.

Vê-se que Jonas está longe de apontar, sozinho, a importância do pensamento de Nietzsche para sua época; assim como, igualmente, de situar os estudos de Nietzsche acerca do Nihilismo como os mais importantes. Bem pesadas as coisas, não se trata de defender que o pensamento de Nietzsche foi mais importante para a biologia filosófica jonasiana do que, por exemplo, a obra de Descartes. De fato, como veremos nos próximos capítulos, Jonas dirá literalmente que tanto as ciências naturais como o idealismo alemão não são interessantes para uma mirada ontológica no “mistério do ser vivo”. Igualmente, não se trata de dizer que ele não dialogou com Heidegger, como veremos na segunda parte da tese. Na verdade, ele sempre analisou (e criticou) bastante o seu ex-professor famoso.

De fato, a tese que apresentaremos na última parte deste trabalho é a que Jonas aceitou algumas perspectivas nihilistas do trabalho de Nietzsche, e paralelamente trocou a perspectiva da “existência” de seu mestre pela da “vida” das filosofias da vida, porém não rompendo o diálogo com as ciências biológicas. O fundo segue sendo o processo de dissolução do idealismo alemão, as obras de Feuerbach, Marx, Schopenhauer e Nietzsche e, para tanto, devemos demonstrar como ocorre um entrelaçamento conceitual entre a crise do idealismo alemão e o conceito de pós-modernidade.

114. VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna.** p. 169-170.

Parte 1. Cap. 3. seção 1. Pós-modernidade, Nietzsche e nihilismo

Em uma tese que investiga o nihilismo na obra de Jonas, é necessário demonstrar como esta crítica coincide com um importante debate sobre uma possível entrada em uma pós-modernidade filosófica, pois, de fato, o problema do nihilismo pode ser encontrado no cerne deste debate. Tal exame cria elementos para elucidarmos as razões de Jonas não somente ter privilegiado, mas herdado a problemática da crise da metafísica socrático-platônica tão aprofundada por Nietzsche. Nestes termos, elucidaremos Nietzsche como o pensador mais importante para o problema e poderemos, na segunda e terceira partes da tese, examinar a sua filosofia na medida em que isso elucidará a interlocução privilegiada que Jonas lhe concedeu ao tratar do nihilismo. Na última parte da tese explicitaremos e elucidaremos mais elemento deste diálogo.

Começaremos observando como o pensamento de Nietzsche está tanto entrelaçado aos problemas contemporâneos como a um debate sobre a pós-modernidade. Robinson indica que:

Muitos filósofos pós-modernos sentem igualmente que eles estão presidindo a desintegração final do projeto Iluminista Europeu tão confiantemente predito por Nietzsche¹¹⁵.

Por um lado, temos que não apenas as previsões de Nietzsche sobre o fim do projeto filosófico Iluminista são debatidas, mas sua própria obra pode abrir espaço para um estudo filosófico sobre a crise contemporânea e o fim do pensamento ilustrado¹¹⁶. Por outro, vê-se novamente que Jonas está longe de apontar sozinho a importância do pensamento de Nietzsche para sua época, assim como, igualmente, de situar o nihilismo no trabalho deste pensador como um ponto crucial¹¹⁷. Além de Jonas, Habermas e

115. "Many postmodernist philosophers also felt that they were presiding over the final disintegration of the European Enlightenment project, so confidently predicted by Nietzsche". Cf. ROBINSON, Dave. **Nietzsche and Postmodernism**. p. 35.

116. Cf. HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. p. 16.

117. Não se pode diminuir os maiores ou menores traços de ineditismo visionário de uma obra nem, tão pouco, é possível tomar Nietzsche como um divisor de águas ahistórico e sem precedentes. Nessa tese, portanto, procura-se um equilíbrio entre o reconhecimento de que Nietzsche foi um grande ponto de ruptura ao mesmo tempo em que é profundamente marcado pelos conceitos filosóficos de sua época, podendo ser apontado como um interlocutor privilegiado para a questão do nihilismo. Aqui se entende

Vattimo também indicam a mesma aproximação entre Nietzsche e os problemas do o que, evidencia um diagnóstico amplamente compartilhado¹¹⁸.

De fato, Habermas refletindo acerca dos aspectos racionais em torno da religião e da “morte de Deus”, do modo como Nietzsche investigou, entende que, ao menos em filosofia, não há substitutos para o consolo fornecido por tais crenças e percepções. Através delas o homem lograria sucesso em suportar – visto que encontra diversas justificativas – a inevitável tragicidade da existência com as suas injustiças, carências e sofrimentos. Um mundo “sem Deus” seria, pois, um lugar desprovido destes consolos transcendentes¹¹⁹. Para Habermas, é possível identificar relações entre a constatação realizada por Nietzsche acerca da “morte de Deus” e a configuração de um debate em torno do que seria uma filosofia pós-metafísica. Sobre este contraste, também chamamos à atenção as relações entre a suposta pós-modernidade e o advento de uma “Filosofia pós-metafísica”¹²⁰.

O fato é que Habermas aponta, então, Nietzsche como o filósofo que, através de seu platonismo invertido, alcançou as bases filosóficas mais férteis para o crescimento do desencanto que parece marcar o fim da Filosofia Iluminista, levando a filosofia a

“época” como os movimentos gerais do seu século, sejam eles artísticos, religiosos, científicos etc. Cf. PALLARES – BURKE, Maria Lúcia Garcia. **As muitas faces da história** – nove entrevistas. p. 307-316. Sobre o segundo aspecto Cf. GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão - Tempo histórico e tempo lógico na interpretação de sistemas filosóficos**. p. 139.

118. As relações entre Nietzsche e a pós-modernidade são vistas por alguns pensadores como tão intensas que Dave Robinson questiona: “Então Nietzsche é um pós-moderno? Provável. Ele tem sido percebido – e unido a eles – como o antecedente de quase todos os movimentos filosóficos desse século, então por que não?” “So is Nietzsche a postmodernist? Perhaps. He’s been press-ganged as the antecedent for nearly every other philosophical movement of this century, so why not?” ROBINSON, Dave. **Nietzsche and Postmodernism**. p. 54.

119. Cf. p. ex., “On the premises of postmetaphysical thought, philosophy cannot provide a substitute for the consolation whereby religion invests unavoidable suffering and unrecompensed injustice, the contingencies of need, loneliness, sickness, and death, with new significance and teaches us to bear them”. HABERMAS, J. **Religion and rationality**, essay on reason god and modernity. Edited and with an introduction by Eduardo Mendieta. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2002. p. 108.

120. Devemos situar a crítica de Puntel quando ele afirma que: A palavra ‘metafísica’ na filosofia contemporânea tem um uso (...) caótico. Em consequência disso, usos derivados como ‘não-metafísico’, ‘antimetafísico’ e ‘pós-metafísico’ não têm um sentido claro”. PUNTEL, Lorenz B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 40, n. 127, 2013. p. 173. O artigo de Puntel também apresenta algumas críticas fortes acerca da posição filosófica pós-metafísica de Habermas e, além disto, faz reflexões instigantes e sintéticas sobre as próprias (im)possibilidades da filosofia, enquanto conhecimento, caso assuma a postura habermasiana. É indubitável que Puntel tem suas razões em apontar as discrepâncias; no entanto, observamos na introdução da tese que, segundo Deleuze, tal conflito, embora verdadeiramente incômodo, tem suas razões de ser e também ocorre com outros termos. A saída, como já informamos é apontar as discrepâncias e indicar como Jonas trabalha com o seu próprio plano de imanência. Sobre isso podemos argumentar, no entanto, que, se existe um dissenso intransponível sobre quais seriam os melhores termos para a situação filosófica contemporânea, certamente podemos apontar, com um pouco mais de clareza, as suas tarefas frente ao nihilismo.

buscar novos caminhos¹²¹. Nesse sentido, como explicou Gregory Smith, “em face de uma perene e abusiva uniformização, Nietzsche tentou radicalizar repensando a base para o ressurgimento do significado da diversidade e diferença”¹²².

Em meio à uniformidade ou aos exageros racionalistas no quais Nietzsche observava seu tempo decair, radicalmente, ele engendrou uma nova tábua de valores na qual supunha que a diferença, a diversidade, a ausência de verdades últimas e de unidades absolutas eram pontos intransponíveis, não importando que tipo de perigos tais *verdades* significassem para o povo inculto ou para ele mesmo. Domingues, situando Nietzsche como agente importante para o advento do nihilismo, aponta o seguinte:

Um desses assuntos, oriundo da filosofia, já vislumbrado por Nietzsche em fins do século passado, quando o filósofo do martelo formulou o problema do niilismo ético, é o tema do niilismo generalizado ou absoluto. Tal niilismo, de efeito devastador, como veremos na sequência, tem lugar quando a experiência da nadificação se estende da ética para outras esferas da existência, como a sociedade política, de uma maneira tal que o homem se descobre, não mais como ser pleno ou o centro da natureza, como se acreditava antes, porém como um ser vazio ou um puro nada. Tal problema, formulado por Nietzsche, desenvolvido por Heidegger e retomado por Sartre, aparece também na literatura deste século, na obra de Robert Musil por exemplo, ao tratar do homem sem qualidades, o qual se define como um simples nada ou um nada de ser¹²³.

Jonas teria sido um dos pensadores que sentiu a necessidade de dialogar com Nietzsche, constatando que sua ontologia deveria refletir sobre e necessariamente trabalhar com o nihilismo. Mais do que isto, realizando tal empreendimento, a filosofia jonasiana não negará o nihilismo, posto que, no mundo contemporâneo, isto não seria possível, mas através dele, para lhe fazer face, criaria seus conceitos e reafirmaria a vida. Trata-se, pois, de compreender e enfrentar o suposto fim dos valores supremos e o fim das razões últimas afirmando que a espécie humana deveria continuar existindo. Ainda sobre a relevância de Nietzsche e o problema do nihilismo para a contemporaneidade:

121 “Postmodernist views are supported by the idea that by altogether destroying the concept of truth one promotes liberation”. MORE. John. **Nietzsche and the Postmodernists**. p. 5.

122 Do original “(...) in the face of ever-encroaching uniformity, Nietzsche tried to radically rethink the basis for the reemergence of significant diversity and difference”. SMITH, Gregory. **Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity**. p. 168.

123. DOMINGUES, Ivan. A Filosofia do 3 Milênio: o problema do niilismo absoluto e do sujeito-deminurgo. **INTERAÇÕES** Vol. 5 — Nº 9 — pp. 27-48 JAN/JUN 2000. p. 28.

Nietzsche entrou em moda nos anos 70 e continua (...) [mas,] já no fim do século XIX, ele foi fundo com o dedo na ferida atual: o niilismo, a desvalorização dos valores supremos. O desencanto com a vida. (...) Três conceitos e valores ocidentais vão ser desmascarados por sua crítica desconstrutiva: Fim, Unidade, Verdade. Para Nietzsche a própria criação dos valores supremos significou niilismo, decadência, pois trocou-se a vida carnal, instintiva, concreta, por modelos inatingíveis (...)¹²⁴.

Deste modo, em Nietzsche, se observa uma afirmação do desencanto, fomentando uma crise de conceitos fundamentais ao pensamento de sua época, tais como verdade, razão, progresso, teleologia e fundamentos últimos. Afinal, por que, Jonas aponta e dialoga com Nietzsche quando trata do nihilismo, talvez mais do que Heidegger?

Começamos a entender isso indicando que, para muitos pensadores, as tarefas da filosofia seriam simplesmente trabalhar depois dos limites traçados pela crise do idealismo, cujo ápice foi o pensamento de Nietzsche. Um rápido levantamento genérico demonstra isso, por exemplo:

Baudrillard recupera as categorias de *Além do Bem e do Mal* para analisar o niilismo contemporâneo. Já Foucault irá buscar na genealogia nietzscheana instrumentos para o resgate de saberes marginalizados e irá denunciar as formas institucionalizadas de controle da sociedade. Lyotard trabalhará também com a questão das formas de conhecimento e com a pluralidade dos jogos linguísticos, baseado em um modelo de sujeito descentrado. Por fim, Maffesoli trabalhará com o conceito de dionísíaco tentando demonstrar que o pêndulo da história que, na modernidade era prometéico, inicia um movimento rumo a Dionísio na pós-modernidade.¹²⁵

Percebe-se que a influência de Nietzsche foi fundamental, inclusive, ao abrir caminhos filosóficos importantes. Só podemos, então, avançar se indagamos acerca de um ponto muito importante: mesmo se os filósofos atuais não desejem recuperar algum aspecto do trabalho de Nietzsche ou ainda enfrentá-lo diretamente (como fez Jonas) eles podem escapar do confronto com nihilismo? Por um lado, nosso autor afirma de modo bastante contundente que atualmente “trememos na nudez de um nihilismo no qual o

124. SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é pós-moderno**. p. 75-75.

125. CRUZ, Flávio. **A política em Nietzsche e a teoria política contemporânea**, p. 84.

maior dos poderes se une ao maior dos vazios (PR p. 65)”. Por outro, ele estabelece um imperativo ético fundado em uma ontologia, mesmo considerando que nossa ontologia já não é a mesma. Devemos logo dizer que não se trata de desconsiderar como um filósofo que pensou majoritariamente as problemáticas relativas às novas ameaças tecnológicas, mas de esclarecer que tais problemas também têm forte relação com o nihilismo. Podemos, então, indicar algumas razões que serão examinadas melhor ao longo da tese.

Cabe destacar a forte decepção que Jonas experimentará em Heidegger quando este, sendo considerado por nosso filósofo o intelectual mais profundo de seu tempo, se encaixará nas fileiras nazistas. Tal decepção será vista como um gravíssimo erro, não somente da filosofia de Heidegger, mas *da própria Filosofia* e isso os leva à segunda possibilidade que é a percepção jonasiana de que o idealismo alemão, por dedicar-se somente à dimensão subjetiva do ser (interioridade) se torna incapaz de desvelá-lo em sua totalidade (interior e exterior). Por fim, é claro que também podemos entender isso como uma atenção voltada para o pensador que oferece o diálogo mais rico e, dir-se-á, mais pertinente, o que nos leva a questionar se estamos exagerando a relevância atual da problemática levantada pela Filosofia de Nietzsche. Diremos antes que entendemos que Jonas, quando trata do problema do nihilismo, citou Nietzsche, de modo predominante, em razão desses dois motivos, acrescido ainda de outro. O outro, o qual só nos será possível reivindicar no final da tese, é que Jonas aceita alguns aspectos do pensamento de Nietzsche como o pessimismo e a noção de que o homem tem uma moral dúbia.

Nietzsche encontra-se exatamente nas duas fronteiras, pois, apesar de ser filósofo e se ocupar com uma agenda eminentemente filosófica, também se serve das ciências naturais para desconstruir a metafísica socrático-platônica. E todas as múltiplas perspectivas conceituais trabalhadas por Nietzsche, genericamente denominadas como a situação de “fim dos valores supremos” (fim da metafísica clássica, Deus, etc.), formarão a herança filosófica recebida por Jonas. Naturalmente, não se trata de dizer que a filosofia de Nietzsche, sozinha, estabeleceu o advento do nihilismo, ao contrário, pois Nietzsche é melhor observado como o auge da crise do idealismo e pela busca de uma saída e o que se configurará é que a filosofia de Jonas é caudatária de uma situação de crise epistêmica suscitada tanto pelo advento das ciências naturais modernas como pelas críticas internas, oriundas da crucial questão do fim da metafísica, com as suas implicações nihilistas.

Parte 1. cap. 3. seção 2. Depois do *nihil*, o que restou?

Nesta seção, explicitaremos três perspectivas gerais que se relacionam com o problema do nihilismo e a sua superação. Tais pontos, apenas didaticamente separados, são complementares e exigiram uma tomada de posição por parte da filosofia de Jonas. Primeiramente, temos o problema atual de saber quais são os limites do conhecimento; depois, trata-se de elucidar como isso afetou a posição do homem e, por fim, de entender como isso afetou a ontologia clássica. Jonas se deparou com todas estas indagações e indicou e criticou a existência do que ele denominou serem dois poderosos interditos do filosofar contemporâneo, os quais têm adquirido quase o status dos artigos de fé dogmática. Com isso, no final da tese, teremos mais elementos para responder se houve um ultrapassamento do nihilismo por parte de Jonas. Começaremos com Pecoraro:

Não é um exagero nem uma imprecisão afirmar que a filosofia dos últimos quarenta anos pode ser determinada por uma questão muito definida, embora nem sempre reconhecida ou aceita nos seus significados mais profundos e epocais: o niilismo e o seu ultrapassamento¹²⁶.

Primeiramente, cabe notar que a ousada afirmação de Pecoraro deve ser compreendida dentro do contexto geral no qual a filosofia é dividida entre as suas diferentes tradições. Tradições estas polarizadas entre as abordagens transcendentalistas que perderão terreno no curso do século (embora, não ao ponto de desaparecerem) e as abordagens imanentistas de diferentes matizes e proveniências que ganharão livre curso na segunda metade do século (existencialistas, estruturalistas, hermenêuticas, pós-modernistas, neo-marxistas, neo-positivistas, neo-pragmatistas, etc). Tal diversidade nos leva a indagar se existem autores mais atuais que, assumidamente, indicam que desejam superar o nihilismo.

126. PECORARO, Rossano. **Niilismo e ética**. Este texto está disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/111172247/PECORARO-Rossano-Niilismo-e-etica-notas-sobre-Derrida-e-Nancy#scribd>. Acesso em: 07.02.2013. Pecoraro entende que o pensamento de Vattimo enfrentou a séria questão do nihilismo no século XX.

Sim, Vattimo, por exemplo, em face de uma problemática muito próxima, sugere um modelo alternativo de ontologia, uma ontologia fraca, mas forte o suficiente para considerar seriamente o nihilismo e superá-lo:

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-convalescência-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, francamente novo, começo¹²⁷.

Em Vattimo, há o mesmo ambiente antimetafísico que foi denunciado por Jonas, sendo que ele aponta o conceito de “ontologia fraca” como meio de superar a situação. É interessante perceber que o filósofo italiano indica que tal situação seria relativa à nossa atual pós-modernidade e encontra nisso as possibilidades de um recomeço.

Certamente, não foi esse o caminho que o nosso filósofo trilhou, afinal, em vez da ontologia fraca de Vattimo, ele partirá em busca da metafísica forte da biologia filosófica. De fato, podemos aprofundar essa problematização e indicar que existem três perspectivas que são complementares e exigiram de Jonas uma tomada de posição: a primeira que, na contemporaneidade, independente de ela ser compreendida como pós-moderna ou não, o problema consistirá em saber quais são os limites do conhecimento. A segunda é elucidar como isso afetou a posição do homem. A terceira é entender como isso afetou a ontologia clássica.

Luft e Domingues abordam com clareza as duas primeiras perspectivas. Luft indica acerca do primeiro ponto o seguinte:

Podemos agora explicitar o nível mais profundo de manifestação da crise da filosofia. O verdadeiro enfrentamento do dualismo se dá neste âmbito, no confronto com as posições de Kant e Wittgenstein, pois só aqui a figura paradoxal da modernidade encontra seu zênite. Em sua face mais autêntica, o dualismo não surge propriamente como uma contraposição entre ciências rivais - ciências humanas e naturais -, mas entre ciência e não-ciência, entre o que pode ser conhecido e o que não pode ser conhecido ou, mais radicalmente, entre o que pode

127. VATTIMO, Gianni. **O Fim da modernidade**. p. 190.

ser dito e que não pode ser dito. A filosofia realiza o ato fundador da modernidade demarcando o que pode ser expresso - tudo o que cabe às ciências propriamente ditas -, e o que de modo algum pode ser revelado - a tomada de posição filosófica de origem¹²⁸.

O pensamento de Jonas também enfrenta, não exatamente uma disputa entre ciências rivais ou entre as ciências “humanas” e “naturais”, mas entre aquilo que pode ser denominado de ciência e de não-ciência. Em outros termos, entre o que é passível de ser conhecido e o que não é. De fato, veremos que, diante desse dualismo entre “ciência e não ciência”, a filosofia de Jonas apresentará as suas tarefas nos limites dos conhecimentos tanto das ciências naturais como do idealismo alemão. Além disso, a filosofia de Jonas entenderá que existe, sim, um limite para o que pode ser conhecido pelas ciências naturais e que, portanto, a boa e velha especulação filosófica deve ser sempre considerada.

Passando à segunda perspectiva questionamos: afinal, se o novo dualismo é entre o conhecimento científico e o não científico qual será a posição do homem, ao fim e ao cabo, do fracasso do projeto de fundamentação do conhecimento? Domingues resume bem essa situação:

Ao fim e ao cabo do fracasso do programa da fundamentação do conhecimento, descobrimos que de novo é o homem-rnedida que está na raiz do saber. Mas um homem fragmentado, com o ego barrado e o tempo como *index* do seu ser. Com a queda do ser no tempo, a verdade se mostra então como práxis e devir – filha do tempo e obra do homem. Estava consumada a vingança de Protágoras e Heráclito: o homem e o devir são a partir de agora a medida de todas as coisas¹²⁹.

Vemos assim, o fracasso da fundamentação última do conhecimento apontado por Domingues, estabelecendo um homem fragmentado e “em devir”, atravessado por uma frágil noção de verdade que se mostra como “filha do tempo”. É o fracasso também no seio das ciências naturais, afinal, mesmo diante dos seus sucessos na resolução de quebra cabeças (e na formação de paradigmas), como diria T. Khun, elas ainda não ofertam as possibilidades de uma fundamentação ontológica do modo como entende a Filosofia clássica. Portanto, ficamos diante da crise da modernidade frente à qualquer

128. LUFT, Eduardo. **A síndrome da casa tomada: subjetividade, nihilismo e filosofia**. p. 06.

129. DOMINGUES, I. - **O Grau Zero do Conhecimento: O Problema da Fundamentação das Ciências Humanas**- São Paulo: Loyola, 1991. p. 51

pensador, que pretenda fundar uma ontologia e uma ética, inclusive Jonas, terá dificuldade de trabalhar, ao sofrer a concorrência das ciências empíricas triunfantes, com a física no primeiro plano. De fato, Jonas ainda dirá que a ciência moderna não provou ainda que substituiu com sucesso a metafísica clássica.

Os filósofos e uma vasta gama de pensadores de distintas áreas observaram, neste período, a antiga razão do “idealismo alemão” sofrendo a desesperança de suas próprias crenças. Teremos, por exemplo, o debate entre o materialismo, o idealismo e positivismo. Nestes termos veremos como o ambiente antimetafísico da época de Jonas, mais especificamente o do começo do século XX, foi significativo para explicar a razão de ele ter escolhido a faculdade em que Husserl lecionava. Podemos observar, agora, mais especificamente o terceiro ponto.

Para o último ponto, recorreremos a Casal e a sua reflexão muito espirituosa acerca de como pensadores de várias áreas argumentam e desenvolvem suas propostas “depois do nihil”.

Palavras como caos, ruptura, desconstrução, cepticismo, desintegração, heterodoxo, marginalidade, eclecticismo, crise do sujeito, crítica da razão total, fim da história, das meta-narrativas, das utopias... assinalam o tom ainda demasiado contrastivo que assume o discurso post-moderno. (...) Por parte dos post-modernistas, as invectivas são semelhantes, embora de signo contrário. O adjectivo “arqueológico” e o “argumento da morte” fazem parte da estratégia de autocanonização dos post-modernistas: ‘Dantes o que se fazia era tentar provar que os nossos adversários não tinham razão. Mas agora que o certo ou o errado são categorias sem sentido, é melhor identificá-los como mortos’. O argumento da morte poupa muito trabalho¹³⁰.

Vimos acima que, em um ambiente no qual houve o crescimento de ideias como “caos, ruptura, desconstrução, cepticismo, desintegração (...), crise do sujeito, crítica da razão total, fim da história e fim das meta-narrativas”, fomos levados a reconsiderar os limites do conhecimento e o papel do homem em face de tudo isso. Mais especificamente, para Jonas e para a nossa tese, ficamos diante do problema dos limites do conhecimento filosófico. Ora, diante desta constatação de Casal, indagamos se a supracitada afirmação argumentativa que “poupa trabalho” não seria uma afirmação

130. CASAL, Adolf Yanez. **Modernidade Post-modernidade e Antropologia**. Revista da faculdade de ciências humanas e Sociais. UNL. Lisboa. Revista da FCSH -1992-93p. 2 e 14.

dogmática? Certamente, no caso de Jonas, ele pretende obter sucesso realizando, em certa medida, uma ousada tarefa que, em linhas muito gerais, foi definida por Russ:

Pela primeira vez na história da humanidade (...), as ações do homem parecem irreversíveis. Ora, o vazio ético se impõe a nós, as morais tradicionais são inoperantes. Logo, a exigência ética surge, na sua urgência. Uma nova perspectiva é requerida, que ponha fim à ‘desmoralização’ do homem, privado de referências. É-nos preciso trabalhar para criar novas fundamentações éticas¹³¹.

Com efeito, veremos que Jonas falará em devolver a dignidade metafísica do homem. Todavia, como vimos, o nihilista contemporâneo argumentaria para Russ, como eremos abaixo que não é possível uma fundamentação última para a ética. Podemos questionar então: como Jonas enxergava todos estes problemas? Afinal, quais os limites do conhecimento e, mais especificamente, do conhecimento filosófico, diante de uma crise dessa natureza? Primeiramente, atentemos para uma afirmação de Jonas que, ao estimar se a filosofia contemporânea poderia ser especulativa, afirma gravemente:

(...) tenho clareza de que nas observações precedentes pequei continuamente contra dois poderosos interditos do filosofar contemporâneo, que ao longo da história do pensamento moderno têm adquirido quase o status dos artigos de fé: que se deve deixar de ocupar-se com o indemonstrável, e (como um caso especial do primeiro) que não há caminho lógico que leve do ser para o dever ser, do fato para o valor. Resumidamente: a proibição da metafísica e o dogma da total subjetividade dos valores, logo também da obrigação e da ética. A quase unanimidade disso não espanta¹³².

Jonas repete, quase com as mesmas palavras, os elementos que aparecem em outras obras: existem, no filosofar contemporâneo, dois artigos que tratam da proibição da metafísica e do dogma da total subjetividade dos valores em face do avanço da ciência e do ceticismo. Além disso, igualmente em 1964, na conferência *Heidegger e a Teologia*, ele afirma categoricamente que “o estudo de Whitehead é urgentemente recomendado aos heideggerianos. *Inter alia*, ele introduz um pouco de restrição à tese

131. RUSS J. **Pensamento Ético Contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 1999, p. 17.

132. JONAS. Hans. **Matéria, Espírito e Criação**. RJ. Ed. Vozes. 2010. p. 69.

inquestionavelmente aceita do ‘fim da metafísica’. (PL X 252n16)”. De fato, nessa palestra ele, ao estabelecer fortes críticas às possibilidades da “ótica de Heidegger” ser utilizada por teólogos, também informa que a tese do filósofo da floresta negra sobre o fim da metafísica deve ser repensada. Todavia, provavelmente o momento no qual Jonas demonstra, diante da crise da modernidade, a sua consciência mais acurada acerca das transformações e dos limites do conhecimento, sobretudo, o do filosófico, seja nesta passagem.

Mas a ontologia já não é a mesma. Nossa ontologia não é a da eternidade, mas a do tempo. (...) Abandonados ao “devir soberano” (Nietzsche) e a eles condenados, após havermos “abolido” o ser transcendente, somos obrigados a procurar o essencial naquilo que é transitório. (...) Só se é responsável por aquilo que é mortal ameaçado pela deterioração e pela decadência, em suma, pelo que há de mortal em sua mortalidade. (...) Se só nos resta apenas aquilo que é mutável¹³³.

É fundamental que ele tenha utilizado termos como “devir soberano”, “transitoriedade”, fim do “ser transcendente”. Igualmente fundamental que ele tenha trabalhado com estes conceitos ao mesmo tempo em que usou as palavras: “condenados” e “obrigados” e, literalmente, tenha citado Nietzsche. De fato, ficamos então tentados a tomar Jonas como um pensador que possuiu um certo pessimismo e que trabalhava seriamente com a possibilidade da finitude da humanidade, assim como considerava que a Filosofia, a partir da modernidade, incorporou uma visão pós-dualista (Descartes) incapaz de bem apontar ou resolver as questões centrais da natureza e do homem. Igualmente, essas novas concepções de mundo transformar-se-ão ainda mais e ganharão ainda mais força com Darwin criando um ambiente filosófico não apenas fortemente contrário às ideias teleológicas, mas fazendo com que a própria noção de vida animal se dilua no seio de uma natureza igualmente vista como *res* totalmente material e sem peso ontológico. Enfrentando esta situação pós-dualista, Jonas justifica e (re)afirma metafisicamente a necessidade da elaboração de sua biologia filosófica, além de estabelecer um imperativo ético baseado em uma ontologia.

Com isso, como veremos, Jonas entende que o conceito axial, o qual se tornou contemporaneamente o mais problemático e misterioso, é também o mesmo que poderá oferecer sentido a tudo, a saber, o conceito de *vida* e seu correlato humano *existência*,

133. JONAS, Hans. **O Princípio responsabilidade**. p 212.

enquanto perspectivas filosófico-éticas que buscam manter a vida planetária e a vida humana¹³⁴. No momento, devemos simplesmente entender que a biologia filosófica é uma metafísica irremediavelmente inscrita no problema do nihilismo contemporâneo, posto que aceita afirmativamente certas condições conceituais, estando mesmo “obrigada a elas”. Afinal, o próprio Jonas entende que o mundo, a partir do qual ele cria seus conceitos, é o mundo do devir, do relativismo, do ceticismo radical, do pessimismo e da morte de Deus¹³⁵. Portanto, a biologia filosófica ou, ainda mais especificamente, a deontologia jonasiana pretenderão estabelecer um imperativo categórico que preenche o vácuo ético de nossos tempos e este vazio nada mais é do que o sinistro hóspede de Nietzsche que se tornou morador em algum momento do século XX.

Tanto a ontologia de Jonas quanto a sua ética são concebidas como respostas para a desconstrução da metafísica ocidental; desconstrução essa ocorrida tanto em razão do sucesso das ciências naturais como devido a algumas fortes críticas internas. A filosofia oriunda deste duplo ataque será a filosofia na qual o nosso filósofo enxerga a existência dos dois dogmas “não existe ser” e “não há um caminho ontológico que infira um dever-ser do ser”. Também devemos notar o drama de perceber o futuro como uma condição ameaçada, algo que, vimos na primeira seção, como uma das perspectivas nihilistas. Em suma, temos a identificação direta de problemas conceituais cruciais, explorados desde os seus primeiros trabalhos, como o fim da metafísica (ser/unidade); o fim de fundamentos teológicos universais (morte de Deus) e a questão do “devir”, com todas as suas implicações céticas ou ainda mais radicais: nihilistas. De fato, no que diz respeito a todas as dificuldades do desafio ético em face da crise da modernidade nihilista, para além de todo um trabalho hermenêutico interpretativo e, tanto da visão filosófica como do plano mais puramente conceitual jonasiano, temos uma citação de Jonas bastante clara:

Nossa questão ético-metafísica sobre o deve-ser do homem num mundo que deve ser, transforma-se na questão lógica sobre o status

134. Sobre este ponto e sobre um humanismo descentralizado em H. Jonas, Cf. GIACOIA, Oswaldo. **Hans Jonas: por que a técnica moderna é um objeto para a ética**. p. 1 -2 e passim.

135. Refletindo sobre nossa contemporaneidade, Dave Robinson, assim como Jonas e Habermas, toma Nietzsche como um divisor de águas e alguém que previu o nihilismo: (HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. p. 16). “Muitos filósofos pós-modernos sentiram igualmente que eles estão presidindo a desintegração final do projeto Iluminista europeu tão confiantemente predito por Nietzsche.” (“Many postmodernist philosophers also felt that they were presiding over the final disintegration of the European Enlightenment project, so confidently predicted by Nietzsche”. ROBINSON, Dave. **Nietzsche and Postmodernism**. p. 35.)

dos valores como tais. Na situação atualmente precária e confusa da teoria de valor, com seu ceticismo em última análise niilista, esse não é um empreendimento promissor. Mas ele tem de ser empreendido, ao menos em função da clareza. A essa tarefa nos voltamos agora (PR. p. 103).

Estamos diante de um filósofo que, ao estabelecer sua longa carreira durante todo o curso do século XX, enfrentou o dualismo cartesiano; enfrentou o predomínio epistêmico das ciências naturais;; viu-se “condenado ao devir”; observou o fim das metanarrativas e das teleologias históricas; observou a força do relativismo cultural; reconheceu criações tecnológico-científicas capazes de findar a vida planetária; e, por fim, considerou as constatações sobre a “morte de Deus”.

Frente a tal cenário teoricamente desolador a filosofia de Jonas estaria permeada por uma característica profunda de sua época: o reconhecimento e o diagnóstico das várias facetas específicas de uma crise nihilista. No entanto, reexaminando o conceito de vida, enfrentou tal crise elaborando ainda um novo imperativo categórico. Logo, Jonas não procurou, por exemplo, recuperar as categorias de *Além do Bem e do Mal* ou buscar-na genealogia nietzscheana instrumentos para trabalhar saberes tidos como marginais ou se propôs a elaborar uma ontologia fraca. Muito menos trabalhou com a questão da pluralidade dos jogos linguísticos.

De fato, Jonas indicará que é preciso uma metafísica diferente, uma nova concepção de ontologia que seja capaz de fundar uma ética ontologicamente. E de um tipo que, sem cair nas malhas do idealismo ou do materialismo, permita reintegrar ao ser, sobretudo ao ser vivo (com os seus mistérios ontológicos) a sua dignidade metafísica. Teremos então o problema da vida como horizonte último. É uma afirmação ontológico-ética da vida em face do nihilismo. Entende-se que o preço que Jonas pagou por suas tarefas filosófica é ter sido alcunhado, com alguma razão segundo ele mesmo, de filósofo *démodé*. Ainda assim, tanto a tarefa ética como a metafísica do nosso filósofo, por estarem ontologicamente conectadas, procuraram fazer frente ao grave problema do Nihilismo já existente desde o fim do século XIX e totalmente enraizado na vida e na obra de Jonas.

Ao final da tese, teremos uma explicação mais ampla acerca da afirmação jonasiana – que em primeira instância poderia parecer contraditória – de que sua filosofia é a melhor preparada para a atualidade, sendo que, assumidamente, ainda

apresentaria certas perspectivas filosóficas “nada atuais, quase arcaicas (PR., 2006, p.24)”. Igualmente, pode-se questionar se a filosofia de Jonas superou o Nihilismo. Ao final, entende-se que Jonas estabelece uma distinta metafísica, que se propõe a uma revisão ontológica do conceito de matéria, algo que lhe reintroduza os conteúdos que lhe foram anteriormente extraídos quando as percepções de universo, de natureza e de homem se transformaram com a modernidade. Trata-se de “uma metafísica do substrato material do mundo” (MEC., p. 21-22). É possível não tratar-se de um novo monismo (ser integral), não nos termos idealistas pós-cartesianos que Jonas criticou ou tampouco de um tipo materialista igualmente inadequado, por ser igualmente reducionista. Perceberemos que, indubitavelmente, a biologia filosófica é uma metafísica adequada não somente para o novo “Prometeu desacorrentado”, mas também para enfrentar ou nihilismo.

PARTE 2. MORTE DE DEUS, MATERIALISMO E NIHILISMO.



Capa da revista TIME em 8 de abril de 1966

II. Introdução

Em Jonas podemos perceber a indicação – por vezes implícita – de que existe um nihilismo metodológico o qual, dogmaticamente, manifesta-se contra as tarefas ontológico-éticas das metafísicas clássicas. Igualmente, há um nihilismo cosmológico que emergiu desde que a Filosofia constatou a “morte de Deus” e que tivemos a ascensão das ciências naturais modernas. Por fim, para Jonas, teremos um nihilismo vinculado a uma inédita situação histórica na qual a imagem do homem pode se perder diante do multifacetado e perigoso avanço das novas tecnologias. De fato, são faces diferentes de uma mesma situação nihilista detectada pelo nosso filósofo. No fim da tese, entenderemos que Jonas refletiu, considerou muito seriamente e ofereceu respostas para todas essas situações nihilistas e, todas elas, têm em comum a afirmação da vida.

Nesta segunda parte, elucidaremos apenas como duas perspectivas gerais se relacionam e apontam para um enfrentamento do problema do nihilismo. Falamos da “morte/distanciamento de Deus” e de um novo tipo de materialismo monista inerente às ciências naturais da modernidade. Para tanto, analisaremos três pontos específicos: i. As raízes da morte de Deus e o nihilismo (Nietzsche/Heidegger); ii uma metamorfose ocorrida em nossos paradigmas científicos (Descartes, Newton e Darwin); iii. O gnosticismo e o existencialismo (Gnose e Sartre). Configuram-se, assim vários elementos importantes para a compreensão da própria (re)afirmação jonasiana sobre a

necessidade atual da metafísica em tempos de vácuo ético supostamente pós-metafísicos e pós-religiosos.

No concernente à primeira perspectiva supracitada, podemos introduzi-la afirmando que, em Jonas, o problema do “distanciamento/morte de Deus” já consta em sua tese defendida em 1934 e seguirá sendo contemplado durante a sua longa carreira acadêmica. Suas investigações cobrem desde a antigüíssima doutrina cristã gnóstica dos primeiros séculos até as transformações paradigmáticas mais recentes no seio das ciências e da tecnologia¹³⁶.

No que diz respeito a estes estudos do gnosticismo, Jonas cerca de trinta anos depois de apresentar a sua tese, afirmará que estas suas primeiríssimas investigações foram fundamentais para a sua compreensão madura acerca da ampla problemática do nihilismo contemporâneo¹³⁷. Estas amplas reflexões o levam a trabalhar com um princípio ético/teológico de um *deus absconditus* que deixa como herança o *homo absconditus* os quais serão examinados na parte três. No entanto, sem cair nas malhas de uma teologia, a resposta jonasiana ao deicídio se efetiva, sobretudo através de um

136. Entretanto, não podemos afirmar que o deicídio é o objeto principal dos dois livros mais conhecidos do público não especializado, *O princípio vida* e *O princípio Responsabilidade*, de 1966 e 1979, respectivamente. Certamente, o assunto está mais presente na obra de 1966, mas, como veremos, consta em alguns pontos significativos na obra de 1979. No entanto, como já dito, em vários momentos da longuíssima carreira do nosso filósofo o tema é investigado. Por exemplo, na obra *Gnostic Religion*, de 1958 dois pontos são imediatamente evidentes. Primeiro, o subtítulo: *the message of the alien god & the beginnings of christianity*, ou seja: “a mensagem de um deus alienígena e o começo (ou as origens) do cristianismo”. O outro é que na segunda edição em inglês desta mesma obra, o artigo *Gnose, existencialismo e niilismo* – o qual também constará da futura obra *O Princípio Vida* – foi colocado como um suplemento. Ambos os fatos são parte do liame existente entre um nihilismo gnóstico da antiguidade e o atual defendido por Jonas. Nove anos antes de seu falecimento, o nosso filósofo também toca na “morte de Deus” ao tratar dos sucessos trágicos da Segunda Guerra Mundial em uma conferência de 1984, intitulada *O Conceito de Deus após Auschwitz*, assim como em um texto – com uma temática muita próxima desta conferência de 1984 – denominado “Que devemos ajudar a Deus”, presente na obra *Matéria, Espírito e Criação*. Tratando do deicídio e de suas relações com o nihilismo, Jonas não somente se interessa por aspectos teológicos, mas majoritariamente investiga profundamente as implicações metafísicas, epistêmicas e éticas.

137. **Gnose** (gr. gnosis: conhecimento) I. Na história das religiões, o termo "gnose" é reservado ao conjunto das doutrinas heréticas que, nos sécs. II e III, ameaçaram a unidade do cristianismo. Em substância, a gnose consiste em afirmar a possibilidade da salvação religiosa pelo conhecimento intelectual, sem o dom direto da graça divina. Por extensão, o termo passou a designar o conhecimento esotérico e perfeito das coisas divinas pelo qual se pretende explicar o sentido profundo de todas as religiões. Em outras palavras, conhecimento das coisas religiosas superiores ao conhecimento comum dos crentes ou ao ensinamento das Igrejas. **gnosticismo** (do gr. *gnostikós*: que sabe). 1. Conjunto de correntes situadas à margem do cristianismo, surgidas nos dois primeiros séculos de nossa era, na bacia mediterrânea, e pregando uma salvação religiosa pelo conhecimento intelectual, foram condenadas pela Igreja católica. 2. Por extensão, gnosticismo é toda doutrina que supõe existir um conhecimento superior ou uma explicação total das coisas, sem vínculos necessários com uma religião. JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. Terceira edição revista e ampliada. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 2001. p. 86.

reposicionamento metafísico. Será uma resposta existencial-ética tanto para o Prometeu desacorrentado como para o nihilismo.

Acerca das mudanças das concepções científicas do universo (com as suas correlatas implicações metafísicas), Jonas indica que a nossa visão filosófica original era a do Demiurgo do *Timeu*, um criador do mundo que teve como base modelos perfeitos e capazes de serem racionalmente compreendidos. Nessa época antiga, poderíamos vislumbrar a divisão entre dois mundos: o mundo das ideias com as suas formas perfeitas, imateriais e atemporais (os modelos para o mundo sensível) e o mundo material (sensível) no qual vivemos. Algo bem diferente da visão atual de um universo sem Deus regido por forças puramente mecânicas. Como estas mudanças ocorreram?

Para Jonas, com advento do dualismo cartesiano e das ciências newtonianas formam-se duas vias de investigação bastante distintas e auto-excludentes. Uma que se dedicou a examinar a *res cogitans* (Idealismo) e outra (as ciências naturais) dedicadas somente à *res extensa*. No entanto, houve um monopólio das ciências naturais da modernidade, um novo tipo de monismo através do qual os seus critérios epistêmicos passam a se impor como os únicos modelos realmente aceitáveis. A teoria da evolução teria exercido um papel fundamental neste processo por não só ter se tornado parte deste monismo moderno, mas também por ter diluído os argumentos que acentuavam o contraste entre a natureza e os seres humanos. No entanto, veremos que para Jonas as ciências naturais são esferas de conhecimento muito importantes, mas não deixam de privilegiar visões de mundo puramente mecanicistas que investigam somente as propriedades extensionais da matéria (causalidade, efeito, qualidade, etc.). Além disso, veremos que de modo algum elas têm o direito de destituir as pretensões metafísicas clássicas.

Nestes termos, veremos que, apesar do nihilismo e, talvez através dele, o nosso filósofo encontrará justificativas não para abraçar uma filosofia pós-metafísica e amoral. Ao contrário, Jonas assume uma herança filosófica proscrita e aponta os elementos fundamentais para o estabelecimento de uma ousada biologia filosófica capaz de lidar com o dualismo cartesiano e indicar um imperativo categórico para os novos tempos tecnológicos. Será uma afirmação ontológica ética e existencial da vida.

Parte 2. capítulo. 1. As raízes da Morte de Deus e o nihilismo

“Mas então, o que se tornará o homem sem Deus e sem imortalidade? Tudo é permitido, por consequência, tudo é lícito?” (Diálogo entre Dimitri Karamázov e Rakitin) - *Os Irmãos Karamázov* - 1879¹³⁸.

Partindo historicamente do século XVII, sobretudo através de alguns filósofos apontados por Jonas, trataremos nesta seção das raízes conceituais da problemática da “morte de Deus”. Jonas elabora seus conceitos lançando mão de elementos da história da Filosofia e das ciências e se tal estratégia não é inédita – sobretudo, considerando os filósofos franceses do século XX – no caso do nosso filósofo, esse fato não pode ser de modo nenhum subestimado por duas razões. A primeira é que isso lhe possibilita defender que há um crescimento do nihilismo desde o século XVII e a outra é que lhe permite se distinguir, se justificar e se auto-afirmar como o filósofo mais preparado para os problemas contemporâneos.

Tendo como ponto de partida a questão da morte de Deus, chegaremos aos problemas do idealismo e das ciências naturais e veremos que, tanto para Jonas como para Nietzsche, estamos vivenciando aquilo que o filósofo do martelo denominou de *décadence* nihilista. Com isso, observaremos como o próprio Jonas trabalha as razões históricas da experiência nihilista e entenderemos como ele tentou determinar ontologicamente a essência do ser e da sua liberdade (ética), através de um desvelamento do mundo da vida, incluindo a natureza.

Começaremos indicando que no dia 8 de abril de 1966, na capa da revista norte-americana *Time*, através de letras maiúsculas vermelhas dispostas em um fundo negro, podia-se ler a pergunta: “Deus está morto?” Tom Smith, sociólogo da Universidade de Chicago, entende que, nessa época, a capa polêmica foi um dos impulsos iniciados nos EUA (uma sociedade majoritariamente protestante) para uma análise social mais longa e extensa sobre a “saúde de Deus” no mundo. Desde então, sessenta mil pessoas de quarenta e dois países e de vários continentes, prestaram aos pesquisadores algumas informações acerca de suas relações com os aspectos transcendentais da vida. O resultado é que, após as duas primeiras etapas, a de 1991 e a de 1998, o relatório

138. A citação de abertura da seção realmente existe *ipsis litteris* no romance, mas a outra mais famosa “Se Deus não existe, tudo é permitido” não consta na brilhante obra *Os Irmãos Karamázov*. Jean-Paul Sartre talvez tenha sido um dos principais causadores do equívoco, pois em seu *O Existencialismo é um humanismo* afirmou: “Dostoiévski escreveu: 'Se Deus não existisse, tudo seria permitido'. Eis o ponto de partida do Existencialismo”. (Cf. Coleção **Os Pensadores**, Nova Cultural, edição de 1987. p. 09).

Religion do International Social Survey Programme, denominado *A Fé em Deus no mundo ao longo dos anos e das nações*, aponta que o número de ateus está crescendo:

Os números falam claramente: os crentes, entre 1991 e 2008, caíram em 14 dos 18 países que participaram das duas pesquisas. O percentual dos ateus, ao contrário, cresceu em 15 nações. Com relação à Itália, ao longo dos 20 anos, os ateus cresceram 3,5%, e os crentes registraram um declínio da fé em nada desprezível: 10,5%. Como se estivesse tomando forma progressivamente a imagem de Pasolini que, em 1973, via a palavra "Jesus" de uma vez por todas ligada a uma marca de jeans¹³⁹.

Para além das possibilidades das interpretações sociológicas (e da necessidade de outras investigações) dos dados acima; aqui, para o filósofo importa mais os significados conceituais desta ampla problemática e isso nos permite abrir esta seção indicando que o nihilismo não existe somente onde não há fé. Indo além de uma simples noção de incredulidade que nega o cristianismo – ou qualquer outro tipo de fé – o nihilismo, adstrito à “morte de Deus”, não está preso à superficialidade de uma descrença casual, mas encontra-se relacionado com uma série de conceitos bem específicos e cruciais à nossa contemporaneidade.

Sabemos que em 1966, quando a supracitada revista foi lançada, Jonas tinha 63 anos de idade, morava na cidade de Nova York desde 1955 e lecionava na *New School for Social Research*. Também foi neste ano que ele lançou *Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*, traduzida no Brasil como *O Princípio Vida*. Esta será a primeira das suas duas obras mais conhecidas, e será nela que ficam estabelecidos alguns parâmetros fundamentais para o que ele denomina de “uma interpretação ontológica para os fenômenos biológicos” (PV p. 7).

Não é improvável que Jonas tenha ouvido falar da capa polêmica ou até mesmo lido a revista; ao contrário. No entanto, podemos com mais segurança apontar dois pontos: ele havia escrito entre 1950 e 1965, salvo uma importante exceção, todos os artigos que comporiam esta obra de 1966 e, nesses textos, Jonas toca por várias vezes nas temáticas da “morte de Deus”, no materialismo nas ciências modernas e no nihilismo. Temos, então, as perguntas iniciais desta seção: como, na ótica do nosso

139. Sobre estas informações cf., a pesquisa disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/508876-menos-fieis-mais-ateus-convictos-quando-o-mundo-vira-as-costas-para-deus> Acesso em: 04.03.2014. Para mais estudos sobre o crescimento do ateísmo no Brasil, ver, por exemplo, <http://www.midiagospel.com.br/religiao/ateus-no-brasil-estao-formando-nova-religiao>.

filósofo, isso se desenvolveu no âmbito da história da Filosofia e como isso serviu para que, na década seguinte, ele estabelecesse a sua biologia filosófica?

Não necessitaremos retornar ao tempo em que a longínqua gênese filosófica deixou de lado as explicações míticas e transcendentais ou tão pouco é necessário explicar o que o nosso filósofo fala sobre a aliança existente (via Aristóteles) entre a Filosofia e a Teologia, ocorrida durante toda a Idade Média (HT, p.12). Tendo em vista as raízes históricas do deicídio, iniciamos expondo que no século examinado por Jonas, o XVII, portanto, bem antes de um simples semanário norte americano polemizar sobre o deicídio, algo significativo estava ocorrendo no pensamento ocidental. Jonas fala do recrudescimento de ideias antirreligiosas e ele está certo. Na verdade, vários autores das mais diversas áreas indicam esta tendência que se desenvolveu, no mínimo, desde os séculos XVII e XVIII e que se solidificará no século XX:

(...) Nos séculos XVIII e XIX – se desenvolveu de modo mais sistemático o ateísmo militante, como aquele do barão de Holbachs, dos Philosophes iluministas, de Feuerbach e de Marx, cuja tríade principal era o anticlericalismo, o antidogmatismo e o anticristianismo¹⁴⁰.

Independentemente da origem da crítica o fato é que, historicamente, constata-se o fomento de duros posicionamentos contrários às religiões, sobretudo a cristã, e isso demarca um ateísmo mais militante manifestado exatamente nos séculos XVIII ao XX conforme indicou Jonas¹⁴¹. No capítulo anterior, vimos que no século XVIII, o termo nihilismo emergiu, talvez, pela primeira vez na história – enquanto tematização filosófica – em uma Carta de Jacobi endereçada a Fichte, em março de 1799. Aqui, já podemos explicitar que, nesta mesma missiva também há a questão da “morte de Deus”.

Para Jacob, no idealismo havia uma “*hybris* subjetivista” que interferia nas tradicionais certezas conceituais, naturais, morais e, até mesmo, transcendentais. Mais especificamente, segundo Jacob, em Fichte existia um idealismo subjetivo (o qual seria derivado do idealismo transcendental kantiano) refletindo uma “destruição da atitude

140. ARMANI, Carlos Henrique. A morte de Deus e a Contemporaneidade. 174. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 37, n. 156, p. 169-186, jun. 2007. p. 174

141. Naturalmente, sabemos que cada um destes pensadores tem seus precursores. Por exemplo, Feuerbach influenciou grandemente Marx, Nietzsche e Freud, como também, pensadores tão distintos como K. Barth, Martin Buber, Karl Löwith, e D. Bonhoeffer. Com isso, nesta seção, enfatizamos que a imensa temática da história do ateísmo ou das críticas ao cristianismo é recortada pelos nossos objetivos.

realista que aceita espontaneamente dois pontos: a certeza da realidade do mundo e a necessidade de um Deus criador que garanta a ordem moral”¹⁴². Assim, esta subjetividade idealista torna-se plenamente responsável pela construção de uma realidade fundamentada em seu próprio espírito e a conclusão inevitável é que não há mais um Deus criador, mas sim um *eu* criador do mundo. Logo, a crença em Deus, se foi estabelecida por nossa subjetividade, deve ser vista simplesmente como uma atitude irracional, logo, se não existe Deus, não podemos basear nossos juízos de valor em algo inexistente.

Essa carta demonstra uma parte importante das tendências filosóficas posteriores que é refletir a respeito das consequências éticas suscitadas pela constatação da inexistência de Deus. No entanto, mais do que aferir se a crítica que Jacobi faz a Fichte procede, faz-se necessário apontar duas observações sobre o avanço do ateísmo na época da carta. Primeiramente, no século XVII e XVIII muitos pensadores fundamentais em sua vida pessoal eram profundamente religiosos como foi o caso de Newton, Leibniz, Pascal e o próprio Descartes.

Devemos também apontar os intervalos neste desenvolvimento da ideia da “morte de Deus” como, por exemplo, os movimentos românticos no quais se observa um elogio do sobrenatural e uma união entre Deus e a natureza. Dessa corrente indicamos, por exemplo, Novalis e Schelling¹⁴³. Tendo em vista estas duas observações, para Baumer, por exemplo, é correto falar que até à sua época havia um acordo se não, talvez, até mesmo uma aliança formal entre a Filosofia e a religião, assim como havia entre a ciência e a religião. Nietzsche, certamente, concordaria com a afirmação de Baumer, pois, ironicamente, apresenta a maior parte da tradição filosófica como sendo composta por cristãos enrustidos ou assumidos, nomeando-os como *trabalhadores da vinha do senhor*. Neste caso, se estes pensadores eram religiosos, como podemos afirmar que Jonas acertou em seu diagnóstico acerca do crescimento de um materialismo?

Na próxima seção, veremos como Jonas indica que, independentemente de suas inclinações pessoais religiosas, os trabalhos de Descartes e Newton demarcam um

142. MECA, Diego Sánchez. **El Nihilismo**. Madrid: Editorial Síntesis, 2004. p. 13.

143. Sobre esta afirmação cf., por exemplo, BAUMER, Franklin. **O Pensamento europeu moderno**. Lisboa: ed. 70, 1990, v. 2, p. 82.

processo de estabelecimento de um tipo de metodologia investigativa que não necessita de quaisquer prerrogativas sobrenaturais para se efetivar.

Entretanto, no momento, para responder a indagação devemos examinar as críticas de Nietzsche à influência cristã na Filosofia. Nas seções passadas, vimos como o pensamento de Nietzsche permanece como um desafio à metafísica clássica, aqui, vamos examiná-lo à luz da constatação da “morte de Deus” e de suas críticas ao cristianismo. É fundamental que compreendamos como estas críticas também se relacionam com o advento do nihilismo. No que concerne ao tema do nihilismo, sabemos que o assunto já é tratado nos “fragmentos” de 1880 e a constatação da “Morte de Deus” já é anunciada na *A Gaia Ciência* em 1882.

Igualmente, sabemos que a personagem Zarathustra fala acerca de uma desejada superação dos princípios metafísicos tradicionais percebidos como uma “doença moral do rebanho cristão”. Isto se dá quando o profeta anuncia as relações entre este inevitável advento e os conceitos de “além do homem” e de “eterno retorno”. Em termos metafísicos, Nietzsche dirá que “Logo que a religião e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da “coisa em si” e do “fenômeno em si”¹⁴⁴. Deste modo, fica claro que existe uma importante conexão entre uma incompreensão humana acerca do papel e do nascimento das religiões e a crença em “coisas em si.” Começamos a entender melhor qual seria esta conexão quando ele explica como teria ocorrido a interferência da religião na Filosofia:

A outra idiosincrasia dos filósofos não é menos perigosa: consiste em confundir as coisas últimas com as primeiras. (...) É assim que eles descobrem seu conceito estupendo de ‘Deus’... O derradeiro, o mais tênue, o mais vazio é posto como o primeiro, como causa em si, como *ens realissimum*... Ah! A humanidade levou realmente a sério as dores cerebrais desses doentes, desses tecelões de teias de aranha! – E ela pagou caro por isso! (Nietzsche 1889, p.10).

Os filósofos confundiram equivocadamente as coisas últimas com as primeiras e acabaram criando o conceito de Deus, o qual deveria, na verdade, ser o mais vazio. De

144. NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 10. p. 20.

modo menos metafórico, podemos dizer que os filósofos, para Nietzsche, erram em muitos pontos. Por exemplo, considerar, *a priori*, como sendo um fundamento ontológico verdadeiro tudo o que se identifica ao estável e por entender que tudo o que se relaciona com o *vir-a-ser* está errado. Temos, então, por parte dos filósofos, a negação das verdadeiras doutrinas que podem ser assim resumidas: a da necessária afirmação plena e positiva da vida trágica; a de que o conhecimento das essências é interdito pelo supracitado vir-a-ser das coisas; e, por fim, a de que os filósofos negaram a necessidade de obtenção de uma consciência positiva e realmente saudável de que não existe nenhum Deus ou nenhum além no qual devemos depositar nossa fé ou nortear nossa moralidade. Vê-se que os filósofos cristãos tendiam a cindir equivocadamente o mundo em um verdadeiro e outro aparente.

O resultado destes erros não poderia ser outro: uma Filosofia permeada por tais concepções cristãs seria uma Filosofia doente e incapaz de oferecer qualquer abordagem (Metafísica, Ética, Estética, Lógica, etc.) de modo adequado. Nietzsche aponta um momento crucial no qual tais influências ocorreram, aliás, este diagnóstico é necessário, pois abre vias de libertação destes erros milenares.

É muito instigante que Nietzsche afirme que, de certa forma, o cristianismo na Filosofia pode ser vislumbrado antes de Jesus. Para Nietzsche, as raízes desta doença também estariam no socratismo-platônico já que ele teria sido um precursor do cristianismo. Esta articulação entre a racionalidade platônico-socrática e a moralidade cristã consta, por exemplo, na seguinte afirmação de Nietzsche: “Minha desconfiança de Platão vai fundo, afinal: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo – ele já adota o conceito de bondade como referência para uma ideia conceitual suprema”¹⁴⁵.

Nestes termos, para Nietzsche, referência perene quando o tema é o deicídio, a religião, sobretudo a cristã, deve ser observada como uma espécie de “platonismo para o povo”, que além de justificar indiretamente Deus e estabelecer uma equivocada doutrina metafísica dos dois mundos, adoce o homem estabelecendo uma equivocada ideia de bem universal. Fica claro que a Filosofia precisa se libertar destas influências e, de fato, Nietzsche dirá que ele conseguiu este feito. Através deste livramento ele entende que é possível lograr êxito na construção de uma obra filosófica para *além do bem e do mal*, na qual todos os valores supremos são denunciados e genealogicamente investigados

145. NIETZSCHE. **Crepúsculo dos Ídolos**. § 2. p. 102.

como atividades e conceitos contingencialmente fabricados. Em suma, são simples expressões *humanas demasiado humanas*. Neste caso, o homem (e o filósofo) que se livre das religiões, finalmente, pode ser o homem que diz sim para a vida com todas as suas facetas. O que ele quer dizer com este sim? Antes de mais nada, trata-se de uma afirmação positiva diante do nihilismo.

Além disso, é uma afirmação em um sentido muito específico, pois, diferentemente do cristianismo, valorizam-se mais qualidade, diferença e força do que quantidade, igualdade e compaixão¹⁴⁶. Isso significa que, quando esta filosofia diz sim, ela pretende se afirmar como a única verdadeiramente capaz de uma transvaloração para “além do bem e do mal”. Neste caso, fica claro que devemos estabelecer uma Filosofia que abandone estas nocivas influências religiosas, já vislumbradas por ele antes mesmo do nascimento de Jesus (no platonismo) e, caso isso seja feito: “extirpamos de nós as categorias ‘fim’, ‘unidade’, ‘ser’, com as quais incutimos um valor no mundo – e então o mundo aparece como sem valor”¹⁴⁷. Nestes termos, fica claro que, ao criticar a influência do cristianismo na Filosofia, ele faz igualmente uma imensa crítica às categorias fundamentais da metafísica clássica (platônica).

É importante que entendamos que esta posição de Nietzsche não pretende ser apenas uma crítica, pois de fato, a constatação da “morte de Deus” seria parte de um processo já em andamento de profunda ressignificação para todos os valores tidos como supremos. Trata-se de algo com implicações sociais, logo, um evento bem mais amplo do que um problema na esfera filosófica conceitual. Ele fala de um momento de *décadence* humana e o nihilismo é entendido sumariamente como a lógica inevitável

146. Por exemplo, Nietzsche dirá que: “Chama-se cristianismo a religião da compaixão. – A compaixão está em oposição a todas as paixões tônicas que aumentam a intensidade do sentimento vital: tem ação depressora. O homem perde poder quando se compadece. Através da perda de força causada pela compaixão o sofrimento acaba por multiplicar-se. O sofrimento torna-se contagioso através da compaixão; sob certas circunstâncias pode levar a um total sacrifício da vida e da energia vital – uma perda totalmente desproporcional à magnitude da causa (– o caso da morte do Nazareno)”. (Nietzsche 1888, p.4).

147. Nos fragmentos póstumos, Nietzsche trabalha longamente a questão do niilismo, e sob diversas óticas: o psicológico, o prático, o teórico, o ativo, o passivo, o radical, o consumado, o incompleto. Como exemplo, tome-se a seguinte passagem: “O sentimento de desvalorização foi alcançado quando se compreendeu que o caráter total da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de ‘fim’ nem com o de ‘unidade’, nem com o de ‘verdade’. Com isso, não se chega a nada e não se obtém coisa alguma; falta a unidade que tudo abarca na multiplicidade do acontecer: o caráter da existência não é ‘verdadeiro’, é falso... não se tem, pura e simplesmente, nenhuma razão mais para iludir-se com um mundo verdadeiro... Em resumo: extirpamos de nós as categorias ‘fim’, ‘unidade’, ‘ser’, com as quais incutimos um valor no mundo – e então o mundo aparece como sem valor...”. NIETZSCHE. **Vontade de Potência**. §12. I. p. 32

dessa *décadence*¹⁴⁸. Na sua outra versão resumida, ele é *o fim dos valores supremos*, o mais terrível dos hóspedes. Jonas entenderá muitíssimo bem toda a amplitude da problemática conceitual relativa à constatação filosófica da “morte de Deus”.

De fato, ele indicará que a percepção de um universo sem Deus diluiu grande parte do apoio ontológico clássico ofertado aos nossos juízos de valor e isso é uma das provas que demonstram como ele compartilha com Nietzsche a ideia de que vivenciamos a ascensão daquilo que o filósofo do martelo denominou de *décadence* nihilista. No entanto, se para o pensador do século XIX tínhamos somente uma previsão, para Jonas tal previsão já havia se consumado.

Um universo sem uma hierarquia interna do ser, como é o universo copernicano, deixa sem apoio ontológico os valores (...) o sentido não é mais encontrado e sim “dado”; o valor não é mais percebido na contemplação do ser objetivo, mas colocado como um ato de valor atribuído (...) a temporalidade do ato expulsa a eternidade do “bem em si”. Esta é a fase nietzscheana da situação em que o nihilismo europeu vem à tona (...) (PV. p.237). No tocante à relação do ser humano com a realidade que o envolve, este Deus escondido é uma concepção nihilista: dele não parte nenhuma lei – nenhuma para a natureza, e com isto também nenhuma lei para o agir humano como parte da ordem da natureza (PV. p. 245).

Ao dialogar citando literalmente o pensador de Röcken, Jonas entendeu que ele predisse acertadamente várias e importantes implicações filosóficas desta grandiosa situação inédita. Afinal, com a constatação da “morte de Deus”, ficaram severamente abaladas as crenças teleológicas em um destino glorioso para a civilização e algumas noções clássicas de “bem em si”. De fato, em Jonas teremos (e examinaremos) todos os fatores cruciais que se relacionam com a constatação da “morte de Deus” e com o fim das teleologias clássicas e, veremos como esses fatores apontam para o problema do nihilismo.

148. Nash afirma que o autor da carta aos Hebreus que está na Bíblia é o primeiro filósofo cristão e que o autor provável seria Apolo. Nash argumenta que “(...) A evidência também sugere que era familiar com a síntese interessante de Platonismo e Estoicismo ensinada por pensadores alexandrinos como Filo; (5) Certamente não envolve nenhuma imaginação forçada chamar o autor de Hebreus de um filósofo, visto que ele claramente demonstra facilidade em lidar com as ideias dos pensadores alexandrinos. Visto que é razoável considerar o autor de Hebreus como um filósofo, o qualificamos como o primeiro filósofo cristão. NASH, Ronald H. **O Primeiro Filósofo Cristão**”. Artigo disponível em: http://www.monergismo.com/textos/filosofia/primeirofilosofo-cristao_nash.pdf. Acesso em: 27.04.2015.

Por exemplo, Jonas estabelece um liame entre o novo e singular monismo das ciências naturais modernas (Descartes, Newton e Darwin), a crise do idealismo (cujo ápice foi com Nietzsche) e o existencialismo (tentativa de resistência a essa crise) sendo que o problema do nihilismo permeia todos esses eventos. Além disso, a biologia filosófica pressupõe uma ética fundada em uma ontologia e tal ética possui implicações sociais práticas. Um entende que com o nihilismo chegou o momento dos espíritos livres voltarem a gozar de sua liberdade total e o outro encontrará, através deste mesmo nihilismo, as possibilidades de um imperativo ético. Apesar das notáveis diferenças neste caso, tanto a filosofia de Nietzsche como a de Jonas não se limitam a examinar como o fim dos valores supremos afeta somente as dimensões subjetivas do ser, antes se vê que o trabalho filosófico de ambos acarreta tomadas de posição concretas no mundo real. Veremos que Jonas não encontrará no trabalho de Heidegger estas mesmas perspectivas. Cabe indagar, então, se Jonas tinha razão em realizar todas essas conexões e assumir como corretas as predições de Nietzsche.

Taguieff faz um acurado resumo sobre os amplos efeitos do nihilismo no século XX, incluindo a constatação da “morte de Deus”:

Inicialmente, e formalmente, perdas e faltas, ausências relacionadas com o que se convencionou chamar de ‘razões de viver’. Em seguida a impossibilidade de responder as perguntas últimas fundamentais acerca das origens, dos fins últimos, da destinação do homem e ‘do porquê do que é, impossibilidade que destrói as bases de toda ciência, de toda a moral e de toda religião. A ponto de fazer surgir a evidência niilista por excelência: as questões consideradas fundamentais não têm em si mesmas nenhum sentido, são absurdos, que refletem o absurdo insuperável da existência¹⁴⁹.

Vê-se que o nihilismo é o “porquê”, é a chave para definirmos como, no século de Jonas, tivemos a defenestração das bases de toda a ciência, de toda a moral e de toda a religião. Logo, a visão de Taguieffe sobre o mundo atual não é nada diferente da visão de Jonas quando ele afirma que agora “trememos na nudez de um nihilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios” (PR. p. 65). A verdade é que cerca de apenas quarenta anos depois de sua morte, a falta de modéstia de Nietzsche já havia encontrado muitos ecos enormemente importante para a Filosofia. Heidegger, Foucault

149. TAGUIEFF, Pierre-Andre. **O paradigma tradicionalista**: horror da modernidade e antiliberalismo. p. 237.

e Habermas, para citar apenas três nomes de muito peso, afirmaram que Nietzsche é o filósofo que, efetivamente, melhor compreendeu todas as implicações filosóficas do deicídio e que foi o melhor que trabalhou com o nihilismo.

Sustentamos, então, que mesmo considerando que Jonas nascerá apenas três anos após a morte de Nietzsche (1903) – o que poderia ser pouco tempo – os problemas relacionados ao nihilismo já estarão totalmente postos. Nestes termos, devemos tratar o problema do nihilismo/“morte de Deus” como algo que igualmente se relaciona com todas as outras dimensões fundamentais das tarefas da biologia filosófica como, por exemplo, os cruciais problemas referentes ao dualismo, as ciências naturais modernas e ao darwinismo. Isso é muito importante, pois veremos nas próximas seções como Jonas define “o que é” e “quais são as tarefas” de sua biologia filosófica, através destes limites, sobretudo no que diz respeito às suas tarefas éticas. Podemos demonstrar isso examinando o ponto filosófico nevrálgico da morte de Deus.

O ceticismo em relação à moral constitui o elemento decisivo. O declínio da interpretação moral do mundo, que não encontra mais aprovação, depois que ela tentou se refugiar num para-além: acaba no niilismo do “Nada tem sentido” [o caráter inutilizável de Uma interpretação do mundo à qual se consagrou uma força enorme — desperta a suspeita de que todas as interpretações do mundo poderiam ser falsas —]. Traço budista, nostalgia do nada. (...) As tentativas filosóficas para superar o “Deus moral” [Hegel panteísta]. Superação dos ideais populares: o sábio. O santo. O poeta. Antagonismo de “verdadeiro” e de “belo” e “bom” — — —¹⁵⁰.

Novamente, temos que o século de Jonas absorve este ceticismo oriundo da morte do *ens realissimum* e debuta com a suspeita de que todas as interpretações de mundo poderiam ser falsas. Foi nesses termos que Nietzsche, examinando a “morte de Deus” através de um procedimento genealógico, afirmou que, além da metafísica tradicional, também os nossos juízos de valor cristãos cairão por terra, pois são apenas pobres ambiguidades oriundas das interpretações moralistas da existência ou mesmo da história. As consequências éticas são claras, pois em sua versão radical esse ceticismo gera teorias de conhecimento sempre historicamente situadas, sempre perspectivistas e incapazes de quaisquer pretensões de universalidade. Como na carta de Jacobi ou como

150. NIETZSCHE. Fragmentos póstumos. O Nihilismo Europeu. XIII 9[35]27-29 — [Niilismo Ativo e Niilismo Passivo] p. 19

no romance de Dostoiévski, a existência de Deus era um crucial fundamento não só para o debate ético, mas para a sua fundamentação ontológica. Podemos avançar um pouco mais e explicitar como este debate afetou Heidegger.

O filósofo da floresta negra, resumindo este debate, indica com clareza algumas conexões entre todos estes aspectos conceituais (Deus, valor do ente e nihilismo) e ainda elucida como a sombra de Deus poderá ainda permanecer por séculos.

Nilismo é aquele processo histórico por meio do qual o domínio do “suprassensível” se torna nulo e caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido. Nilismo é a história do próprio ente: uma história por meio da qual a morte do Deus cristão vem à tona de maneira lenta, mas irremediável. Pode ser que ainda se acredite nesse Deus e que ainda tomemos seu mundo por “real”, “eficaz” e “normativo”. Isso é similar àquele processo por meio do qual o brilho de uma estrela que se apagou há milênios continua reluzindo, mas permanece, contudo, uma mera “aparência” com essa refulgência. Com isso, o nilismo não é, para Nietzsche, de maneira alguma um ponto de vista “defendido” por uma pessoa qualquer, nem tampouco um “dado” histórico arbitrário (...) ¹⁵¹.

É claro que o fato de Heidegger ter sido um dos mais importantes mestres de Jonas também esclarece a relevância do problema do deicídio na obra do nosso filósofo. Entretanto, reafirmamos que, mesmo que o filósofo da floresta negra não tivesse sido um dos mestres mais importantes de Jonas, estas mesmas reflexões heideggerianas atestam ser indubitável que ele trabalha em um ambiente intelectual no qual os problemas conceituais em torno do deicídio já estavam solidamente postos. Neste caso, finalmente podemos examinar como Jonas relaciona o nihilismo com os dois filósofos que ele considera como os seus principais precursores:

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 supra-sensível em si. Deus é o nome para a esfera das idéias 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 supremos valores, mas também a perda da possibilidade de valores obrigatórios em si. Para citar mais uma vez a

151. HEIDEGGER, 2007, p. 23.

interpretação que Heidegger faz de Nietzsche: “A palavra ‘Deus está morto’ significa que o mundo supra-sensível não tem mais força operante”(PV. p. 244-245).

Jonas apenas confirma que, para Heidegger, com a constatação da morte de Deus, a humanidade vê que vários de seus grandes arrimos ontológicos ficaram ameaçados, dado que o mundo suprassensível já não tem força operante e a busca do conceito de bem em si, ficou gravemente abalada. Temos que Jonas cita Heidegger tomando-o como um pensador que aceitou as ideias de Nietzsche. Resta-nos ainda analisar outro aspecto da obra de Nietzsche que ajudará a entender as razões de Jonas o tê-lo privilegiado quando o tema é o nihilismo.

Falamos da aproximação de Nietzsche com o naturalismo de sua época, algo fundamental na medida em que Jonas justifica as tarefas de sua biologia filosóficas (como veremos neste capítulo), através de uma acurada crítica epistêmica localizada no meio de um debate entre os saberes materialistas modernos e o idealismo. O pensamento de Nietzsche também se encontra com as reflexões futuras do trabalho de Jonas quando percebemos como o filósofo do martelo igualmente lança mão das ciências naturais para realizar a sua desconstrução da metafísica. Como bem explicou Cabral:

A apropriação de Nietzsche das ciências naturais na segunda fase de seu pensamento tem uma função bem determinada, a saber, servir ao filosofar histórico, fornecendo elementos que contribuam para a desconstrução da interpretação metafísica do mundo”¹⁵².

Logo, se Nietzsche constata e trabalha filosoficamente com a morte de Deus para explicar e anunciar profeticamente o advento do nihilismo fica claro que suas relações com as ciências naturais igualmente o ajudaram nessa tarefa e ambas as perspectivas comporão fortemente a herança filosófica recebida por Jonas. O que ficará em jogo, então, é a ingrata herança materialista da modernidade recebida por Jonas: uma metafísica fortemente e duplamente ameaçada tanto pelas ciências naturais como pelas críticas originadas de dentro de suas próprias fronteiras paradigmáticas. E a biologia filosófica de Jonas trata tal herança como verdadeiros dogmas filosóficos.

152. CABRAL, Alexandre Marques. **Nihilismo e Hierofania**. 1 ed. Rio de Janeiro:, Faperj, 2014. p. 85.

Elucidaremos nas próximas seções como, para Jonas, o advento desse ambiente antimetafísico de sua época foi estabelecido através do sucesso das ciências naturais que serão visualizadas como um novo tipo de monismo suscitado, sobretudo por Descartes, Newton e Darwin. Especificamente, na seção que trataremos de Darwin, estabeleceremos como o advento do nihilismo pode ser percebido no fundo da crise de conhecimentos adstrita ao supracitado confronto entre essas ciências naturais e o idealismo. Logo, a resposta jonasiana à crise será também uma resposta ao nihilismo e, então, entendemos “como” e “o que” Jonas herda em sua época.

Novamente, estamos diante da constatação metafísica de que um mundo suprassensível não poderia mais ter nenhuma força operante seja ética ou metafísica. Devemos enfatizar que Jonas fala claramente a respeito da perda da possibilidade de valores obrigatórios, pois isso nos remete a duas especificidades da tese: a primeira é que este tipo de ceticismo filosófico em relação à moral é um dos elementos que apontam para a impossibilidade da existência dos imperativos categóricos universais; o segundo é que, efetivamente, a despeito disso, Jonas fabricou um imperativo ético universal. Portanto, as questões são: como isto é possível? Isto significa a superação do nihilismo por parte de Jonas? No momento, já devemos entender a razão de Jonas ter privilegiado o pensamento de Nietzsche quando tratou do deicídio e do nihilismo. Passaremos, agora, ao outro ponto: uma transformação do pensamento moderno ocorrida, sobretudo com Descartes, Newton e Darwin, que catalisou crucialmente o advento do nihilismo.

Parte 2. cap. 1. seção 1. O materialismo científico

Uma das dimensões fundamentais do programa filosófico jonasiano consiste num enfrentamento das heranças oriundas tanto de um singular tipo de materialismo inerente às novas ciências naturais da modernidade (Newton) como de uma situação de crise do idealismo alemão. Já vimos que este materialismo se conecta à constatação filosófica da “morte de Deus”, porém, tal ponto só é pode ser esclarecido quando se elucidada como este materialismo igualmente nasceu através de uma singular matematização dos conhecimentos que começou a acontecer no século XVII.

Dáí haverá mais elementos para demonstrarmos como o posicionamento filosófico de Jonas também é uma luta contra uma situação nihilista adstrita àquilo que ele atende como um novo monismo moderno das ciências naturais. No fim, a biologia filosófica reafirma a metafísica e cria um imperativo ético tanto em face de um universo dessacralizado como de um forte predomínio epistêmico das ciências naturais. Teremos, então, uma resposta ética e ontológica jonasiana para a “morte de Deus” e para a crise do idealismo alemão. Trata-se de uma grave “crise de racionalidade” que, por afetar não somente a Filosofia, mas todos os saberes – como vimos na primeira parte da tese – pode inclusive indicar uma passagem para uma era pós-moderna.

Alexander Pope, um dos maiores poetas britânicos do século XVIII, escreveu: “A natureza e as leis da natureza estavam imersas em trevas; Deus disse "Haja Newton" e tudo se iluminou”. O poeta não apenas teve sensibilidade estilística, mas como todo grande artista, conseguiu captar e imprimir em seu trabalho coisas significativas do *Zeitgeist* de sua época. De fato, Pope indicou uma tendência epistêmica de destranscendentalização do universo que Jonas irá entender como fundamental por fomentar a dessacralização do universo e uma forte e inédita perspectiva (o materialismo nas ciências naturais) que se mostrará, posteriormente como o modelo epistêmico dominante – um novo tipo de monismo para Jonas – e um desafio às metafísicas clássicas.

Começaremos expondo que Jonas entende que, em sua época, quando um cientista “indaga sobre Deus”, a questão não contém uma perspectiva transcendental ou divina, antes esconde uma noção de universo puramente materialista. Para o nosso filósofo, com o advento da física de Newton, exatamente da forma como Poetizou, temos uma mudança de paradigma no seio das ciências, talvez, sobretudo nas chamadas ciências naturais, que estabeleceu uma nova visão de homem, de natureza e de mundo esvaziada de quaisquer sentidos espirituais.

É claro que Jonas não afirma que o trabalho de Newton sozinho ocasionou tal mudança, mas por outro lado, não deixa de ser merecido que, Sir Isaac Newton – apesar de também ter sido uma alma religiosa e até mesmo um alquimista – seja apontado por muitos especialistas como sendo provavelmente o primeiro intelectual das ciências

duras a apresentar nas academias alguns trabalhos que possibilitariam um fundamental distanciamento de quaisquer perspectivas religiosas¹⁵³.

O fato é que, para o nosso filósofo, as nossas percepções teológicas e metafísicas clássicas foram modificadas e, através destas mudanças nos distanciamos da época grega clássica na qual o homem, a natureza e o universo eram examinados através das “grandezas intuitivas da especulação ontológica grega” (PV p. 90). Antes, tínhamos o Demiurgo de Platão e o mundo era percebido como um Deus visível, animado e racional através do qual, até mesmo a existência da alma seria necessária. Alma essa que possuía um duplo aspecto: como seria a causa do movimento e da ordem. Era a época do panteísmo clássico no qual tudo o que existe é permeado por uma força criadora (Deus) ou, em última instância, se identifica de algum modo com tal força. Essa força não é um ser absolutamente exterior e transcendente, mas imanente ao mundo e à natureza. Seria, p. ex., o caso dos estoicos os quais, genericamente, defendiam que as forças divinas se confundiam com a “alma do mundo”¹⁵⁴.

Jonas aponta que, portanto, em distinção do mundo atual, havia na antiguidade clássica uma matemática aplicada à natureza, bastante afinada com o espírito filosófico dos gregos. Alguns séculos depois dessa Grécia clássica, com o cristianismo medievo, o homem passou a ser visto como um ser especial da criação, o filho do altíssimo e, tanto para ele como para a natureza haveria um providencialismo estabelecendo uma ordem para o universo. O homem contava com Deus e os escolásticos encontravam na Bíblia alguns fundamentos para o desvelamento da natureza íntimas das coisas.

Tínhamos um modelo contemplativo baseado na diferença clássica entre episteme (ciência) e *techne* (técnica) no qual a episteme, distinta da *doxa*, correspondia ao que seria o melhor conhecimento tanto necessário como demonstrável. Por outro lado, a *techne* clássica correspondia ao conhecimento puramente prático, às técnicas em

153. Podemos observar a presença da ideia de Deus em Newton. p. ex., quando ele indica: “(...) para que os sistemas das estrelas fixas, por sua gravidade, não caíssem uns sobre os outros, ele [Deus] os situou a imensas distâncias uns dos outros. Esse ser [Deus] rege todas as coisas, não como a alma do Universo, mas como o senhor de todas as coisas” (NEWTON, 1999, p. 940). No entanto, Newton predominantemente pensava que a matemática, a geometria e tudo o que se pode saber sobre os corpos deveriam ser fundamentados na natureza observável e, sobretudo, através do *experimentum*. Temos, então, significativos distanciamentos dos modelos epistêmicos anteriores.

154. No entanto, devemos lembrar que o que chamamos panteísmo guarda peculiaridades inerentes ao uso de cada filósofo. Giordano Bruno, por exemplo – que influenciará Leibniz – defende uma espécie de panteísmo imanentista ao tentar conciliar a infinitude do universo com a perfeição de Deus. Neste caso, temos um Deus universal entendido como um tipo de força interior (operando na natureza) imanente ao mundo. Seria a *natura naturans*. Entretanto, segundo Jonas, todo este quadro intelectual já não é condizente com o nosso plano científico-filosófico contemporâneo marcado pelo fim do *deus sive natura*.

geral, e isso fazia com que o labor científico assumisse um caráter majoritariamente teórico, por vezes, contemplativo direcionando significativamente as suas atenções para controvérsias textuais, talvez, sobretudo as dos textos aristotélicos.

No entanto, Jonas indica que teremos graves metamorfoses epistemológicas e veremos que elas são determinantes para os futuros desafios programáticos de sua biologia filosófica. De fato, a partir do século XVI, a astronomia copernicana, adotando o heliocentrismo, remove a Terra do centro do mundo modificando as próprias bases da antiga ordem cósmica. Tal astronomia é parte de um amplo movimento que modifica a própria ideia clássica de ciência herdada de Aristóteles e que permaneceu durante a longa Idade Média. Afinal, com essa nova matematização nasce uma ciência singular que une teoria e experimentos práticos, ofertando uma visão mecanicista do universo ao mesmo tempo em que impõe fortemente a suficiência plena destes métodos. Temos que os cientistas modernos, de modo geral, começariam a ficar suficientemente satisfeitos com seus novos paradigmas.

A velocidade dessas mudanças, apontada por Jonas, pode ser estimada ao lembrarmos que Laplace, apenas cem anos após Newton (e tendo bebido em suas fontes), ao ser interrogado por Napoleão sobre o papel de “Deus” em seu *Sistema de Mundo* informa simplesmente à sua majestade que ele não precisou desta hipótese¹⁵⁵. Newton nasceu exatamente no ano em que Galileu morreu e o gênio italiano, por força de uma condenação da toda poderosa Igreja da época, havia passado seus últimos nove anos de vida preso em uma torre por ter apresentado uma astronomia distinta da visão bíblica inquestionável à época. Portanto, temos um espaço de tempo de apenas três gerações de cientistas. Configurou-se, então, um novo paradigma mecanicista fortemente destrascendentalizante.

Jonas, observando as implicações éticas e psicológicas dessas transformações, indica que o simples homem cotidiano se sentirá minúsculo e sozinho em face desse novo universo indiferente, silencioso e amoral¹⁵⁶. E mesmo que alguns comentadores

155. KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 37-38.

156. Acerca da relação entre essa nova visão de Copérnico e o nihilismo, podemos observar que “Finalmente, desatamos o fio que ligava a Terra ao Sol. Copérnico! O mundo moderno é inaugurado com a visão de que o Sol não gira em torno da Terra se adotamos um ponto de referência neutro, nem na Terra e nem no Sol, de modo a poder ver que a Terra se afasta do Sol ou vice versa. Uma órbita elíptica permite isso. O espaço se mostra aterrorizantemente infinito, colocando Pascal em vertigem. Pascal sentiu que “vagamos como que através de um nada infinito”. Ele tremeu ao sentir “na pele o sopro do vácuo”. O sol de Platão, o ponto do absoluto metafísico *par excellence*, representante do Bem no âmbito da alegoria do

entendam ser plausível que esses pensamentos modernos, *pelo menos a priori*, não tenham objetivado um enfrentamento proposital contra o cristianismo ocidental, eles indicam que o embate teria ocorrido em razão, sobretudo, de uma intransigente ausência de diálogo entre as instituições acadêmicas e religiosas. Em todo o caso, é ponto pacífico que ocorreu uma mudança de nossas percepções de mundo em decorrência do nascimento de uma racionalidade científico-técnica¹⁵⁷.

Não podemos olvidar que foi Newton que estabeleceu a advertência *hypotheses non fingo*, demarcando os limites epistêmicos das explicações que deveriam ser consideradas aceitáveis, logo, diluindo o domínio clássico das teorias metafísicas que não poderiam fundamentar-se empiricamente¹⁵⁸. Com o gênio da física inglês, teremos o predomínio dos conhecimentos que trabalham com os dados objetivos da natureza, exatamente os que podem ser controlados experimentalmente e, sem dúvidas, isso é um grave distanciamento da Filosofia natural aristotélica. Jonas está, então, certíssimo ao entender que as pesquisas de Newton estão entre os fatores mais importantes para uma ampla ressignificação paradigmática dos saberes contemporâneos.

Outra forma de se perceber a influência que o pensamento de Newton teve na Filosofia pode ser observada, por exemplo, em Hume, o qual indubitavelmente é uma das mais importantes influências para o ceticismo filosófico de todos os tempos. Para Kemp Smith, podemos localizar os indícios desta influência em diversos momentos do *Tratado*, mas talvez logo de início, o subtítulo da obra já indique a aliança entre “os métodos” de Hume com os do físico inglês. Kemp Smith questiona: afinal, o subtítulo

filósofo, se desgarra de nós. Tales, Aquino, Pascal e Platão ou, melhor, toda e qualquer filosofia metafísica está então desautorizada. Por isso, agora aparecem as estações e podemos sentir o frio. O frio vem porque não há mais sol e, então, não havendo mais o Bem, como dizer que algo é bom ou não? Desvalorização de todos os valores à medida que um calor máximo se afasta. Um mundo frio emerge”. GHIRALDELLI, Paulo. **O que é a morte de Deus e o niilismo**. Published on 24/01/2015. Disponível em: <http://ghiraldelli.pro.br/o-que-e-morte-de-deus-e-o-niilismo/> Acessado em: 10. 04. 2015.

157. Defende este ponto de vista Antoine Vergote. Cf. VERGOTE, A., **Modernidade e cristianismo**. Interrogações e críticas recíprocas. São Paulo: Loyola, 2002, p. 41-42.

158. Newton afirmará que: “(...) nós explicamos o fenômeno dos céus e do nosso mar através do poder da gravidade, mas não temos ainda a causa de seu poder apontada. É certo que a gravidade deve proceder de uma causa que penetra fundo no centro do Sol e dos planetas, sem sofrer um mínimo de diminuição dessa força (...). Eu não tenho condições de descobrir essas propriedades da gravidade como fenômeno e não invento hipóteses. Como tudo aquilo que não é dedutível de um fenômeno, isto é então chamado de hipótese; e hipóteses, se metafísicas ou físicas, se qualidades ocultas ou mecânicas, não têm lugar na Filosofia experimental”. NEWTON, Isaac, **The Principia—Mathematical Principles of Natural Philosophy**, A new translation by I. Bernard Cohen & Anne Whitman, preceded by a A Guide to Newton’s Principia by I. Bernard Cohen, University of California. Press, 1999. p. 943.

do *Tratado* não seria “uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”?¹⁵⁹

Hume, como observado no capítulo I, entende que os pensadores moralistas estabelecem sistemas deontológicos sem fornecer nenhuma justificativa lógica para tanto. No fundo deste debate está o problema da falácia naturalista que interdita as teorias que defendem uma origem natural para a ética. Logo, independentemente de aceitarmos ou não a tese de Hume, permanece a distinção metafísica cética entre ser e dever ser¹⁶⁰. Jonas, por sua vez dirá que, em sua época um dos dogmas existentes é exatamente o da impossibilidade do estabelecimento de uma “dever ser a partir de um ser”. Então, mesmo se fosse possível desconsiderar as relações entre Newton e Hume, o fato é que, como Jonas bem indicou, ocorreu que as bases fundacionais, tanto dos valores epistêmicos quanto dos valores morais, antes encontrados nas emanções de um Ser Superior (Deus/Demiurgo) ou em fatores suprassensíveis (mundo ideal) perderam a sua força quando as novas ciências materialistas da modernidade estabeleceram um universo no qual Deus não precisava operar.

Para Jonas, no mundo atual já não possuímos nenhuma: “vontade de harmonia de princípio motor (...) mas sim mera uniformidade ou constância dos fatores elementares envolvidos (...) no fundo é só isso que é real já que não desfruta nem epistemologicamente e nem ontologicamente de sua própria validade”. (PV. p. 91). O desenvolvimento do cosmos torna-se um simples desenrolar de processos causais cumulativos os quais deixam os valores humanos sem apoio ontológico. No fim, se ainda restar alguma divindade criadora, será uma força que não pode mais ser percebida na natureza ou confundida (imane) com a sua criação (natureza ou homem). Entender tudo isso é, como veremos, crucial para elucidarmos o que é a biologia filosófica de Jonas e quais são as suas tarefas.

159. KEMP SMITH, N. **The philosophy of David Hume**. Ed. Palgrave Macmillan, 2005, Nova York. p. 58.

160. Logo no começo do século XX, temos outro autor que fortalecerá a impossibilidade de costurar metafisicamente um “dever ser” em um “ser” e, conseqüentemente, fortalecer a falácia naturalista. Falamos de Moore ou melhor de George Edward “G. E.” Moore. Para ele, é equivocado definir o *bem* em termos de propriedades naturais, pois o bem não é uma propriedade natural, logo, devemos entender simplesmente que não podemos deduzir de sentenças descritivas nenhuma sentença prescritiva. O livro de Moore surgiu logo após a virada do século XX e, além do sucesso editorial, efetivamente influenciou o século de Jonas. Aqui, não há espaço para aferir até que ponto as próprias obras de Hume ou Moore indicam que suas suspeitas interditavam totalmente quaisquer sistemas deontológicos ou se eles apenas transformaram os níveis das condições conceituais desta possibilidade.

Para a nossa tese importa como o pensamento de Jonas conectará estes dois momentos: o advento do nascimento destas ciências naturais materialistas com a “morte de Deus”. Importa porque ambos os fatos levam a um progressivo esvaziamento das possibilidades de uma fundamentação ética ontológica. Entendemos, portanto, que suas conclusões sobre esse paradigma moderno das novas ciências materialistas se coadunam com suas investigações sobre os efeitos do nihilismo contemporâneo. Um dos momentos nos quais Jonas demonstra que o materialismo mecanicista inerente a estas novas ciências naturais relaciona-se duplamente tanto com o problema do nihilismo como com a questão do distanciamento de Deus, é quando ele considera a filosofia existencialista:

Esta desvalorização existencialista da natureza é manifestamente um reflexo do seu esvaziamento espiritual pela ciência natural moderna, e esta possui alguma coisa em comum com o desprezo gnóstico da natureza (PV p. 250).

Vê-se que a desvalorização existencialista da natureza é, para o nosso filósofo, um forte reflexo do seu esvaziamento espiritual que ocorreu, sobretudo, por causa do advento das ciências naturais da modernidade. E o esvaziamento das ciências naturais da modernidade, por sua vez, tem profunda relação com a sua matematização (Newton) e com o seu momento pós-dualista (Descartes) como demonstraremos nesta parte. Jonas dedica-se a trabalhar com vários sistemas de pensamento ao mesmo tempo – o paradigma materialista das ciências naturais e o existencialismo, p. ex., – objetivando mostrar a sua formação histórica, os seus limites e seus efeitos epistêmicos. Sobretudo, no que diz respeito às mudanças em nossas percepções de homem e natureza, pois essas transformações (o esvaziamento espiritual, p. ex.) se alinham diretamente com as tarefas da sua biologia filosófica.

No entanto, se Jonas foi capaz de enfrentar bem essas mudanças e restabelecer uma ontologia e uma ética para o homem, resta-nos saber como ele trabalhou com o nihilismo. Isso certamente ficará mais claro somente quando, nas próximas seções, examinarmos como este mesmo desprezo gnóstico da natureza se expressa, por sua vez, através de um “distanciamento de Deus”. Com efeito, Jonas dirá mesmo que o nihilismo adstrito ao advento das ciências modernas tem consequências mais devastadoras do que o nihilismo gnóstico cuja base era o “distanciamento de Deus”. Aqui, começamos a

entender que, para a filosofia jonasiana, o mundo no qual as ciências naturais materialistas desafiam as visões clássicas das metafísicas tradicionais é, exatamente, o mesmo mundo no qual temos uma visão pós-religiosa de homem, de natureza e de universo. Trata-se de um mundo nihilista no qual as visões de mundo metafísicas e a éticas já não mais as mesmas.

Podemos finalmente nos voltar a outro pensador crucial que, para Jonas, permeia o processo histórico do nascimento da ciência materialista examinado nesta seção. Trata-se de Descartes e uma parte importante dos comentadores que trabalham a questão do nihilismo em Jonas, consideram somente a visão jonasiana acerca do problema do dualismo.

Primeiramente, para Jonas, o pensamento cartesiano se aproximada do de Bacon na medida em que, a partir dele, abre-se para o conhecimento científico à questão do domínio da natureza. Descartes, na sexta parte do seu *Discurso do Método* indica a possibilidade dos homens aplicarem seus conhecimentos no controle das coisas para se tornarem “senhores e possuidores da natureza¹⁶¹”. Portanto, o mesmo filósofo que busca examinar racionalmente o universo (ao mesmo tempo em que tenta demonstrar a existência de Deus e da alma) apresenta-nos a crença de que o conhecimento técnico pode ser um benéfico agente transformador. Só examinaremos o problema do nihilismo relacionado à técnica depois, no momento, introduziremos uma das questões mais fundamentais para a filosofia de Jonas, o problema do dualismo cartesiano.

Para Jonas, Descartes faz parte de um momento de profundas mudanças, através das quais os modelos epistêmicos herdados de Platão e Aristóteles perderam a sua força. Destaca-se, sobretudo, a questão do dualismo entre a *res cogitans* (razão/mundo espiritual/pensamento) e a *res extensa* (mundo material/corpo). Jonas resume:

Na história da filosofia Descartes figura, sobretudo como o descobridor do *ego cogito*, isto é, como o fundador da filosofia da consciência, que veio a desembocar no idealismo. Mas quando levamos em conta a dedicação quase exclusiva da ciência da natureza à fundamentação metafísica e metodológica, podemos suspeitar que o isolamento da *res cogitans* foi empreendido mais em favor da *res extensa* do que por causa dela mesma (PR p. 65).

161. DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 69.

Esta separação dualista promoveu dois processos de investigação (com suas respectivas metafísicas) que demarcarão todos os problemas filosóficos ou científicos posteriores. Configura-se uma situação radical que não permite diálogo entre um idealismo que não investiga a *res extensa* e um materialismo que não examina a *res cogitans* e, para Jonas, “o isolamento do *cogito ergo sum* foi o modo mais efetivo de garantir a separação de um domínio no qual a ciência física poderia exercer seu método de investigação” (PV. p. 72). Teremos, então, dois reinos o “objetivo” e o “subjetivo” que não se tocam, sendo que o objetivo tornou-se fortemente dominante, de fato, surge um novo monismo. Essa visão materialista predominou em razão, entre outros fatores, em razão de suas reais conquistas, no entanto, este sucesso também teve um preço e isso deve ser examinado. De fato, Jonas constata que nenhum dos sistemas seguintes logrou sucesso na reconexão das partes, pois será exatamente esse o seu objetivo metafísico.

Para o nosso filósofo, o problema é que estes reinos se auto-excluem radicalmente e isso os torna incapazes de uma (re)visão integral do ser, ou seja, ficam impossibilitados de (re)observar a *res cogitans* e a *res extensa* ao mesmo tempo. Nestes termos, o programa da biologia filosófica jonasiana é um programa de enfrentamento das consequências deste dualismo, embora ele também incorpore posteriormente, sobretudo em sua empresa ética, as novas demandas de uma sociedade tecnológica. Entenderemos então que, para o nosso filósofo, através do dualismo teremos o debute de inéditas polaridades filosóficas, por isso vemos a:

divisão da realidade, feita por Descartes, em substância pensante e substância extensa” (...) e a polaridade clássica de forma e matéria, de alma ativa e corpo passivo, de inteligível e sensível (...) sendo substituída por (...) sujeito-objeto, espírito natureza, interioridade-mundo exterior onde sempre o segundo membro goza de uma realidade independente (PV. p. 95).

O pensamento cartesiano fomentou profundas mudanças não só no modo como investigamos os homem e a natureza, mas também a transformou a própria ideia de homem e de natureza. Nestes termos, a “alma” estaria identificada com uma interioridade, no entanto, não se trata mais de uma alma vinculada à perfeição ou à virtude como na versão clássica socrático-platônica. Quais as consequências dos pensamentos de Descartes e Newton?

Teremos implicações em simplesmente todas as áreas da investigação filosófica e essas são tão graves que as próprias pretensões da metafísica clássica ficarão em jogo, após o domínio do modelo epistêmico das ciências naturais. As nossas investigações de mundo passam a ser entendidas como sendo suficientemente bem descritas somente através das linguagens matemáticas, logo as ciências passaram a adotar como unicamente válidas as descrições dos valores quantitativos relacionados às posições e mudanças de posição na dimensão do extenso material. Em resumo, Jonas indica que “sob o título de *res extensa*, a realidade exterior foi totalmente desvinculada do mundo interior do pensamento, passando depois a constituir um campo autossuficiente para a aplicação universal da análise da matemática e da mecânica (PR p. 45)”.

No entanto, a autossuficiência predominante destas novas ciências modernas cria situações bastante problemáticas, pois os seres vivos apresentam-se de forma integral. Sobretudo, o próprio homem, como ser racional que também possui uma matéria bruta extensa, ganhará nestes termos ares de enigma. Aqui, os argumentos jonasianos já apontam como “o problema da vida, e com ele o problema do corpo, tem que ocupar o centro da ontologia (e em certa medida também da teoria do conhecimento) (PV. p. 34)”. O homem praticamente deixa de fazer parte da natureza ou do universo.

Como parte deste todo, como uma peça da natureza, o ser humano é apenas um caniço que a qualquer momento pode ser quebrado pelas forças do universo imenso, (...) Mas, como caniço *pensante*, ele não é exatamente uma parcela desta soma, não pertence a ela, mas é radicalmente diferente, incomensurável: pois o extenso não pensa, assim ensinou Descartes, e a natureza não é mais do que *res extensa*, isto é, corpo, matéria, dimensão exterior. (...) No mundo só ele pensa, não porque é parte do mundo, mas sim apesar de ser parte do mundo. (PR p. 235)

Difícil imaginar que aqui – dado que Jonas tinha uma grande erudição teológica – que ele não lance mão do termo “caniço” tendo como referência algumas das famosas passagens bíblicas nas quais o encontramos. Jesus, por exemplo, afirma que João Batista não era somente mais um caniço ao vento no deserto, uma vara de bambu vazia, antes Jesus afirmou que nenhum “nascido de mulher” seria maior do que João (Cf. Lucas 7. 24,28). Neste caso, se João batista não era somente mais um mero caniço por realizar um importante trabalho do criador do universo, para Jonas, o homem da

modernidade, observado através das lentes das novas ciências naturais, ganharia exatamente esta condição de simples caniço que poderia contingencialmente se quebrar. Temos aqui vislumbres do pessimismo jonasiano que será importante, por exemplo, para a sua *heurística do temor*.

Mesmo que Jonas não estivesse pensando em qualquer referência bíblica, o fato é que ele indica como o homem fica em uma situação estranha, mesmo paradoxal, por apresentar ambas as características, ou seja, tanto “ele pensa” como ele “é matéria” e, desta forma, termina por não se encaixar em nenhuma das duas posições dualistas as quais foram transformadas em reinos epistêmicos que não se tocam. Além de não pertencer a nenhum destes reinos, o homem já não é mais o ser especial do criador simplesmente porque o universo não precisa mais de um ser criador. Nas próximas seções, veremos como Jonas dirá que o nihilismo suscitado por estas ciências naturais (ou pelo tipo de conhecimento específico que as fundou) gera em sua época um nihilismo que ainda é mais abissal do que o seu primo da antiguidade gnóstica. No momento, atentemos para o fato de que, segundo Jonas, estas investigações modernas sobre o universo foram reduzidas a análises de expressões calculáveis e causalidades que não demandam nenhuma ontologia ou providência.

Fica cada vez mais claro como, para Jonas, todas essas mudanças, apesar de gerarem importantes conquistas, também criaram problemas metafísicos incontornáveis e cabendo notar que, para a biologia filosófica, o mais relevante será o problema dos seres vivos. Enfatizamos que isso não significa que as novas ciências da modernidade não sejam muito úteis, ao contrário, apenas devemos atentar bem para o fato de que, ao objetivar investigar o orgânico, elas se fecharão para qualquer “compreensão a não ser de acordo com os conceitos do não-espírito e do não-vida” (PV. p. 97). Já podemos avançar e aprofundar nas implicações, sobretudo, as ontológicas e éticas.

Com efeito, Jonas entende que a única alternativa que restou às ciências da modernidade foi o isolamento da *res cogitans*, passando a examinar somente o que pode ser matematicamente medido e tem extensão. Isto é importante porque temos um estabelecimento moderno e duplamente desafiador (e inadequado) de duas novas possibilidades de monismo os quais são representados pelas investigações materialistas (puro *res extensa*) e pelas investigações idealistas (puro *res cogitans*). Dissemos duplamente desafiador, porque esse novo tipo de monismo materialista, inerente às ciências naturais, apresenta-se (orgulhosamente munido de seus resultados empíricos)

como sendo o único viés metodologicamente correto de desvelamento do universo, do homem e da natureza. Igualmente desafiador, em razão deste materialismo pós-dualista suscitar um vácuo ético que não se permite ser ontologicamente preenchido por nenhum imperativo moral. Neste caso, se a “morte de Deus” destruiu um importante fundamento ético, teremos uma situação parecida com o predomínio das ciências naturais da modernidade. Para Jonas:

Exatamente o mesmo movimento que nos pôs de posse daquelas forças cujo uso deve ser agora regulamentado por normas – movimento do saber moderno na forma das ciências naturais –, em virtude de uma complementaridade forçosa, erodiu os fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas e destruiu a própria idéia de norma como tal (PR p. 65)”.

Jonas afirma que o movimento que estabeleceu estes saberes da modernidade é o mesmo que erodiu os fundamentos da própria ideia de norma. Isso ocorreu exatamente porque esse saber neutralizou a natureza e o homem e, quando usamos o termo jonasiano “neutralizou”, queremos dizer que, para ele, já não poderemos nos apoiar sobre uma base constituída no sagrado (deicídio), assim como não haverá qualquer base ontológica permeando estes novos paradigmas adstritos às ciências naturais. Seja através da morte de Deus ou da ascensão das ciências naturais da modernidade, temos graves ressignificações metafísicas, epistêmicas e éticas em nossos conceitos de natureza, universo e homem.

Veremos, durante a tese, que a solução de Jonas para estes desafios começa por denunciar as pretensões metafísicas ocultas das ciências naturais. Além disso, ao mesmo tempo em que expõe estes limites assume, mesmo correndo o risco de ser *démodé*, uma metafísica e uma ética capazes de refazer o caminho ontológico que extrai um “dever ser” do “ser”. Para Jonas existe, mesmo que veladamente, um posicionamento metafísico inerente às ciências modernas e se nos é possível observa-lo, podemos também indicar os seus limites. Aqui a razão de uma das grandes advertências de Jonas, a de que os físicos devam se guardar de tentar transformar a sua ciência em uma metafísica. Em linguagem filosófica, se os físicos estudam somente a *res extensa*, eles devem deixar de pensar que são capazes de conhecer a essência ontológica do ser. (Cf. MEC. P. 92, 95 e passim). No caso das investigações éticas, o nosso filósofo também informará as condições:

A metafísica (...) desde sempre foi uma questão da razão, e esta pode ser acionada sob a instigação do desafio (...) e o filósofo secular, que se esforça por estabelecer uma ética, deve antes de tudo admitir a possibilidade de uma metafísica racional, apesar de Kant, desde que o elemento racional não seja determinado exclusivamente segundo os critérios da ciência positiva (PR p. 97).

Para o nosso filósofo, não serão as ciências positivas filhas de Descartes e Newton que, se dedicando simplesmente à *res extensa*, terão autoridade para problematizar ou estabelecer um imperativo ético e muito menos para, partindo de seus assumidos e orgulhosos limites epistêmicos, oferecer uma (re)visão integral do homem que foi clivado pelo cartesianismo. Afinal, elas mesmas trabalham necessariamente com os frutos dessa separação cartesiana. A biologia filosófica jonasiana parte do pressuposto de que a situação pós-dualista das ciências naturais mostrou-se incapaz de reunir a *res cogitans* (ser pensante) com o extenso (matéria), pois de fato, nem chega, por vezes a objetivar este caminho. Com efeito, a ênfase jonasiana recai exatamente nesta radicalização das posições:

nenhum denominador comum permite unir “extensão” e “consciência” em uma teoria de campo homogênea, apesar de sua relação demonstrável. E, não obstante, elas existem juntas, não apenas uma ao lado da outra, mas de forma interdependente, uma interagindo com a outra e, mais absolutamente, na “matéria” e (...) de forma inseparável (pois não temos qualquer experiência de um espírito sem corpo). (MEC p. 20)

Daí a missão ontológica da biologia filosófica: repensar de forma integral os seres vivos. Com as ciências naturais cartesianas e newtonianas, temos a natureza, o homem e um universo observados através de lentes puramente materialistas e mecanicistas. Enfatizamos que, para uma tese que se propõe a examinar o problema do nihilismo em Jonas de forma mais ampla, não devemos perder de vista as consequências éticas relacionadas a esses problemas. Afinal, essa visão de homem e de natureza na qual o homem é apenas um caniço pensante também indica um universo sem Deus, puramente governado por forças causais cegas e conseqüentemente amorais.

De fato, esse universo mecânico, para Jonas, não é nem mesmo o mundo de Pascal, pois (...) o universo de Pascal era ainda um universo criado por Deus, e o ser humano solitário, privado de todos os apoios mundanos, podia ainda estender seu coração para o Deus do além. Mas, esse Deus é essencialmente um Deus escondido, um *agnostos theos*, e não pode ser reconhecido na estrutura da criação” (PV p. 235). Em suma, o homem perde qualquer relação com Deus ou com a natureza, pois ele se torna “como caniço *pensante*, [pois] assim ensinou Descartes, e a natureza não é mais do que *res extensa*, isto é, corpo, matéria, dimensão exterior. (...) No mundo só ele pensa, não porque é parte do mundo, mas sim apesar de ser parte do mundo. (PR p. 235).

O predomínio das ciências mecanicistas transforma as nossas percepções sobre Deus, sobre o homem e a natureza. O homem, antes um ser distinto e especial, acaba por ser percebido como pura matéria, somente como *res extensa*. Temos então o que Jonas chama de predomínio ontológico da morte, pois essas ciências reduzem o homem, enquanto ser vivo e pensante, a uma estranha condição de pura matéria. Logo, quando estamos diante da morte, cessam as contradições, pois não precisamos explicar a matéria extensa bruta, não viva que, portanto, já não cogita. Nesses termos é que, para Jonas, a vida torna-se o mistério e dela o filósofo precisa se ocupar, pois nela temos um ser pensante observável que se recusa a ser reduzido à pura condição de matéria sem espírito. Nesse ponto, podemos entender “o que é” e “quais são” as tarefas de uma biologia filosófica.

Parte 2. cap. 1. Seção 2. As tarefas da biologia filosófica

Nesta seção, elucidaremos como as críticas jonasianas direcionadas tanto ao idealismo alemão como ao novo materialismo monista das ciências naturais da modernidade iluminam as tarefas da biologia filosófica. Com isso veremos que, implicitamente, Jonas indica a existência de um nihilismo metodológico que se manifesta contra as tarefas clássicas da metafísica.

Começaremos a elucidar tais problemas realizando algumas observações gerais sobre a relação de Jonas com as atuais pretensões dos saberes modernos, rebentos de Descartes, Newton e Darwin. No final, duas especificidades também estarão

esclarecidas: a via filosófico-crítica que o levou a enfatizar a existência dos dois dogmas filosóficos, assim como já sabemos que a sua abordagem consiste em reconstruir uma ontologia centrada na dimensão vital dos seres vivos. No entanto, é um tipo especial de metafísica que claramente não poderia se adequar ao idealismo alemão, afinal, para Jonas, como vimos, o idealismo alemão pecou gravemente por se retrair epistemicamente em face das ciências naturais e por não dialogar com essas mesmas ciências naturais. O resultado é que os filósofos, desde que majoritariamente investigarem o mundo partindo “do ponto de vista” da subjetividade, acabaram tendo dificuldades com a própria dimensão exterior, ou seja, com o mundo da concretude da existência. Por isso, como vimos, as nada pequenas pretensões de Jonas são que a sua biologia filosófica seja mais do que uma filosofia da biologia e que não seja uma filosofia idealista. Jonas fala, então, de uma interpretação ontológica dos fenômenos biológicos. Tendo isso em mente, observamos que as críticas de Jonas ao Darwinismo ajudam a esclarecer as suas tarefas.

Devemos enfatizar que, para Jonas, o materialismo das ciências naturais atingiu o seu ponto mais elevado com Darwin e sabemos que tal predomínio levou às ciências contemporâneas a afirmarem que podem até mesmo desvendar a própria “partícula de Deus”. No entanto, para Jonas, estes saberes newtonianos e darwinianos por exaltarem a “certeza”, expurgaram os “objetos” que não podem ser mecanicamente mensurados como, por exemplo, o “Eu-fundamento da consciência pura” ou “o fundamento primordial” isto é, “Deus”.

Não se trata de um desprezo de Jonas em relação às explicações dos conhecimentos biológicos, químicos ou físicos, antes, ele simplesmente aponta os limites desses conhecimentos e reassume a necessidade da *philosophia perenes*, pois, para Jonas, as ciências naturais ainda não provaram que esgotaram as possibilidades da especulação filosófica (cf. MEC. p. 69 ou PR. p. 96-97).

Entretanto, o problema do nihilismo emerge quando entendemos que não se trata tão pouco de empreender uma abordagem filosófica qualquer, pois algumas vezes, em momentos cruciais, Jonas informa-nos que existem dois dogmas filosóficos que interditam a clássica empresa ontológico-ética de qualquer filósofo (incluindo a dele). Igualmente, outras vezes, ele descreve com mais fôlego quais os efeitos negativos destes dois dogmas. Em todos os casos, ele nos adverte ou nos apresenta o plano de imanência

alternativo (“um novo” tipo de metafísica) relativo à suas decisões conceituais em face do ambiente nihilista do século XX.

Isso pode passar despercebido porque, quantitativamente falando, a maior parte do seu trabalho foi naturalmente fabricar os seus conceitos e não apresentar as interdições conceituais desse labor. Em outras palavras, não lhe era necessário gastar tantas páginas (argumentos) nos explicando que:

A ontologia já não é a mesma. Nossa ontologia não é a da eternidade, mas a do tempo. (...) Abandonados ao “devir soberano” (Nietzsche) e a eles condenados [condemned], após havermos “abolido” o ser a transcendente, somos obrigados a procurar [must seek] o essencial naquilo que é transitório. (...) 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. (...) Se só nos resta apenas aquilo que é mutável (PR. p. 212).

No entanto, foi-lhe necessária toda uma longa vida e muitos artigos para fabricar a sua visão cosmogônica, a sua ontologia e a sua ética. Entretanto, se estamos irrevogavelmente condenados a um ambiente antimetafísico (como ele mesmo falou), tal sentença deve ter afetado de algum modo o seu trabalho. Isso que dizer que algo da condenação pode ser observado nos conceitos jonasianos. Podemos questionar se um filósofo otimista teria criado a heurística do temor. Ou se um cético empedernido fabricaria uma nova metafísica do substrato do mundo? Ou ainda se um relativista cultural teria estabelecido um novo imperativo categórico? Vimos, no primeiro capítulo, a dimensão do problema do nihilismo e como ele pode até mesmo significar a passagem para uma era pós-moderna ou pós-metafísica.

Podemos demonstrar isso indicando que Jonas, ao escrever a sua pequena e magnífica obra *Matéria, Espírito e Criação*, teve a necessidade de dedicar todo um capítulo à reflexão acerca das possibilidades de se conhecer especulativamente (ontologia) os mistérios da vida e do universo, já que estamos em um mundo no qual há “a proibição da metafísica e o dogma da total subjetividade de valores (MEC. p. 69)”. Igualmente, no comecinho desta mesma obra, ele pede perdão aos seus colegas analíticos, pois começará uma “extravagância metafísica (MEC. p. 44)”. Lembremos, aqui, que ele se declarou insatisfeito com os rumos do Idealismo e isso, apesar de ter

sido aluno e conhecendo muitíssimo bem o trabalho de dois dos maiores expoentes de toda a história da Filosofia, Husserl e Heidegger.

Em outros termos, os ganhos de conhecimento de toda a história da Filosofia sinalizavam que Jonas estava levando a cabo uma tarefa inatural e proibida e, apesar disso, o trabalho foi feito. Não se trata, portanto, apenas de investigar se Jonas foi um filho do seu tempo ou de investigar o que ele pensava sobre o nihilismo, mesmo porque, isso seria subestimar a própria dimensão do problema do nihilismo atual e, definitivamente, não foi isso que o nosso filósofo fez. Além disso, existe uma grande razão, que o próprio Jonas nos oferece como justificativa para o seu trabalho ontológico-ético e, tal motivo para esta tese é o mais relevante. A filosofia de Jonas nos abre caminhos racionais para “assumir a responsabilidade pelo futuro do homem (PR. p. 353)” e, num mundo nihilista, no qual a humanidade é violenta e extingue muitas espécies de animais, isso não é pouca coisa. Feitas tais observações, podemos então questionar: o que é uma biologia filosófica e quais são as suas tarefas?

No primeiro capítulo, já introduzimos os horizontes mais gerais da problemática jonasiana no que diz respeito à ética e à metafísica. Neste momento, avançaremos mais uns passos e examinaremos “o que é” e “quais são” as missões de uma biologia filosófica.

De fato, a biologia filosófica começa quando terminam as possibilidades do idealismo e das ciências naturais. Para Jonas, as ciências modernas acabam por dedicar-se somente à dimensão exterior e criam um novo tipo de monismo, posto que seus métodos e resultados – que tratam somente do que é “exato” – passam a ser considerados os únicos aceitáveis, fato por ele denominado de “neutralização” própria dos labores científicos atuais.

Houve, então, o “isolamento da *res cogitans* [e isso] constituiu o método mais eficaz para assegurar a completa separação ontológica entre a realidade exterior e tudo quanto não possuía extensão nem podia ser medido” (PV p. 65). Consequentemente, a filosofia, com a sua bimilenar especulação conceitual expurgou de si igualmente a *res extensa* e, passou a ocupar-se somente com a dimensão subjetiva (interioridade). Na verdade, essa situação indicada por Jonas não afetou somente a Filosofia, basta-nos observar as toneladas de papéis gastas em sensacionais disputas epistêmicas que ocorreram (e ainda ocorrem) no século XX, acerca da cientificidade de conhecimentos

como, por exemplo, a História e a Psicologia e comprovaremos isso. Na verdade, tal reducionismo epistêmico é próprio às ciências modernas:

A ciência natural materialista deve seu sucesso, na verdade, ao fato de que ela quer ser precisamente isto [materialista] e nada mais, ou seja, à definição de seu objeto, que representa uma edição expurgada dos dados do ser *ad usum Delphini*, para o uso do cientista natural: a eliminação dos fins, das qualidades sensíveis, e da subjetividade (MEC p. 70).

Para esse tipo de pensamento, “a verdade científica não é alcançada através de objetos metafísicos” (PR p.96). No entanto, como já observado, Jonas indica que estas ciências “exatas”, apesar de sua imensa capacidade de predição e de resolução de problemas práticos, jamais deram conta das qualidades sensíveis da consciência subjetiva ou mesmo as suas buscas por causalidades puramente mecânicas não conseguiram substituir com sucesso as investigações teleológicas clássicas. Imediatamente entendemos que uma biologia filosófica é muito distinta de uma simples biologia mecanicista, afinal todos esses saberes são conhecimentos que se ocupam apenas com a parte material e não com o todo “interior e exterior do ser”. (cf. PV 92) No entanto, não se trata, para Jonas, de minimizar os resultados e os conhecimentos demonstrados por essas novas ciências da modernidade. Os resultados oriundos das ciências naturais modernas devem ser efetivamente considerados e, ele mesmo, durante vários momentos de sua carreira, afirmou que teve a oportunidade de aprender mais com colegas cientistas de diversas áreas do que com filósofos. Jonas chega a apontar que alguns cientistas conseguem pensar para além desta autolimitação epistêmica.

Estes intelectuais conseguem dar alguns passos e atravessar a ponte destruída entre a visão puramente mecanicista e as possibilidades metodológicas da Filosofia. De fato, podemos observar o quanto, para o nosso filósofo, essas tentativas são valiosas. Goldstein é um exemplo:

Kurt Goldstein é extremamente modesto quando define o aspecto filosófico de sua obra principalmente, como ele faz aqui, em termos de metodologia. [...] Posso assegurar ao Dr. Goldstein [...] que não só como ele investiga, mas o que ele encontrou em sua investigação, a própria substância de seus ensinamentos, pertence à comunidade da filosofia pelo direito natural à dupla cidadania. Falando por mim, tem sido minha boa fortuna de forma sempre renovada, quando me

aventuro em uma interpretação de alguns fenômenos da vida ou do espírito [*mind*] em meu contexto filosófico, que o Dr. Goldstein – sempre prontamente com atenção e conselhos – pôde indicar algumas passagens em sua obra publicada onde eu encontraria a evidência empírica que esperançosamente assumia. Aí, depois de perigosos vôos de especulação, eu sentia de repente o solo bem-vindo do fato sólido sob os meus pés; mas mais frequentemente do que não, eu também encontraria aí ‘minha’ própria interpretação completamente pronta e esperando por mim – uma experiência ao mesmo tempo tranqüilizadora e desconcertante (JONAS, 1958, p. 162, *sic*).

Vislumbramos, aqui, aspectos mais importantes de como Jonas pensa as próprias tarefas de sua biologia filosófica, diante das ciências naturais. Trata-se de um empreendimento que, embora enredado na metafísica – com os seus perigosos voos especulativos –, se permite dialogar com os resultados de outras pesquisas empíricas as quais, acabam por fornecer importantes evidências. Neste caso, o trabalho filosófico jonasiano, antes de se retrair ou de se sentir intimidado pelas conquistas científicas de sua época trilha o caminho leve, maduro e imensamente mais produtivo da interlocução mutuamente benéfica. Mas, afinal, qual seria a perspectiva ontológica de um empreendimento filosófico com tal ambição?

Para Jonas, a via através da qual solucionaremos estes problemas seria um “revisão ontológica, uma renovação do conceito de ‘matéria’ para além da mensurabilidade exterior da física e que introduza novamente aqueles conteúdos que foram extraídos dela – portanto, uma meta-física do substrato material do mundo” (MEC. p. 21-22). Na execução dessas tarefas, não devemos perder de vista como a temática da vida vai ganhando mais e mais centralidade. Mas, agora que sabemos de modo geral as suas perspectivas ontológicas, já podemos elucidar melhor como ocorre esta tarefa, que deve ir além (meta) da física. Em uma de suas entrevistas, a questão fica muito esclarecida:

Uma biologia não-filosófica é uma pura biologia física. Esta, em função de sua própria empreitada e de sua própria pureza metodológica, precisa ignorar que este constructo com o qual ela se ocupa tem sentimento, sente, espera, teme ou tem também angústia, sente cobiça, fome e sede, é curioso e assim por diante. Isto precisa ser ignorado, pois naturalmente nenhuma química celular biológica pode ser acionada quando no meio do caminho aparece uma constante pergunta: o que isto significa eventualmente para a condição interior do ser vivo a que esta célula pertence? Uma biologia filosófica é aquela que faz esta divisão artificial da esfera repetidamente e no

tratamento do organismo nunca perde de vista que este não é apenas um todo no sentido funcional, mas também é um todo no sentido físico-*psíquico*. Quer isto dizer, o aspecto interior ou a subjetividade do organismo é tão inalienável para uma compreensão biológica como a objetividade do organismo (...) a biologia filosófica é aquela que tem consciência disso e conseqüentemente em sua interpretação do ser orgânico ao aspecto físico sempre combina também o aspecto psíquico. Um organismo tem também uma existência subjetiva (Jonas/Entrevista – p.105 -106).

Essa explicação jonasiana acaba por ser uma dupla crítica, já que, além de dimensionar os limites das ciências naturais, igualmente aponta que o seu trabalho não se encaixa, de nenhum modo, no paradigma idealista. De fato, o idealismo não pode afirmar que paradigmaticamente contém a biologia filosófica, desde que se dedicou somente à subjetividade (consciência), mesmo apesar das louváveis tentativas de um Leibniz ou de um Espinoza.

E o próprio idealismo alemão, com as suas críticas intraparadigmáticas catalisou o ambiente antimetafísico nihilista denunciado por Jonas. Tudo isso ainda explica a ruptura jonasiana com os seus mestres Heidegger e Husserl, afinal, simplesmente, os trabalhos desses pensadores reconhecidos merecidamente como dois dos maiores filósofos do século XX, sofrem para Jonas, da mesmíssima deficiência epistêmica, a saber, da incapacidade de bem atentar para um ser que se mostra simultaneamente como pensante e material, logo, possuidor de características corpóreas objetivas interiores e exteriores, as quais podem e devem ser investigadas desta forma. Temos, então, que nem o idealismo e nem as ciências dariam conta das tarefas avistadas por Jonas. Além disso, na verdade, tais tarefas são prementes e cruciais porque existem, de fato, até mesmo interdições epistêmicas *ad hoc* para que elas se realizem. O que são essas interdições?

Em nossa contemporaneidade, o problema não é responder a pergunta metafísica clássica pelo ser, sobretudo, porque essa pergunta fica previamente desautorizada por concepções epistêmicas, ou seja, ela não se encaixa nas regras modernas (Newton) de legitimidade, inteligibilidade e verificabilidade do conhecimento. Todas essas considerações indicam que de modo nenhum a biologia filosófica pode ser vista como um novo idealismo sem que esse (o idealismo) se transforme num verdadeiro *leito de*

*Procasto*¹⁶². Jonas, de fato, argumenta contra o atual conceito de ser, pois ele é pré-concebido a partir de determinadas condições epistêmicas. Ou seja, para o nosso filósofo, quem desejar brincar do jogo da metafísica na era pós-platônica recebe um manual de instruções, no qual se lê que o conceito de ser já foi antecipadamente neutralizado.

Assim como o dogma do “Ser e dever” pressupõe um determinado conceito de Ser, a negação da verdade metafísica igualmente pressupõe um determinado conceito de saber para o qual ele também se aplica: a verdade “científica” não é alcançável por meio de objetos metafísicos – novamente uma conclusão tautológica, já que a ciência tem a ver justamente com objetos físicos. 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 (PR. p. 96).

Jonas reconhece as razões históricas que levaram à neutralização do ser e, de fato, dedica muito do seu trabalho esclarecendo tais razões e a conclusão é que se o idealismo não investiga adequadamente o ser, tão pouco as ciências modernas já disseram a última palavra sobre as possibilidades clássicas da metafísica. Veremos, na parte dois da tese, que ele ainda situa outro ponto quando justifica a relevância da metafísica: ele fala da necessidade de se substituir a fé religiosa por uma ética ontologicamente fundada.

Nosso filósofo indica que o exame empírico da corporeidade ou da materialidade atingem somente àquilo (objetos) que pode ser quantificável, mensurável e manipulável, deixando de lado, conseqüentemente, fenômenos que escapam à quantificação como o apetite, o instinto de preservação, o medo da morte, enfim, atributos que Jonas entende pertencerem ao espírito que se mostra irredutivelmente capaz de “sentir, sofrer, gozar (PV. p. 68)”. Em termos simples, os fenômenos ontológicos escapam à quantificação bruta das ciências mecanicistas. Para esta tese, é relevante que sejam estes mesmos conhecimentos que estabeleceram os dois dogmas contemporâneos: “nenhuma verdade metafísica e não há caminho do ser para o deve ser” (PR p. 95), pois, isto indica como Jonas diante desses dogmas expõe, elucida,

162. Por isso, discordamos de Frogneux quando ela entende que o pensamento do último Jonas tendeu para um tipo de metafísica semelhante a um idealismo.

crítica e, por fim, indica as suas próprias tarefas éticas, epistêmicas e metafísicas. Mas como fica, para ele, a questão de Deus diante das ciências naturais?

Hoje, os cientistas afirmam candidamente que procuram a partícula de Deus e, de posse dos seus grandiosos aceleradores de hádrons divulgam que estão próximo de conhecer e explicar a origem primeira da massa das partículas elementares. Eles indicam que vão elucidar o momento no qual o criador efetivou o seu *fiat lux* e fez surgir o *Bóson de Higgs*, mais conhecido como “a partícula de Deus” exatamente por permitir que as demais partículas possam se configurar tendo diferentes massas.

Para Jonas, isso efetivamente demonstra um enfrentamento entre a Filosofia e as ciências naturais, através do qual ele entende que, na ótica de muitos pensadores, tivemos o “sucumbir da filosofia ante o sucesso da ciência natural a qual ela [a Filosofia] gostaria de imitar” (MEC p. 69). Jonas indica que o conhecimento, fruto destas ciências, poderia afirmar em certa medida que teria “a vantagem crítica (occamista) de que ela faz a suposição mais econômica sobre o ser” (PR p. 95). Devemos lembrar ainda que a situação precária da metafísica Ocidental, tida como filha majoritária de Sócrates e Platão, também se deve a severos ataques de dentro de suas próprias fronteiras, ataques cujo ponto culminante foi, como vimos, o trabalho de Nietzsche. E isso acabou por anunciar o futuro estabelecimento do “fim dos valores supremos”, posto que nem a filosofia e nem as ciências teriam o direito de operar com os mesmo valores clássicos.

No final da tese, veremos se a biologia filosófica foi capaz de ultrapassar os limites epistêmicos desse um ambiente filosófico nihilista no qual “o maior dos poderes se une ao maior dos vazios (PR p. 65)”. Fica claro que Jonas, muito provavelmente, diria que o apelido “partícula de Deus” deve ser entendido sob a perspectiva de uma metafísica (mesmo oculta) materialista que lhe é intrínseca. Esta peculiar metafísica elevou ao status de “verdades exatas” diversas investigações que o nosso filósofo considera como pesquisas destinadas somente às “constantes quantitativas no comportamento da matéria” (PV p. 95). E ele não somente aponta que existe, mas discorda de uma ideia metafísica oculta ou ignorada que permeia estes movimentos do saber moderno, ou seja, que está no fundo destas ciências naturais da modernidade. Nesse caso, os cientistas devem se abster de tentar transformar as suas ciências naturais em metafísicas:

Os próprios físicos que conheci me pareceram notadamente livres desta tentação, mas entre seus admiradores, tanto ingênuos como os filosoficamente instruídos, ela se difunde amplamente. De qualquer forma, refletir sobre o todo é tarefa da filosofia, mas, intimidada pelas ciências exatas e (com Descartes) exaltando a “certeza” como principal característica do saber, ela renunciou a esse ofício nobre, ainda que inexato, entrincheirando-se em sua própria parte do todo como uma ciência especial (MEC. p. 71).

Jonas reconhece, sem problemas, a força metodológica e os grandes resultados práticos obtidos por essas novas ciências, no entanto, ele também indica as suas fraquezas. Logo, se estas ciências modernas tornaram-se uma ameaça real aos projetos da metafísica clássica, isso não significa que elas tenham conseguido materializar essa ameaça em um sepultamento desta metafísica. Para Jonas, as ciências naturais modernas trabalham apenas dentro de determinados limites epistêmicos, logo, não teriam o direito de falar que são capazes de descortinar ontologicamente toda a criação ou muito menos o criador.

Temos aqui ficam claras, duas coisas: o percurso filosófico-crítico que o levou a enfatizar a existência dos dogmas, e que a sua abordagem consiste em construir uma ontologia. Também sabemos que essa será uma metafísica de novo tipo que propõe uma revisão ontológica ou mesmo, mais ousadamente, uma renovação do conceito de matéria. Algo que reintroduza os conteúdos que lhe foram anteriormente extraídos. Para Jonas, trata-se de “uma meta-física do substrato material do mundo” (MEC. p. 21-22). Veremos que, talvez, não se trate de um novo monismo (ser integral), pelo menos não nos termos idealistas pós-cartesianos que ele criticou ou tampouco de um tipo materialista. Igualmente, veremos na próxima seção que, quando o materialismo atinge o seu ápice, com Darwin, também teremos a oportunidade de uma restituição das tarefas ontológicas do homem. O que isso significa? No limite, ao mesmo tempo em que Jonas demonstra que não devemos subestimar as várias tendências antimetafísicas, as quais deixaram a nossa modernidade em sua atual condição nihilista, é notório que ele estabelece um retorno à metafísica. Assim sendo, a questão que se impõe é o que ele aceita ou não da dupla dogmática contemporânea, por ele mesmo indicada. Indagação esta que só teremos condições de responder no fim da tese, quando tivermos elucidado tanto a sua ética como a sua ontologia.

Desse modo, no artigo *Deus é um matemático?*, o texto só poderia ser finalizado respondendo negativamente a questão título, pois se um cientista contemporâneo

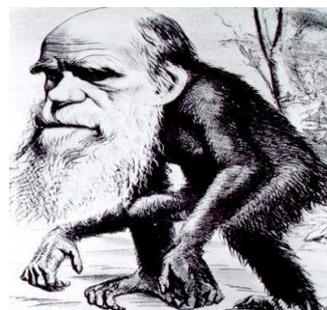
declarar que “Deus seria um matemático” ele, não apenas reafirma a existência de Deus, mas configura uma noção acadêmica ou filosófica pós-newtoniana, marcada por uma ruptura radical com o que a metafísica clássica de Platão (PV. p. 91e passim). E se ainda existem dúvidas sobre a magnitude do impacto ético dessa destranscendentalização dos conhecimentos modernos, indicamos que, através dessa linha de raciocínio, Jonas se permite afirmar que, já a partir do século XVIII, inicia-se simplesmente um “*colapso da piedade cósmica clássica* sobre a qual muitos elementos das éticas clássicas se assentavam” (PV. p. 93).

Nas próximas seções, veremos como Jonas, ao investigar o gnosticismo antigo, estabelece uma relação entre todos os elementos explicitados (Descartes, Newton e Darwin) e que nessa relação emerge, como pano de fundo, o problema do nihilismo.

Quais as conclusões que podemos indicar? Jonas herda todo esse cáustico ambiente nihilista, através dele define a sua biologia filosófica e, como veremos, ainda indicará outro problema. Ele dirá que, atualmente, o velho Prometeu já não está mais preso a uma rocha, na verdade, somos nós que devemos ter cuidados éticos para que as novas tecnologias da modernidade não nos devorem o fígado. Passemos à questão do darwinismo.

Parte 2 cap. 2. Darwin, teleologia, Idealismo e nihilismo

”Um evolucionista moderno volta-se para o trabalho de Darwin muitas vezes. Isto não é surpreendente, uma vez que as raízes de todos os nossos pensamentos evolutivos retomam Darwin. Nossas controvérsias atuais muitas vezes têm como seu ponto de partida alguma incerteza nas escrituras de Darwin ou em questões que Darwin era incapaz de responder, devido ao insuficiente conhecimento biológico disponível em seu tempo. Mas alguns retornam aos escritos originais de Darwin para mais que razões históricas. Darwin freqüentemente compreendia coisas muito mais claramente que seus aliados e seus adversários, incluindo aqueles do dia presente” (Ernst Mayr - biólogo evolutivo e fundador do conceito biológico de espécie)



Caricatura de Darwin – fim do século XIX

Jonas entende que as chamadas ciências naturais da modernidade, filhas de Descartes e de Newton, tornaram-se saberes metodologicamente ineficientes para examinar o problema do corpo vivo (ser) que teima em se apresentar como extenso e pensante ao mesmo tempo. Deu-se o mesmo com o idealismo alemão, mas o problema ocorreu de forma contrária. As filosofias idealistas, influenciadas por Descartes, tendo se dedicado somente a *res cogitans*, não conseguiram pensar a *dimensão extensa* do ser (material) e, mesmo os esforços subsequentes de Espinoza e Leibniz, ainda teriam assumido os mesmos motivos e determinações gerais cartesianas.

Nesses termos, tanto a “física da extensão” quanto o idealismo apresentam-se como uma dupla de conhecimentos auto-excludentes que trabalham com uma separação que “não seria então ontológica, de acordo com os pontos de vista do ser, mas sim ôntica, de acordo com os objetos” (PV. p.27). Tudo isso, levou-nos à necessidade do exame de outro sistema de pensamento o qual, segundo Jonas, é fundamental para

compor esse quadro materialista da modernidade: as teorias do naturalista Charles Darwin.

A relevância e a imensa polêmica em torno do pensamento de Darwin podem ser entrevistadas tanto nas supracitadas palavras de um biólogo atual como Mayr, como nas sátiras, paródias e caricaturas feitas à época do lançamento de *A origem das espécies*. Numa dessas sátiras, o célebre naturalista foi apresentado com tendo o corpo de macaco e isso demonstra como a suas teorias foram extremamente polêmicas e atingiram não somente a comunidade acadêmica, mas todas as instituições da sociedade, talvez, sobretudo a Igreja.

No entanto, antes de entrarmos no darwinismo propriamente dito, devemos elucidar algumas percepções jonasianas gerais sobre esses novos saberes da modernidade. No final, teremos uma primeira visão ampla a respeito de como todos esses fatores ajudaram a compor o quadro nihilista, fortemente antimetafísico, atual. Entenderemos que Jonas apresenta um plano de imanência capaz de apresentar não somente uma ontologia e uma ética centradas no ser, mas igualmente um novo *telos*. Além disso, veremos como as críticas jonasianas ao darwinismo lançam mais luz sobre o que ele pensava acerca do idealismo alemão.

Jonas indica que, com a modernidade, ficamos diante de uma percepção *ad hoc* do ser que direciona os paradigmas desses saberes, ou seja, temos uma inversão de ordem epistêmica na medida em que um conceito de ser pré-determinado acaba por indicar as subsequentes concepções teórico-metodológicas (incluindo as metafísicas) do plano investigativo. De fato, em vários momentos, Jonas argumenta que sempre existirá alguma concepção metafísica adstrita a um conhecimento, logo, os saberes das ciências naturais modernas, mesmo que anuncie algum tipo de neutralidade objetiva inerente aos resultados laboratoriais empíricos, não são, de fato, metafisicamente inocentes.

Para Jonas, a dissolução das causas finais, por exemplo, além de ser parte de uma luta contra o aristotelismo e contra o platonismo, que acompanhou o nascimento das ciências modernas, é mais filha de um princípio metodológico do que de um resultado franco das novas pesquisas científicas da modernidade. Destas percepções vê-se que as novas ciências acabaram não somente impondo, mas confundindo as suas conclusões meramente descritivas com ontologia:

“a ciência deixou-se levar pela inclinação da filosofia ao ceticismo. A teoria física distanciou-se do conceito esclarecedor da força, por considera-lo antropomórfico e não verificável por mera medição da realidade (...) [passa a] formular como leis da natureza as regularidades quantitativas destas sequencias. Renunciou-se, pois à explicação a bem de uma mera descrição que, ao atribuir valores (...) e ao considerar estes valores como as próprias entidades, passa a ser uma descrição puramente matemática” (PV. p. 47).

Essas observações jonasianas levam-nos a entender que o ceticismo, inerente a essas ciências modernas, fez com que elas renunciassem à capacidade de investigar as explicações ontológicas finais e causais o que nos leva novamente a um entendimento sobre como as nossas percepções de natureza, de homem e de universo foram afetadas. O resultado é que a teoria da evolução, sendo um desses saberes, não é realmente capaz “de fazer justiça ao fenômeno da vida” (PV p. 62), pois na verdade, para Jonas, nenhum conhecimento moderno demonstrou com sucesso que a capacidades epistêmicas das metafísicas clássicas tinham sido esgotadas. Tais reflexões nos remetem às tarefas jonasianas de investigar ontologicamente a vida.

Exatamente a vida que “empiricamente” se oferecia como um tipo especial de ser e nos apresentava o ser humano como a coroa da criação, passou a ser na modernidade, para Jonas, o mistério ontológico mais digno da *Filosofia primeira*, pois afinal, depois dessas mudanças estaremos mais do que nunca diante de um “ser humano sem essência (PV. p. 57)”. No entanto, veremos que o darwinismo, ao mesmo tempo em que determina as últimas vitórias do materialismo, também abre as portas para duas possibilidades: um retorno à dignidade metafísica do homem – perdida no momento em que ele foi inserido no reino da matéria extensa bruta – e uma nova teleologia.

Em um texto de 1951, denominado *Materialism and the Theory of Organism*, que depois será parte do livro *O princípio vida*, aliás, traduzido nessa obra apenas como *Aspectos filosóficos do darwinismo*, existem muitas indicações de como ocorreram essas mudanças supracitadas. Nesse artigo, temos o majoritário expediente jonasiano, à época, que é apontar comparativamente as transformações históricas que distinguem os campos filosóficos antigos dos modernos. Através desse expediente, o que ficará em jogo é precisamente a maneira como o evolucionismo e os outros conhecimentos modernos pré-concebem os seus conceitos de “ser”, de “causalidade” e de “finalidade”. Assim, Jonas indica como esses conhecimentos acabaram por, a partir da modernidade, impor uma grande vitória do materialismo, justificando o título original mais amplo.

Começamos pelo problema da “morte de Deus”, o qual nos permitirá elucidar como Jonas integra as teorias de Darwin, a todos os sistemas investigadas até o momento (Nietzsche, Descartes e Newton).

Para o nosso filósofo, as modernas análises científicas ainda deixavam uma brecha epistêmica passar: o problema do momento primeiro da criação que é simplesmente uma das perguntas fundamentais da metafísica clássica. Com isso, a existência de um “Deus” criador era plausível, afinal, mesmo que não tivéssemos uma divindade atuando em todos os momentos da criação, poderíamos ainda vislumbrar e introduzir a tese de um “construtor (o relojoeiro) que atuou uma única vez” (PV p. 49). Sobre isso, Japiassu observa que a crença da marcha ascendente da humanidade em direção a um *telos* (fim) tem inspiração em crenças religiosas que indicam os desejos de Deus para o bem da humanidade¹⁶³.

De fato, na cosmologia cristã, por exemplo, o *fiat lux* é estabelecido por um ser providencialmente atuante que é considerado onipotente, onisciente e onipresente. Não era inconcebível teorizar acerca da existência de um criador para o universo que se reservaria a condição de superior as criaturas. Além desta brecha nas ciências naturais, Jonas indica que ainda tínhamos outro fator: a estrutura cartesiana que, até então, explicava filosoficamente muitas das indagações pertinentes ao fenômeno da vida.

No entanto, com a teoria da evolução foram interditas quaisquer possibilidades teológicas de um “Deus” ou de uma finalidade transcendente atuante no mundo ou se manifestando na matéria e, com isso, o domínio as ciências naturais materialistas chegou ao seu clímax. De fato, segundo Jonas, desde o século XVII a proibição das ideias teleológicas clássicas ou das causas finais figura no topo da lista dos mandamentos do atual credo científico mecanicista e materialista (Cf. PV. p. 41-42).

Darwin entendeu que as espécies não são imutáveis, pertencem ao mesmo gênero e derivam de qualquer outra espécie ordinariamente distinta, do mesmo modo que as variedades reconhecidas de uma espécie, seja ela qual for, derivam diretamente dessa espécie. Além disso, a seleção natural teria desempenhado o magno papel na modificação das espécies, mesmo que outros agentes também tenham sido relevantes. A

163. Cf. JAPIASSU, H. **Desistir do pensar? Nem pensar!** São Paulo: Letras & Letras, 2001. p. 167.

seleção então preservava as mudanças bem sucedidas e explica as adaptações dos animais, a orientação geográfica ou mesmo a extinção dos seres mal adaptados¹⁶⁴.

Para Jonas, a teoria da seleção natural promove um entendimento de que a vida torna-se uma situação que envolve unicamente relações puramente mecânicas entre organismos e ambientes e não mais como a realização final de uma natureza autônoma cujo ponto de ignição teleológico partia do ser. Nesse expediente comparativo entre as percepções filosóficas clássicas e as novas ideias do naturalista inglês, temos que a vida para o conhecimento da biologia ordinária darwinista, então, “aparece como uma conquista própria, ou pelo menos, como resultado próprio, em vez de simplesmente apresentar-se como tendo sido dotada destes meios e faculdades (PV. p. 56)”.

A teoria da seleção natural entenderia que a vida ocorre em um fluxo dinâmico cego que interdita a possibilidade de existir uma essência, na medida em que teremos apenas a contingência pura desse dinamismo e das seleções proporcionadas pelo ambiente, logo, ocorre a “inversão da relação tradicionalmente admitida entre estrutura pré-estabelecida e a função dela dependente (PV p. 60)”. Algo, portanto, bastante distinto da teoria cartesiana que concebia a vitalidade de cada animal como uma função dessa estrutura. A consequência é que teremos uma importante destituição da ideia tradicional da “superioridade da causa criadora sobre o efeito” (PV p.51) ou da superioridade do criador sobre a criatura humana.

Nesse caso, não existe nenhuma interferência finalista positiva que crie (antes) seres destinados a viver ou a morrer, logo, teremos simplesmente a morte ou a vida dos animais que, aleatoriamente (por razões de mutação) tornaram-se menos ou mais preparados para determinados ambientes. Jonas indica que as ocorrências na *história evolutiva do gérmen*, ou seja, tudo o que contingencialmente aconteceu com os seres vivos mais primitivos são, nesses termos, observados como fatos sem conexão com as ocorrências igualmente contingenciais na história evolutiva do soma (corpo). Afinal, tudo ocorreu de modo absolutamente aleatório e deveríamos dizer que “o desenvolvimento existe em vista do não-desenvolvido, a árvore em vista da semente (PV. p. 63)”.

Logo, com Darwin, não percebemos nenhuma finalidade ontológica criativa, posto que a natureza apenas seleciona posteriormente algo (ser vivo) que veio-a-ser

164. Cf. DARWIN, Charles, **A Origem das Espécies**. E-book baseado na tradução de Joaquim da Mesquita Paul, LELLO & IRMÃO – EDITORES. PORTO. 2003 – Introdução. p. 15.

contingencialmente. Tudo isso leva-nos, obviamente, ao problema da existência de Deus e da posição do homem como seu filho, antes, tido como a criação mais especial, por ter sido feito, segundo a *Bíblia*, à sua imagem e semelhança.

Temos que o homem e os demais seres vivos, consequentes dessa evolução mecânica sem finalidade, passam a ser vistos mais como máquinas inanimadas que podem ser suficientemente explicadas através do desvelamento de suas peças do que como seres vivos que guardam em si os singulares mistérios de sua vitalidade e finalidade última. Logo, temos que, para Jonas, a teoria da evolução ajudou imensamente as ciências naturais a isolarem eficientemente a *res cogitans*, posto que, através dela, tornou-se menos problemático inserir no reino puramente material o singular fenômeno da vida. De fato, ficamos em face da mais significativa consequência metafísica do darwinismo que foi, para Jonas, considerar o espírito, ou seja, a dimensão interior – o qual tinha antes o seu lugar existencial garantido enquanto *res cogitans* ou como centelha divina – como sendo parte extensa desse mundo dinâmico material puramente mecanicista.

Assim, se as ciências físicas newtonianas ainda deixavam brechas para especulações acerca de providencialismos ou teleologias, a teoria da evolução as fechou. Diante de todas essas transformações, o nosso filósofo indica que o evolucionismo “minou a construção de Descartes com mais eficiência do que qualquer crítica metafísica seria capaz de fazê-lo (PV. p. 67)”.

Além disso, através das ideias de Darwin, As ciências naturais puderam, pela primeira vez na história da humanidade, oferecer uma noção de vida (*res cogitans*) que possa se originar de algo não vivo (*res extensa*). Em suma, além das constatações de Nietzsche sobre a “morte de Deus”, da filosofia cartesiana e da física de Newton, Darwin, com a sua famosa teoria, solaparia as últimas esperanças do homem de se reencontrar com o seu criador ou de encontrar para si alguma finalidade transcendente.

As experiências de Oparin e as intensas repercussões negativas no seio das instituições religiosas, após a divulgação e a aceitação geral da teoria da seleção natural, são apenas faces diferentes de uma mesma moeda, a saber, o sucesso da introjeção das teorias materialistas monistas (catalisadas pelo darwinismo), tanto nas academias como na sociedade.

O homem cotidiano do século XIX notou que, através dos discursos dos naturalistas modernos, teríamos uma natureza cega e sem criador através da qual ele mesmo não poderia orgulhosamente se destacar como filho mais especial. Ocorreu que através do Darwinismo a mesma lógica mecanicista e materialista observada no universo quando se constatou a “morte de Deus” pelo idealismo, também passa a valer para as nossas percepções sobre os fenômenos da natureza e da vida.

Em suma, o Universo com Newton já estava vazio, pois não tinha um criador e, com a seleção natural, a vida se tornou “sem vida”, pois nos será possível defender que fatores abióticos originassem fatores bióticos. Jonas chama isso de problema do “pan-mecanismo” e essas transformações modernas simbolizam a vitória radical do nominalismo sobre o realismo. Aqui, podemos investigar como esse avanço das ciências naturais mostrou-se um problema, não somente para a filosofia de Jonas, mas para *toda a Filosofia*. Começaremos a elucidar esse liame, através de Luft:

Ao perder sua posição original como saber de totalidade, a filosofia busca desesperadamente um tema próprio de pesquisa, a vida, a mente, a linguagem, mas a cada novo ato de refundação, as suas pretensões são novamente canceladas pelo avanço das ciências naturais: as filosofias da vida se dissolvem na biologia; as filosofias da mente, na ciência cognitiva; as filosofias da linguagem, nas teorias empíricas da linguagem; as filosofias normativas, em abordagens naturalistas em ética e epistemologia¹⁶⁵.

Com o avanço dos saberes materialistas empíricos da modernidade, exatamente da forma como Jonas indicou, os objetos de estudo que historicamente pertenciam ao domínio da Filosofia vão um a um se diluindo. E isso consecutivamente, pois a cada nova tentativa da Filosofia de reformular e resguardar as suas fronteiras, há um novo das disciplinas em direção às ciências. Nesses termos, o que restará para a Filosofia, senão o ambiente contemporâneo antimetafísico descrito por Jonas como duplamente dogmático? Não podemos identificar essas transformações com o problema do nihilismo? Observemos mais acuradamente esse problema enfatizando dois pontos, um que diz respeito à visão de Jonas e outro que concerne à Filosofia *stricto sensu*.

Em Jonas, teremos dois planos argumentativos, se podemos assim dizer, através do quais ele indica como essas transformações levaram ao predomínio das concepções

165. LUFT, Eduardo. **A síndrome da casa tomada: subjetividade, nihilismo e filosofia**. p 03.

materialistas modernas e ao nihilismo. Um plano que examina os trabalhos de Descarte, Newton e Darwin (materialismo) e outro que parte das investigações das *res cogitans* (Idealismo). Sendo que o idealismo também é um rebento do cartesianismo. Deste modo, é muito importante que entendamos que, seja através de Hume, Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche ou via Descartes, Newton e Darwin, teremos o advento das *mesmas suspeitas céticas em relação à metafísica clássica*.

De fato, não podemos olvidar que já vimos, no primeiro capítulo e no começo deste segundo, como o Idealismo também sofreu graves ataques antimetafísicos dentro de suas próprias fronteiras e que não existem muitas dúvidas de que o nome de Nietzsche, desde que, naturalmente, saibamos dimensionar muito bem tudo o que ele deve aos seus precursores (Schopenhauer, Hume, etc.), deva ser sumariamente destacado quando pensamos nesses ataques¹⁶⁶. O que podemos concluir?

A conclusão é que o Idealismo alemão ficará às voltas com o materialismo, com o positivismo e com o auge da desconstrução (Nietzsche) da metafísica ocidental e isso talvez explique a ida de Jonas para a exata universidade em que ensinava Husserl, cuja filosofia era vista como uma resposta para esse contexto mais ou menos desanimador no qual se encontrava a Filosofia. Fica claro que o encontro com um assistente do estelar professor Husserl, um então desconhecido Heidegger, foi um imenso bônus que mudaria a sua vida. Sem ironias podemos então dizer que, se Jonas partiu à procura de uma saída para a crise do idealismo (o nihilismo) em Husserl, acabou por encontrar e se unir solidamente à Heidegger que, para além de seus pensamentos originais, não deixa de ser profundamente caudatário da desconstrução nietzschiana da metafísica ocidental que desagua novamente no nihilismo.

O modo como o próprio Jonas, décadas depois de ser aluno de Heidegger, descreve este crucial embate entre as ciências naturais e a Filosofia é importante, pois para ele, o crescimento do materialismo inerente às ciências modernas, mais

166. Se ainda restam dúvidas sobre o impacto da obra de Nietzsche na época em que Jonas começou a elaborar as bases de sua biologia filosófica devemos observar o seguinte depoimento de Habermas: “A obra de Nietzsche exerceu no período entre guerras, sobretudo, na Alemanha, uma particular fascinação. O *pathos* de seus juízos e pré-conceitos, as energéticas fórmulas de sua filosofia da decadência e a sedutora afirmativa dos “afetos que dizem sim”, determinaram o estilo mental e os problemas de toda uma geração de intelectuais pseudo-radicais, descontentes com a tradição ocidental. Cabeças tão heterogêneas como Oswald Spengler, Carl Schmitt, Gottfried Benn, Ernest Jünger, Martin Heidegger e também Arnold Gehlen mostram afinidades nesta paixão; são exemplos de um afeto que deriva melhor da expressão do pensamento do que da forma de argumentação. Nietzsche configurou e reforçou então uma mentalidade que de modo algum se limitou aos “revolucionários de direita””. HABERMAS, J. F. **Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften**. Frankfurt: Suhrkamp, 1968. p. 237.

estritamente ao sucesso desses saberes, fez com que a filosofia sentindo-se intimidada pelas ciências naturais (que exaltam a certeza), decaísse em uma “sobreestimação desmedida (que chega à comicidade da admissão única) dos temas epistemológicos, lógicos e semânticos” (MEC p.70)¹⁶⁷. Ainda restam dúvidas de que estamos diante de Jonas descrevendo exatamente uma das características (forte ceticismo) do ambiente fortemente antimetafísico de sua época?

Até aqui, o problema do nihilismo, para Jonas, deve ser entendido sob a égide de duas perspectivas complementares: podemos observá-lo primeiramente na visão ampla que Jonas tinha acerca da Filosofia, portanto, seria algo que afetaria o trabalho de qualquer filósofo (dogmas filosóficos) e, além disso, o nihilismo igualmente afetaria as tarefas que lhe são mais pessoais, ou seja, os objetivos da biologia filosófica. Isso é muito importante, pois quando Jonas fabrica os seus conceitos, naturalmente e majoritariamente, ele trabalha com os diversos problemas técnicos que lhe são próprios lançando, problematizando e, por fim, criando – de posse desta fortuna crítica – o seu próprio plano de imanência.

Entenderemos, então, que ele estará prioritariamente interessado em demonstrar que tanto a tradição filosófica cartesiana (mesmo os trabalhos grandiosos de Husserl ou Heidegger) como as ciências naturais modernas (filhas de Newton e Darwin) não lhes servem como ponto de partida para investigar a totalidade da dimensão do ser vivo que exige uma ontologia atenta às suas inexoráveis características objetivas *simultaneamente exteriores e interiores*. Afinal, para Jonas, as ciências naturais mesmo com os seus limites têm uma vantagem: apesar do seu monismo materialista e de suas explícitas fronteiras epistêmicas, elas ainda trabalham com perspectivas “mais reais” do que as do idealismo.

Jonas indica que não lhe era simplesmente mais possível trabalhar com as concepções de ser idealistas as quais, sendo de alguma forma majoritariamente pura consciência (alguma variação mais ou menos problemática da *res cogitans*) pareciam, por exemplo, não ter fome ou sede. Lemos exatamente isso em uma entrevista de 1991:

167. No primeiro capítulo, tivemos a oportunidade de observar, como, por exemplo, Domingues e D’Agostine relacionam este embate epistêmico entre os saberes da modernidade e as tarefas contemporâneas da Filosofia com o advento do nihilismo (Cf. D’AGOSTINI, Franca. **Lógica do nihilismo**: dialética, diferença, recursividade. p. 109 ou DOMINGUES, I. - **O Grau Zero do Conhecimento**: O Problema da Fundamentação das Ciências Humanas- São Paulo: Loyola, 1991. p. 51).

Acrescente a isso, um sentimento de insatisfação foi adicionado contra a maneira filosofar alemão. Refletindo sobre o que havia aprendido com Husserl e Heidegger me dei conta de que eles não problematizavam aquilo que as ciências naturais nos ensinavam sobre o mundo. Tão pouco, o fato de que somos seres corporais. Tratava-se da consciência, do ser-mundo, do Dasein, de angustia do ser-para-a-morte, de ser autêntico e inautêntico e assim por diante. Todos estes são aspectos da subjetividade em si, da alma, da interioridade, mas de alguma forma o mundo real estava ausente. (Jonas/Entrevista – 1991)

Historicamente, a tarefa de elucidar o “jeito alemão de filosofar” sempre foi algo complicado. Muitas vezes, tais escolas se definem melhor por aquilo que elas são contra do que através de pontos em comum. Ora, não é fácil definir o que seria, por exemplo, a “escola de Frankfurt”, imagine-se toda uma tradição. Por vezes, ocorre que as disputas entre essas escolas e, conseqüentemente, a formação das suas “identidades” se dê também no campo das relações de poder (política e linguagem, por exemplo) e não somente no da produção intelectual propriamente dito. Além disso, às vezes é difícil encaixar completamente até mesmo um filósofo em qualquer tradição que seja¹⁶⁸.

No entanto, isso não quer dizer estejamos condenados ao “olhar em migalhas” como querem os pós-modernos e que não possamos vislumbrar metanarrativas que façam sentido. Parece-nos possível e, pode mesmo ser útil distinguir não somente o que é parte da tradição alemã, mas igualmente situar o que seria também típico das escolas filosóficas inglesa e francesa. Todavia, nesse caso o mais importante é realmente elucidar o que Jonas desejou dizer.

Temos que as filosofias de Husserl e Heidegger, de forma geral, não dialogavam com as ciências naturais tornando-as pouco eficientes para desvelar os aspectos objetivos do mundo real. O ser, para Jonas, não apresenta-se apenas como “alma” ou

168. Sobre isso, cf. p.ex., a obra **O continente e a ilha**, de Ivan Domingues. São Paulo: Loyola, 2009. É interessante que a insatisfação de Jonas vá ao encontro de uma jocosidade presente na obra de Domingues. Uma piada que Domingues, toma de empréstimo do filósofo francês Luc Ferry. “Segundo o francês [Luc-Ferry], a diferença entre as três escolas [filosóficas, a inglesa, a francesa e a alemã,] fica clara no modo como elas estudam e caracterizam o camelo. O inglês, por exemplo, com seu sentido pragmático e sua propensão empirista, vai ao campo (norte da África no caso), põe-se a observar o camelo dias e dias e no fim relata o que observou num paper de quinze a vinte páginas sobre os hábitos do camelo. O francês, diferentemente, mais comodista e bon-vivant, não vai ao campo, mas ao zoológico, convida o zelador para jantar, conversam bastante sobre o lento animal e no fim escreve um ensaio com muito brilho e espírito sobre os costumes do camelo. Já o alemão não vai nem ao campo nem ao zoológico, fica trancado em seu gabinete de trabalho, pensa, pensa e pensa, e no fim escreve um livro que é um verdadeiro tratado, um calhamaço de quinhentas páginas, sobre a ideia do camelo deduzida do eu puro” p. 12. Certamente Jonas diria que esta anedota reflete bem seu pensamento, pois o alemão, ao escrever sobre o “eu puro”, deteve-se somente na dimensão interior do camelo, deixando de lado todas as outras perspectivas exteriores as quais inexoravelmente são parte do ser.

“subjetividade em si” ou seja, não possuiu somente mistérios relativos à sua interioridade. Ao contrário, o ser tem problemas materiais objetivos que podem igualmente ser investigados através de um olhar ontológico, inclusive, sendo essas as exatas tarefas de sua biologia filosófica, como já vimos. Temos que uma pura biologia mecanicista ou o idealismo de Heidegger e Husserl são, para Jonas, ambos insatisfatórios.

A elucidação de tudo isso ainda é importante, na medida em acreditamos que também explica a razão de Jonas não ter escrito muito sobre o problema do nihilismo. Isso significa, simplesmente, que ele não se ocupa tanto descrevendo o ambiente filosófico antimetafísico e de vácuo ético no qual ele se move, pois, afinal ele precisa apontar *todas essas intrincadas limitações conceituais do idealismo alemão*, já que através delas justificam-se as suas tarefas cruciais. Daí, ficam claras as razões de ele citar textualmente o problema do nihilismo, poucas vezes, sendo que, *em todas essas vezes*, sentimos a magnitude da questão. Igualmente, se entende melhor as razões dos comentadores terem trabalhado o problema do nihilismo relacionando-o somente a alguns pontos específicos do seu trabalho como, por exemplo, no que diz respeito à gnose ou ao avanço do Prometeu desacorrentando.

No nosso caso, entendemos que o problema do nihilismo permeia toda a filosofia jonasiana e, inclusive, afeta significativamente a sua criação conceitual. O pessimismo inexorável, o ser ameaçado em sua irredutível finitude, as dogmáticas interdições filosóficas que proibiam novos imperativos éticos, as inéditas ameaças tecnológicas, as percepções de um universo destranscendentalizado, no qual o homem e a natureza já não possuem nenhum valor em si ou finalidade última, o avanço das ciências naturais materialistas, tudo isso; ou seja, *os eventos que, de algum modo se relacionam com o fim dos valores supremos (nihilismo)* não poderiam ser ignorados por Jonas. A questão é: como ele os enfrentou? Ou ainda melhor: o que ele aceitou de tudo isso?

A resposta completa se dará no último capítulo, pois no momento, devemos dizer que mesmo em seu plano filosófico mais profundo, ou seja, nos momentos nos quais ele pensa sobre desafios conceituais específicas como o darwinismo, podemos observar o problema do nihilismo.

Parte 2. cap. 2. seção 1. Darwin, o problema do nihilismo e o ser integral

Já avançamos em quatro pontos: configurou-se com as novas ciências naturalistas da modernidade um paradigma materialista que se contrapôs às tarefas clássicas da Filosofia (ontológicas, éticas, etc.). Com Nietzsche, provavelmente, tivemos o ápice da crise intraparadigmática do idealismo alemão e Jonas está pouquíssimo inclinado a aceitar o “modo alemão” de pensar o ser.

Na verdade, ocorre exatamente o contrário, visto que as suas tarefas encontram-se justificadas nos limites epistêmicos do idealismo (e das ciências naturais). O nihilismo (o fim dos valores supremos) emergiu depois da denúncia da intromissão das perspectivas transcendentais cristãs e do entendimento de que a própria metafísica clássica socrático-platônica já não serviria como modelo. Por fim, o darwinismo representa tanto uma ruptura com o cartesianismo como uma radicalização do materialismo adstrito aos novos saberes empiristas da modernidade.

Munidos desses avanços, aprofundaremos nessa seção um pouco mais na biologia filosófica e elucidaremos como Jonas, no ápice do materialismo ocorrido com Darwin, reencontra as suas possibilidades filosóficas. Além disso, indicaremos que essas novas perspectivas metafísicas jonasianas também são um enfretamento do problema do nihilismo, dado que possibilitam uma nova teleologia, uma nova ontologia e uma nova ética.

Uma pergunta pode aferir se Jonas tinha razão ao estabelecer tais conexões e entender que todas elas levam ao nihilismo. A indagação é: deste novo universo moderno, no qual não há Deus e a vida equipara-se à pura matéria inanimada, poderemos extrair quais consequências ontológicas e éticas? A resposta à questão exige que observemos como o próprio Jonas estabelece liames entre o evolucionismo, o existencialismo, o deflacionamento da razão, a destranscendentalização do mundo e o pensamento de Nietzsche:

“o evolucionismo do século dezenove, que realizou a revolução Copernicana na ontologia, é um predecessor apócrifo (juntamente com os precursores mais oficiais) do atual existencialismo. O encontro deste último com o nada floresce da negação da ‘essência’ que impediu o recurso a uma ‘natureza’ ideal do homem, outrora oferecida em sua definição clássica com a razão (*homo animal rationale*), ou na definição bíblica com a criação à imagem de Deus. A ‘imagem’, na

ausência da criação, desapareceu com o original; a razão foi reduzida a um meio entre outros (...) É esta implicação niilista na perda do homem de um ‘ser’ que transcende o fluxo do vir-a-ser. O niilismo de Nietzsche e sua tentativa de superá-lo estão demonstravelmente ligados com o impacto do Darwinismo (PV p.57-58)”.

Para Jonas, com Darwin consolida-se a negação de uma “essência ontológica humana”. Temos que a própria percepção de vida se modificou, pois será a primeira vez na história que haverá uma sólida base epistêmica franqueando a crença de que o surgimento da vida, apesar de todas as suas singularidades, pode prescindir de um criador. Metodologicamente, a vida é algo que pode ser suficientemente explicada através dos paradigmas mecanicistas que já descreviam o universo destrancendentalizado de Newton. E não só isso, pois o fenômeno da existência passa a ser considerado algo puramente aleatório e, conseqüentemente, jamais obedeceu a nenhuma finalidade ontológica ou providencial.

Em linguagem cartesiana, teremos que a *res cogitans* passou a ser considerada também *res extensa*. Em termos éticos, desde que não haja Deus, *telos*, essência ou fundamentos últimos, fica a impossibilidade dogmática de se estabelecer para o conceito de bem os parâmetros clássicos da metafísica como os de “unidade, universalidade ou absoluto”, logo, haverá um *vácuo ético*. Na próxima parte da tese, examinaremos as questões do existencialismo e do gnosticismo que irão consolidar nossas reivindicações; no momento, certamente já observamos um nihilismo metodológico e vislumbramos um nihilismo cosmológico¹⁶⁹. Como então o nosso filósofo reencontra as suas possibilidades ontológico-éticas?

Neste momento, já é claro que a biologia filosófica de Jonas é muito mais do que uma apenas tentativa de superar o nihilismo filosófico de Heidegger como, de certo modo, pensou Vogel¹⁷⁰. De fato, a biologia filosófica trabalha não somente com os limites do idealismo alemão, mas ela se defronta com todo um ambiente niilista metafísico suscitado pelo avanço das ciências modernas e pela simultânea decadência

169. LOPES indicou a mesma percepção ao afirmar que “Darwinismo e existencialismo participariam conjuntamente na mesma empresa antimetafísica de destronamento do humano, expondo-se assim ao niilismo”. LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a Diferença Antropológica**. Tese. FAFICH - UFMG – 2013. Concordamos com Lopes e procuramos demonstrar que, além desta dimensão, Jonas aponta um nihilismo cósmico, um tecnológico e um “metodológico” mais geral que relaciona-se com a sua críticas à metafísica idealista.

170. Sobre isso, cf. VOGEL, Lawrence. In: **Hans Jonas Mortality and Morality: a search for the Good after Auschwitz**. Illinois: Northwestern University Press, 1996, p.04.

do idealismo alemão. Trata-se de uma ambição ainda maior do que a indicada por Vogel e veremos, na próxima seção, que o próprio Jonas literalmente confirmará isso.

Não é relevante aferir se se sustenta a tese jonasiana de que o nihilismo de Nietzsche – assim como a sua tentativa de superá-lo – estão demonstravelmente ligados com o impacto do Darwinismo. Até onde pudemos ir, parece-nos que não é de modo algum o caso¹⁷¹. Relevante é situarmos que, para Jonas, apesar da “morte de Deus” constada por Nietzsche ou do advento das ciências naturais materialistas, as quais estabelecem um universo compreendido como “um campo de massas inanimadas e de forças sem finalidade (PV. p. 19)” tudo isso ainda se tratou de uma vitória pírrica, pois, na verdade, as próprias ideias de Darwin, ofereceram a singular possibilidade de fazer frente a tal situação.

Afinal, “no momento em que o materialismo alcançou sua plena vitória, por sua própria lógica interna o verdadeiro instrumento desta vitória, a ‘evolução’, rompeu os limites do materialismo e trouxe de volta as fronteiras ontológicas (PV. p. 68)”. Já observamos na seção anterior algumas críticas jonasianas ao evolucionismo, aqui, já devemos elucidar como ele encontra a sua via ontológica que lhe permite duplamente desvelar o ser e refazer um caminho deste ser até um dever-ser.

Primeiramente, lembramos que se trata de uma ontologia que necessariamente observe o ser tanto em seu interior como exterior e isso ocorre porque o testemunho factual da vida com seus aspectos inerentes como, p. ex., consciência, fome, desejo e livre-arbítrio não podem ser mesurados pela física newtoniana ou pelas teorias de Darwin. Tão pouco uma análise somente da subjetividade oferta uma ontologia plenamente satisfatória. A conclusão é que através desses limites epistêmicos a vida aparece então como *puro mistério ontológico* e Jonas indicará a necessidade de uma “uma meta-física do substrato material do mundo (MEC. p. 21-22)” na qual a vida é o melhor ponto de partida para a ontologia.

Trata-se de duplamente tomar a noção de vida como esfera ontológica principal e de circunscrevê-la novamente no mundo real objetivo. Como ele faz isso? Responderemos em duas partes. Primeiramente nesta seção, veremos em linhas gerais e, depois, na próxima, apresentaremos com mais acuidade o trama conceitual jonasiano no qual ele apresenta alguns conceitos importantes como o de “matéria” e o de “espírito”.

171. Um bom texto sobre o entendimento de Nietzsche a respeito do naturalista e o filósofo do martelo é o de CONSTÂNCIO. João **Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo**.

De saída, Jonas estabelece uma crítica ao modo como a subjetividade passou a ser examinada na atualidade, pois para ele, com a ascensão do materialismo das ciências naturais, a subjetividade foi injustamente rebaixada à condição de epifenômeno, e mais ainda, isso os levou a duvidar de nossa própria essência e, por fim, da própria existência de uma vontade atuando nessa essência. Com isso, faz-se necessário que a própria existência da subjetividade seja objetivamente (re)conhecida (não somente, mas igualmente) através do seu próprio testemunho, como ocorre com as “coisas corpóreas” (PR. p 127)¹⁷².

De fato, tendo em vista que existe *algo* que empiricamente move as nossas ações – como um abrir e fechar de olhos ou o levantar de um braço – tal testemunho leva-nos necessariamente, para as fronteiras da investigação “desse algo” e da *liberdade que move a vontade desse algo*. Para Jonas isso é “um dado ontológico fundamental no ser (...) mas mais ainda, porque neste particular ao conter a indicação do interesse, finalidade, objetivo, propósito, esforço, desejo intenso – brevemente, “querer” e “valor” – toda a questão da teleologia (...) foi posta em aberto novamente (...) (MEC. p. 19)”. Portanto, a velha questão da subjetividade na metafísica clássica transfere-se para a corporeidade vital do mundo real e, de fato, é isso que Jonas considera como o tema central em sua obra de 1966: “Organismo e liberdade (PV. p. 9)”. O próprio Jonas elucida a problemática e o ponto de partida que a solucionará:

172. Em um texto totalmente dedicado a esses problemas Jonas, nos informa que: “Existe subjetividade. [Ou] Ela é o que ela afirma ser (It either is what it claims to be), ou ela encena uma peça de teatro através [por trás] da qual outro tipo de acontecimento se oculta. No primeiro caso, o testemunho – por exemplo, que eu levanto meu braço, porque eu desejo – é credível pelo valor factual; no segundo caso, é enganador, é um mero disfarce de processos neuro-fisiológicos que desfilam fantasiados de vontade, mas levanta-se o braço sem vontade ou a cooperação da vontade, isto é, faz-se independentemente da presença de uma “sensação de vontade”. O ponto de vista que concede à psique sua eficácia permanece de acordo com o seu auto-testemunho e não precisa de mais motivos; Os pontos de vista que negam suas reivindicações devem ter razões especiais para fazê-lo. Estas razões, qualquer que seja a força delas, não podem silenciar o próprio testemunho disputado, e, portanto, o ponto de vista natural, continuamente nutrido pela evidência subjetiva, nunca foi abolido de fato. Mas privado do privilégio da observação ingênua, dado que foram levantadas questões acerca de sua credibilidade, ela deve defender-se contra essas questões, uma vez que se suspeitando gravemente de que ela seria uma ilusão até mesmo a sua irresistibilidade deixa de contar a seu favor (since at the serious suspicion of an illusion even its irresistibility ceases to count in its favor). Por outro lado, a suspeita deve afinal ser realmente séria. Assim, é preciso primeiro analisar as razões que aqui contestam a validade da evidência imediata e tomam a observação ingênua como um ponto de vista que tem a mesma perspectiva de um freqüentador de teatro que leva a peça do palco da realidade (Thus one must first examine the reasons which here contest the validity of immediate evidence and put naiveté in the role of a theatre-goer who takes the play on the stage for reality). (Cf. Change and Permanence: On the Possibility of Understanding History. **Social Research**, 38, 1971, n° 3, p. 01.

nenhum denominador comum permite unir “extensão” e “consciência” em uma teoria de campo homogêneo, apesar de sua relação demonstrável. E, não obstante, elas existem juntas, não apenas uma ao lado da outra, mas de forma interdependente, uma interagindo com a outra, e mais exatamente, absolutamente *na* ‘matéria’ e, pelo menos, no que se refere a um dos aspectos, o interno – de forma inseparável (pois não temos qualquer experiência de um espírito sem corpo). Como pode o pensamento fazer frente a uma coisa como esta? Que aparência deverá ter uma doutrina do Ser para que faça justiça a tal enigma? (MEC p. 20).

Para Jonas, o enfrentamento deste problema deve partir do exame do metabolismo e, mais ainda, nosso filósofo vai mais longe e entende que o metabolismo não deve ser compreendido como uma função do organismo, mas é o organismo (ser) que pode ser visto como uma função integrante da matéria metabolizante. Na verdade, “o metabolismo pode muito bem servir como a propriedade que define a vida: todas as coisas vivas a possuem, e nenhuma coisa inanimada a possui. Isto significa: existir por meio da troca de matéria com o ambiente, incorporá-lo de modo transitório, usá-lo, e excretá-lo mais uma vez (FBM. p. 3.)”.

Então, desde que a vida metaboliza, o ser encontra-se circunscrito no mundo real com todas as necessidades físicas desta condição, portanto, não existe somente a dimensão subjetiva, mas um ser que igualmente precisa continuar metabolizando para continuar existindo. O seu ter que continuamente realizar o metabolismo nada mais faz do que reafirmar a sua condição vital e m face do aguilhão da morte que perpetuamente o espreita. As análises idealistas do “eu da pura consciência” pecaram, então, por subestimar tal condição e aqui já podemos tocar na questão da liberdade.

De fato, antes de observamos (na próxima seção) as diferenças entre os conceitos de “matéria” e o de “espírito”; indicamos que, para o nosso filósofo, o metabolismo aponta para a primeira forma de liberdade, enquanto capacidade no ser. Isso não quer dizer que todos os seres têm as mesmas capacidades de liberdade ou de ação e contemplação, como veremos, pois será somente no homem – o ser possuidor do espírito – que possui a liberdade plenamente manifestada. Em Jonas, de fato, todos os seres metabolizantes possuem liberdade, sendo isto até mesmo uma exclusividade da vida, mas a possuem somente em algum grau e não igualmente. Aqui, ao relacionar liberdade com metabolismo, Jonas imediatamente também abre às portas para o

problema ético, além de, novamente, enfatizar os limites epistêmicos das ciências naturais.

Temos que o darwinismo, apesar das suas reais conquistas, ainda deixava no escuro uma série de fenômenos que não podem ser mecanicamente explicados. Jonas fala dos fenômenos relativos à subjetividade, pois “os fenômenos subjetivos escapam à quantificação, e com isto mesmo à atribuição de ‘equivalentes’ externos (PV. p. 68)”. Em síntese, com o Darwinismo (que foi o auge das ciências naturais newtonianas monistas) ou através dele, Jonas consegue reencontrar as suas possibilidades ontológicas e mesmo éticas. Na verdade, ele reencontra até mesmo a necessidade da busca da essência ontológica humana perdida, ou seja, uma nova dignidade para o homem. Portanto, veremos na próxima seção que, em Jonas, não existe realmente separação formal entre ética e ontologia, assim como entre metabolismo e liberdade, posto que a ética se funda na ontologia e a liberdade começa como metabolismo. De fato, são relações ontológicas e orgânicas que ainda apontam para uma nova teleologia e, com veremos, não se furtam a indicar, até mesmo, uma cosmogonia.

Ficamos diante de uma biologia filosófica que é mais do que uma biologia e mais do que uma ontologia e tal empreendimento não subestima, de modo nenhum, que tais feitos vão frontalmente contra os dogmas metafísicos atuais que indicam que não há verdade metafísica e, muito menos, o de que seja possível extrair um dever-ser a partir de um ser.

Jonas nos adverte que é uma ética capaz não somente de fazer frente ao vácuo ético nihilista, mas por estar historicamente circunscrita, é a melhor preparada para as novas demandas contemporâneas oriundas do novo Prometeu desacorrentado. Trata-se de uma ética que se baseia no ser e que conta com a capacidade maior ou menor de liberdade dos diversos seres (vivos), logo, é uma ética ontologicamente fundada ao mesmo tempo em que é uma ética historicamente situada, desde que precisa vigorar em face de situações sociais inéditas. O que queremos dizer com isso?

O ser deve eticamente agir contra duas situações análogas, por representarem igualmente o mesmo perigo, ou seja, o seu aniquilamento. Portanto, o ser tem um “deve-ser” (ética) que se encontra diante de uma situação ontológica (o fim do ser) e de uma situação exterior histórica (a ameaça das novas tecnologias). No entanto, veremos que não é uma a ética teleológica, mas antes, através da *heurística do temor*, a

humanidade deve ser capaz de antevê os perigos que podem envolver o ser e extrair daí consequências éticas de uma ontologia teleológica.

No entanto, já notamos que as dimensões da biologia filosófica jonasiana, embora tenha a corporeidade vitalizada como eixo axial se estende para as perspectivas cosmogônicas do universo. Veremos melhor, na próxima seção, que Jonas não nos oferece somente uma solução própria para o dualismo cartesiano, mas ele nos oferta ainda uma visão de universo que não deixa de refletir acerca de um criador. Contudo, não cabe aqui a palavra teologia, dado que ele trabalha com as exigências epistêmicas de racionalidade as quais ele mesmo configura como intransponíveis para que um trabalho mereça ser chamado de filosófico.

O curso argumentativo jonasiano, de fato, parte de uma análise ontológica do substrato da matéria, chega ao espírito e se permite, por fim, especular sobre a criação e o criador. Tudo começa com aquilo que Jonas entende ser “uma pequena parte vida da matéria, a saber, a subjetividade (MEC. p. 10)” na qual o espírito sobreleva-se; sem, no entanto, estar desconectado da matéria. O homem, ou melhor, o corpo já crescido com toda a sua singular consciência – singular por ser a única capaz de fazer a autorreflexão – virá-a-ser, através de uma sucessão de estágios que poderão leva-lo à indagação sobre os fundamentos ou o fundamento primordial que tornou possível tudo isso. Trata-se de uma mirada ontológica que parte então do externo para o interno e, chegando ao interno, nos permite refletir sobre aquilo que “primeiríssimo, precede, inclusive a matéria (MEC p. 11)”. Jonas parte, então, dos dados cosmológicos em direção à conjectura cosmogônica, sendo que (enfatizamos) sempre amparado pela razão, como veremos na próxima seção.

A partir do ser e do cosmos intuído será possível enxergar o perigo real que ronda o ser e o transforma em um “fato polar (PV. p. 15)” que pode, a qualquer momento, se nadificar, pois, de todas as polaridades que envolvem a biologia filosófica, “a do ser e não-ser é a mais fundamental (PV. p. 15)”. Aqui, temos o Jonas que entende que a matéria vitalizada está em perigo constante e que tal perigo ocorre, sobretudo, por ela estar exposta ao mundo, através de sua necessária e irrevogável dimensão exterior. E não é uma dimensão exterior concreta amigável e nem existe mais um Deus providencial que possa lhe favorecer, antes se trata de um ser cujas características vitais apontam que a sua existência raríssima é irrevogavelmente “irmanada com a morte (PV. p. 16)”.

Teremos, então, as possibilidades de um novo imperativo categórico racional e heurístico que não pode estar descolado desta ontologia do ser. Em outras palavras, estamos diante de uma metafísica, mesmo que, seja um tipo distinto de metafísica e de ética, que não deixa de ser uma ousada tarefa em uma época pós-religiosa e pós-metafísica. De fato, devemos relembrar um pouco do momento filosófico em que Jonas fabricou tudo isso. Temos que já no final do século XIX, Nietzsche havia constatado e Heidegger, depois, o bem confirmou, que Deus, com toda a sua capacidade de gerar transcendências éticas, estava morto. Além disso, já vimos que a própria metafísica ocidental, ou seja, a socrático-platônica, foi denunciada como um tipo de conhecimento doente. O ser clássico, pensado enquanto unidade e fundamento último, assim como as nossas noções de Deus, foram substituídas por um universo em devir, amoral, vazio e trágico no qual nada de supremo resistiu, nem mesmo o ser ou Deus. Ficamos diante de um nihilismo metodológico (antimetafísico) e de um nihilismo cosmológico (universo destrancendentalizado). O que restou aos filósofos diante dessa crise? Deixemos o resumo para o próprio Jonas:

“resumidamente: a proibição da metafísica e o dogma total da subjetividade de valores, logo, também da obrigação e da ética, a quase unanimidade disso não espanta. Ela reflete o sucumbir da filosofia diante do sucesso da ciência natural (...) e a filosofia (...) por mérito dos filósofos alemães [tornou-se somente] capaz de oferecer uma descrição do “mundo da vida”, mas apenas como dado “da” consciência (...) ela própria não é parte do mundo (MEC. p. 69-70)”.

A maior parte dos comentadores, quando investigam o nihilismo em Jonas, para na palavra “natural”, de modo que exaltam somente as críticas que o nosso filósofo direcionou às ciências modernas. Encontram, então, na filosofia jonasiana uma posição antinihilista que diz mais respeito ao avanço das ciências naturais ou ao vácuo ético e subestimam a crise do idealismo ou a visão moderna de um universo destrancendentalizado, vazio e amoral. Um de nossos objetivos específicos é oferecer uma compreensão mais ampla e sistematizada, na qual possamos observar toda a dimensão do problema do nihilismo em Jonas¹⁷³.

173 Os importantes trabalhos de Godoy (FONSECA, Lilian Simone Godoy. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**) e Frogneux (FROGNEUX, N. **Hans Jonas ou la vie dans le monde**), por exemplo, já indicam que a ética jonasiana é uma resposta para o nihilismo contemporâneo e só podemos concordar com as pesquisadoras. No entanto, entendemos que a

Devemos dizer ainda que a ontologia do substrato material, ou seja, a tarefa geral da biologia filosófica, não é simplesmente um retorno ao antigo monismo clássico pré-cartesiano, pois, para o nosso filósofo, isso não é possível. De fato, para Jonas, a dualidade observada por Descarte encontra-se fundamentada no próprio ser, logo, a tarefa da biologia filosófica não será suprimir a dualidade, mas, antes, superá-la promovendo uma unidade mais elevada do ser, na medida em que as dimensões do ser surgem como lados diferentes de sua realidade ou fases de seu vir-a-ser, como veremos nas próxima seção (Cf. MEC. p. 48-53 ou PV. 64-65 e passim).

Tudo isso bem pesado, nos permite dizer que a filosofia de Jonas ganha ainda mais sentido contemporâneo e valor intelectual em razão de sua assumida inatualidade, pois, em suma, se tratou de uma valorosa e ousada tentativa de trabalhar contra o nihilismo que dominou e domina a nossa época. Entretanto, até aqui, lançamos mão de conceitos jonasianos como “dimensão interior” e “dimensão exterior”, “espírito”, “ser” “matéria” sem elucidá-los completamente e eles precisam de um esclarecimento, pois compõem um núcleo mais profundo de sua filosofia. Veremos que Jonas estabelece um plano de imanência que percorre desde a explosão primordial dos cosmos, até a dimensão ética do ser diante do inexorável perigo da morte. No final teremos o homem, com o seu singular espírito, sendo o responsável pela manutenção da continuidade do ser. Será uma afirmação da vida em face do nihilismo.

Parte 2. cap. 2. seção 2. Matéria, teleologia e criação

biologia filosófica, seja através de sua ontológica ou de sua ética, procura deliberadamente responder à facetas mais profundas e amplas do nihilismo que elas não tiveram a oportunidade de apresentar. Preferimos, por exemplo, situar, como o próprio Jonas nos informa, que a sua filosofia se apresenta através de uma grande crise da metafísica (crise do idealismo) e do surgimento do materialismo monista das ciências naturais newtonianas e darwinistas. Como as autoras informam, é verdade que ética de Jonas procura se afirmar diante de um vazio nihilista, no entanto, reivindicamos que, além disso, a ética jonasiana se afetiva igualmente diante de um ambiente não só de relativismo moral, mas de fim de todos os valores supremos, entre eles “Deus” e “Ser”. Então, o relativismo moral é apenas uma das importantes consequências do nihilismo e não o próprio nihilismo. Por fim, a biologia filosófica também oferece uma resposta para um nihilismo inerente a uma inédita situação história, na qual as novas tecnologias ameaçam a perpetuação da humanidade. Devemos, ainda, lembrar que não se trata somente de conceitualmente organizar o problema do nihilismo em Jonas, pois, além disso, objetivamos entender como o hóspede mais sinistro afetou a cosmogonia, a ontologia e a ética do nosso filósofo. Desejamos saber como o nosso filósofo trabalhou com esta herança ingrata e, se for possível, como através dele, podemos superá-la.

Nesta seção lançaremos luz em alguns primeiros esclarecimentos acerca dos conceitos “matéria”, “espírito” e “ser”, os quais são parte do *hard core* da biologia filosófica. Tendo em vista tais esclarecimentos, ficaremos diante de uma filosofia que procura ser mais do que uma filosofia da natureza ou uma “biologia científica” e mais do que uma ontologia tradicional. Configura-se assim a pertinência de uma biologia filosófica que tem a corporeidade viva como o seu problema ontológico mais contundente. Teremos a visão cosmogônica e teleológica jonasiana e, no fim – para aqueles que, para Jonas, conseguem enxergar o testemunho da vida como um dado antrópico – teremos a existência como fundamento último e norte ético. Será, portanto, uma reafirmação ontológica da vida, em face da constatação de um universo vazio, amoral, inóspito que é investigado somente, segundo Jonas, através das lentes materialistas monistas das ciências naturais da modernidade. Observaremos tanto o modo como Jonas faz a transição da filosofia do organismo à filosofia do ser humano, como, no final desta seção, fecharemos esta parte da tese, estabelecendo um primeiro alinhamento dos principais elementos conceituais já trabalhados. Na última parte da tese retomaremos a estes conceitos já munidos destes primeiros esclarecimentos com o objetivo de elucidar o conceito de *heurística do temor*.

Em Jonas, os conceitos supracitados são investigados através da análise crítica, da descrição fenomenológica e, é claro da metafísica (Cf. PV. p. 8). Didaticamente, duas vias de especulação iniciais podem ser traçadas, uma referente ao dado objetivo da subjetividade e o outro acerca da formação da matéria que, depois, poderá estar vitalizada. Começamos indicando que, para Jonas, a ordem é “mais bem sucedida do que o caos (MEC. p. 14)”; logo, tudo o que é perecível tende a se manter exatamente por sua capacidade de resistir. Neste caso existe, em Jonas, um processo inicial de seleção natural cosmogônico assumidamente quase tautológico, na medida em que as forças e os elementos da tabela periódica que se transformaram a partir do caos o fizeram por suas próprias qualidades intrínsecas. Assim, tivemos certas matérias brutas do universo primordial que simplesmente mostraram-se mais aptas e persistentes do que as outras formas mal sucedidas. Mantiveram suas configurações físico-químicas, portanto, por mais tempo¹⁷⁴.

174 Em sua longa vida de trabalho, Jonas afirma em vários momentos não saber exatamente como a primeira vida ocorreu. Desse modo, decidimos tomar a explicação indicada como provável em seu

A outra via de reflexão fundamental é que temos, igualmente, como já vislumbrado anteriormente, o testemunho empírico de nossa capacidade “consciencial”. Este testemunho mostra-nos que existem tipos especiais de matéria que são capazes de sentir, ter fome, refletir; isto significando que em algum momento, esta subjetividade tornou-se possível na matéria inanimada. O encontro destes caminhos nos leva a considerar que, de algum modo, entre as matérias inanimadas que foram mais persistentes em sua ordenação, em algumas, bilhões de anos depois, ocorreu o fenômeno da vida. E não somente o da vida, mas foi possível a existência de um tipo especialíssimo de vida que é capaz de possuir subjetividade auto-reflexiva, ou seja, o homem. Nesse caso, por vias negativas, temos que, quando Jonas nos informa que foi possível, isso não significa que existisse uma possibilidade necessária; antes, ele entende ser uma “possibilidade eventual (MEC. p. 22)” que poderia ter eclodido de acordo com as características da matéria. O que isso quer dizer?

Para Jonas, temos um dado físico extremamente precioso: o de que, em todo um universo que possui uma quantidade de orbes absolutamente incrível, a subjetividade humana, pelo menos da forma como a conhecemos, existe somente no planeta Terra e isso faz com que ele considere a extrema raridade deste processo e questione sobre como uma exclusividade desta magnitude ocorreu. Para ele, não existe nenhum plano ou finalidade inteligente; no entanto, a vida não poderia ser algo estranho à natureza, pois caso fosse, ela jamais haveria emergido. Portanto, não existe este tipo especial de finalidade providencialista.

Jonas, de fato, descarta a possibilidade de um “*logos* cosmogônico” e inclina-se na direção de um “*eros* cosmogônico” (E aqui, ele pensa em outro tipo de *telos*). Temos mais um tipo de “anseio” do que a obra de um *designer* inteligente e isso torna desnecessário o recurso à transcendência. A vida é um testemunho puramente imanente. Percebemos que Jonas se mantém coerente, pois aceita, por exemplo, os dados da astrofísica sobre a raridade da vida no universo, mas isso não significa que ele integralmente aceitará os conhecimentos mecanicistas das ciências naturais. Para Jonas, “o fenômeno da vida rejeita os limites que geralmente separam entre si nossas

derradeiro texto e teremos a nosso favor o último momento de suas reflexões sobre este assunto. Ele escreveu que “Em que lugar essa misteriosa dimensão [a vida] realmente irrompeu em seu avançar até formas mais elevadas, isto não podemos saber. Estou inclinado a suspeitar que o seu início infinitesimal tenha se dado com as primeiras células que se autoconservaram e se automultiplicaram – uma interioridade germinal, a mais fraca faísca de subjetividade difusa antes de vir fixar-se nos cérebros enquanto seus órgãos especializados (FBM. p. 8)”.

disciplinas e nossos campos de estudo (PV. p. 8)”. Com isso, o nosso filósofo procura transpor as supracitadas barreiras materialistas das ciências naturais e os muros antropocêntricos do idealismo, que mantiveram a filosofia pós-cartesiana focada, majoritariamente, no “eu puro da consciência”. Tais barreiras, como vimos nas seções anteriores, foram erguidas através dos novos paradigmas das ciências naturais modernas e de uma crítica intra-paradigmática (crise do idealismo), cujo ponto culminante pode ser visto com a filosofia de Nietzsche. Então, quais as conclusões de Jonas?

Para ele, existe algo na matéria que não pode ser apenas mecanicamente investigado, algo que faz com que ela deseje a si mesma de um modo, às vezes, especial, algo que almeja efetivar-se, pois é indubitável que isso, em alguns casos, ocorre mesmo que seja um evento extremamente raro. De fato, isso quase não existe. O que é esse evento?

Trata-se da vida que se deseja viva; logo, nesse sentido já encontramos um tipo de *telos* que não pode ser transcendente, mas que de modo imanente espera as condições apropriadas à sua efetivação. A conclusão é “que desde a origem, a matéria é subjetividade em estado latente (MEC. p. 25.)”. Por isso, dissemos que em Jonas não há uma ética teleológica, mas, antes, podemos dizer que é possível a obtenção de consequências éticas de uma ontologia teleológica. Percebemos que, até aqui, não falamos do conceito de “espírito”. De fato, já podemos falar do problema ontológico da morte dessa subjetividade que acabou por surgir. Primeiramente, trata-se simplesmente de reconhecer que a vida não é (até o momento) somente raríssima neste nosso universo incrivelmente grande, mas que ela, individualmente, ocorre por uma fração de tempo sempre revogável. Tal facticidade é o problema ontológico da morte, pois se há, para Jonas, um enigma ontológico da vida, existe necessariamente como contrapartida o da morte. Aqui, encontramos novamente a questão do metabolismo, pois se o ser tem liberdade em algum grau – posto que ele metaboliza – ele também tem necessidades. Qual é essa necessidade?

Simplesmente a necessidade de continuar sendo (vivo). Trata-se, afinal, do ser que está em risco perpétuo. Talvez seja por isso que Jonas havia nomeado em alemão um conjunto de três artigos que, depois, estarão na obra *O princípio vida* como “Entre o nada e a eternidade (*Zwischen Nichts und Ewigkeit*)” (PV. p. 9). Chegamos novamente – agora com mais clareza – à polaridade mais fundamental para toda a biologia filosófica de Jonas: a que existe entre o ser e o nada. Entretanto, isso não significa que,

aqui, Jonas esteja falando necessariamente de nihilismo, pois de fato, é somente *uma polaridade* que o levará a se concentrar no conceito de liberdade e nas implicações éticas deste conceito. Então, apesar da sua inexorável mortalidade, Jonas chega ao dado de que existe na matéria *a subjetividade em estado latente*, sendo este, aliás, o seu conceito de “matéria”. Ou seja, há um tipo de matéria na qual a vitalidade não se efetivou e existe um tipo bastante especial de matéria muitíssimo mais raro, cujas características possibilitaram a ação e a realização seletiva finalista de um tipo de “eros cosmogônico”. Na terceira parte da tese, veremos como Jonas distingue epistemologicamente a filosofia da teologia, situando e distinguindo o uso da racionalidade em diferentes campos da experiência humana, inclusive diferenciando as racionalidades filosófica e científica.

Nesse ponto, Jonas permite-se avançar e entende que se não há uma transcendência na criação, ou mesmo se nos é efetivamente proibido desvelar os inícios de tudo, podemos observar, no entanto, tipos diferentes de subjetividade, posto que, afinal, as formas vivas são tão distintas quanto à ameba e ao homem. Devemos avançar nos significados conceituais dessas diferenças, e tal marcha, necessariamente, também nos levará à ética jonasiana como já apontado.

Ora, na escala que distingue os seres mais originários dos mais complexos, temos as gradações de metabolismo, sensação, movimento, afeto, percepção, visão, linguagem imaginação e espírito. De modo geral, tais diferenças entre os seres vivos podem ser entendidas através de duas perspectivas: de acordo com os conceitos de ação e de percepção, ou seja, segundo os “conceitos de saber e de poder” (PV. p. 13). Destarte, se existem tais planos de gradações, é lícito questionar qual atua no outro, ou seja: nós agirmos para conhecermos ou conhecemos para agirmos? Jonas indica que essa pergunta efetivamente é crucial, pois através dela temos o importantíssimo conceito de liberdade, posto que, não importando a resposta que se dará, deve preexistir algo como uma liberdade de escolha para o agir e para o contemplar. Temos, então, reunidas duas especulações jonasianas, o problema da morte e o problema da liberdade, uma e outra como qualidade ou propriedade que cada ser vivo possui em escalas diferentes. Como elas conceitualmente se encontram?

De um lado, temos vidas que podem ter maior ou menor capacidade tanto para agir como para perceber. Do outro, temos que a vida precisa de alguma forma querer a si mesma, para evitar pela maior quantidade de tempo que lhe for possível a sua

extinção e reentrada no reino da matéria inanimada. Qual a conclusão? Primeiramente, temos o ser se equilibrando entre o não ser, temos a vida desejando continuar a ser vida, enquanto a sua própria matéria e o mundo que lhe é exterior não lhe ajudam com esta tentativa. Logo, não podemos subestimar o quase tautológico fato de que, para Jonas, a vida é vida exatamente por ser mortal; porém, efetivamente, neste caso, não se trata de uma tautologia, mas da sua condição ontológica irrevogável. De fato, desde que existem diferentes seres em níveis de percepção e ação extremamente distintos, temos que eles podem ter reações significativamente diferentes. Entretanto, todos eles, enquanto vivos, desejam a continuidade de sua situação especial e isso nos leva novamente ao exame do conceito de liberdade e, finalmente, poderemos ter a visão mais completa da ética jonasiana fundada no ser.

Já vimos que para Jonas, (dado que existe o metabolismo) existem algumas liberdades relativas aos seres e elas seriam as de pensamento e de liberdade, bem como a de transformar dados sensíveis e imagens cognitivas, estéticas etc. e, por fim a liberdade de utilização da linguagem, que pode refletir sobre a própria ideia de infinito. Imediatamente, devemos dizer que tais liberdades, para Jonas, são “prerrogativas do espírito que apontam para o transanimal humano (MEC. p. 30)”, e enquanto capacidades de fazer ou deixar de fazer algo são poderes e diferentes categorias do poder. Temos, então, mais claramente que o homem é um ser diferente dos demais, dado que guarda as maiores diferenças, ou seja, nele existem as maiores capacidades concernentes às várias liberdades. Logo, caberá ao homem o maior dever-ser como projeto e projeção. Com isso, também podemos situar pela primeira vez que a liberdade total é uma prerrogativa *do espírito* e como tal um poder dele próprio ou um poder da mente com várias extensões e meios. Mas afinal, o que é o espírito ou mente? Jonas informa que ele é “mais do que vida e mais do que subjetividade (MEC p. 43)”, pois somente ele tem estas características especiais.

Temos que o homem é um tipo especial de ser, pois possui o “espírito” que não está presente nos outros seres, incluindo os antigos. Logo, se voltarmos para os seres mais primitivos, com tal retrocesso nós não estaremos nos aproximando do conceito de espírito, antes um reencadeamento deste tipo “não conduz mais perto do espírito, mas para cada vez mais longe dele (MEC p. 42.)”. E se já temos o conceito de homem, devemos imediatamente dizer que tal conceito exige uma condição especialíssima: para Jonas, o espírito, o qual somente o homem pode possuir, se forma através da linguagem

certamente, pois, para ele, um ser sem linguagem não pode ser chamado de humano. Então, para o nosso filósofo, já que devemos aprender a linguagem e ela é a sua condição de manifestação, “o espírito também é algo que se deve aprender com o espírito preexistente (MEC p. 42)”. Jonas vai além, pois ele indica que, fisicamente, com tal aprendizagem o ser também pode se desenvolver e sem ela atrofiar-se. Como um espírito pode ensinar ao outro? O espírito, que ensinará a linguagem ao outro, conta com a informação que está disponível no interior do genoma do ser aprendente, logo, é possível que “a cega informação interior do genoma chegue a se realizar (Cf. MEC p. 42)”.

Assim, o espírito finaliza seu processo e pode se tornar de modo muito especialíssimo – mais raro ainda – mais do que vida e subjetividade. Temos então uma importantíssima dimensão linguística na ontologia de Jonas. A linguagem – como informação genética e potência ontológica – é passada adiante, mas ela necessariamente precisa ser aprendida através do contato com outros homens. E o homem possuirá o privilégio de alguns sentidos (visão, tato, audição) que se combinam singularmente com a sua reflexão mais elevada. No fim, o homem então passa a possuir a capacidade única de confrontar-se com ele mesmo e com tais possibilidades auto-reflexivas ele se abre para sentimentos como a felicidade, o sofrimento etc.; porém, com isso e por isso, há também um preço a pagar. Para Jonas, “somente o ser humano está aberto ao desespero (PV. p. 209)”, ao tomar consciência de uma situação e ainda de sua própria situação e condição; e desde então o ser humano pode se tornar um problema para ele mesmo. Isto é importante, pois, daí temos uma abertura à “religião, ética e metafísica (PV. p. 209)”; logo, observamos a passagem da ontologia da vida, e na sua extensão a biologia filosófica, para uma filosofia do ser humano ou antropologia filosófica. Um dos elementos centrais desta passagem é um inédito grau de mediatez atingindo pelo ser humano e tal estágio significa uma nova ‘extensão ideativa da percepção que permite ser humano e, somente a ele, enxergar “através da tela das ideias (PV p. 207)”. O homem então obtém o poder da experiência simbólica e das imagens abstratas a partir de uma distância nova na qual ele pode enxergar o mundo mesmo sem necessariamente ter “a presença do mundo”.

Aqui, o sujeito aparece a si mesmo como tal, o ser humano que é capaz de pintar o touro e o caçador, mas igualmente é capaz de ter em sua mira a sua própria imagem consciencial. Trata-se, pra Jonas, do surgimento do “novo ser” chamado “Eu”. Contudo,

ao mesmo tempo em que ele aprender a dizer “Eu” ele potencialmente descobre a sua própria “identidade na unicidade solitária (PV. P. 208)”. O ser humano então está “pronto para elaborar as mais altas satisfações e os mais altos sofrimentos e é aqui, que percebemos, na antropologia filosófica jonasiana, o momento no qual o homem passa a ser um problema para ele mesmo. Aqui, para Jonas, nascem a religião, a ética e a metafísica como “tentativas jamais acabadas de enfrentar este problema no horizonte de interpretação do universo (PV. P. 209)”. Para Jonas existe algo que permeia fundamentalmente tais buscas, e é aqui que “a biologia cede lugar à filosofia do ser humano PV. P. 209)” ou dito de outra forma, ocorre, para o nosso autor, a passagem da filosofia do organismo à filosofia do ser humano.

Algo que igualmente emerge desta passagem é a liberdade e seu lugar na história do ser humano, liberdade essa que, para Jonas, só é possível através da formação de uma imagem da realidade que fomenta uma “imagem do Eu”. Trata-se de uma imagem que passa então a existir como verdade para o ser humano, algo que relaciona-se com a sua nascente capacidade de se reconhecer e de se diferenciar do mundo que lhe é exterior, mesmo que esse mundo esteja distante. A imagem de si mesmo então tende a persistir e a continuar orientando o homem; logo, ele não se confunde com tudo o que lhe é exterior, nem mesmo utilizando as suas novas capacidades.

Nesta tese não se faz necessária uma avaliação de um ponto que achamos interessante: a filosofia da mente de Jonas. De fato, importa decifrar a sua antropologia filosófica até momento em que ela permite entender o conceito de Ser, tendo em vista o conceito de “heurística do temor”. Mais do que a filosofia da mente ou do espírito o que ficará em jogo então é a fragilidade do ser para Jonas, pois tal fragilidade é utilizada para a reconstrução de uma ética em face do nihilismo. Dito de outro modo, a vida, para Jonas, é especial e ele nos mostra que a vida humana é ainda mais especial. Na verdade, para ele, o seu conceito de espírito deve obrigatoriamente estar centrado na coisa mais elevada que existe no ser, e, em todo o universo, não existe nada mais elevado do que o espírito humano (Cf. MEC p. 45). À luz de tudo isso, podemos avançar e situar que a metafísica de Jonas será, então, muito diferente dos sistemas clássicos que tentaram entender o ser.

Para o nosso filósofo, por exemplo, a filosofia de Spinoza fracassa ao tomar o espírito como eterno e sempre presente, assim como a de Aristóteles não resistira com a sua ideia de que sempre tivemos a multiplicidade de espécies já pronta, ou seja,

existentes desde sempre. Continuando, as críticas jonasianas a Hegel elas são especialmente significativas para esta tese, pois apontam para um evento que já foi investigado na primeira parte e o será novamente na terceira: falamos dos horrores dos campos de concentração nazistas, que no fim condenarão o triunfalismo da filosofia hegeliana e sua visão da história. Contudo, só poderemos elucidar totalmente a dimensão desta crítica quando observarmos, na parte três, os problemas éticos referentes ao existencialismo e à Gnose.

No entanto, podemos entender desde já uma parte da crítica jonasiana a Hegel, afinal, como já vimos na parte anterior, esse evento (os campos de concentração) foi muito crucial para a vida de Jonas, pois simplesmente ele teve relação com a trágica morte de sua mãe, com o seu rompimento com Heidegger e com o seu (protesto) desejo de escrever em inglês. Igualmente, já vimos que os horrores dos campos de concentração foram importantes para o próprio século XX, dado que fortaleceram um pessimismo radical e as suspeitas acerca das capacidades racionais humanas de promoverem avanços morais. Além disso, observamos a denúncia de que algumas novas tecnologias foram até mesmo criadas ou foram indiretamente responsáveis pelas inéditas possibilidades da humanidade de se autodestruir maciçamente – os novíssimos computadores da IBM que identificaram os judeus, os gases dos campos da morte ou as bombas nucleares testemunham tal fato. Tendo já visto tudo isso, podemos esclarecer que, para o nosso filósofo, o fato de ele afirmar que o homem é um ser especialíssimo, exatamente por ser ele o portador do espírito – e passar para outro e gerações à frente essa mesma potencialidade – tal fato não significa que essa diferença, como havia pensado Hegel, indique qualidade ou marcha evolutiva. De fato, o que sucedeu depois não significa de modo algum que tivemos um triunfo da ideia hegeliana do caminhar do espírito no homem. Não se trata, portanto, de uma sábia necessidade, realizando uma marcha de tese, antítese e síntese, indo em direção à sua forma definitiva e verdadeira em cujo remate irá instalar o Absoluto no tempo e selar a verdade da história. Jonas entende outra coisa bem diferente:

A ignomínia de Auschwitz não pode ser imputada a uma providência onipotente ou a uma necessidade dialeticamente sábia, algo como um passo antitética e sinteticamente exigindo que conduzisse à salvação. Nós, seres humanos, infligimos isso à deidade, como mordomos ineptos de sua causa; sobre nós tal ignomínia pesa, e somos nós que devemos também limpar a vergonha de nossos rostos desfigurados, e

até mesmo do próprio rosto de Deus. Não me venha aqui falar de astúcia da razão (MEC. p. 59).

Aqui, chegamos às conclusões importantes para a nossa tese. Jonas se contrapõe a todas as visões filosóficas otimistas e benevolentes, as quais, antes dele, descreveram de algum modo o vir-a-ser humano como uma marcha racional de sucesso ou evolução. Em vez disso, ele apresenta como ocorreu a formação de um nihilismo histórico e, como vimos, isso para ele próprio, era uma tarefa importante para um pensador que desejasse confrontar o ambiente antimetafísico contemporâneo. Por fim, entendemos que ele, ao criticar Hegel dessa forma, (mas não somente por isso) assume um pessimismo filosófico, histórico. De fato, para Jonas devemos efetivamente considerar o que “é cego, desordenado, acidental, incalculável e extremamente arriscado na aventura do mundo, em suma, ao enorme risco a que se expôs com a criação do primeiro fundamento, se supormos que o espírito já estava presente (MEC. p. 62)”.

Teremos a oportunidade de elucidar melhor os significados filosóficos de Auschwitz na próxima parte, como já salientado. Veremos que se trata de uma instigante perspectiva na filosofia jonasiana ele indiretamente se indicar como um filósofo pessimista ao mesmo tempo em que aponta uma saída ontológica e ética. De fato, aqui, já questionaremos como todo esse plano de imanência jonasiano é uma resposta para um tipo de nihilismo metodológico e cósmico.

Começamos situando que, como já expomos algumas vezes, Jonas entende que a vida é a categoria ontológica fundamental que pode oferecer a resposta filosófica para a situação de ausência de fundamentos últimos e de um imenso universo vazio e amoral no qual, ela, a própria vida, é raríssima. Como, então, a biológica filosófica faz isso?

Para respondermos devemos lembrar algumas coisas cruciais. Primeiro que “Deus já estava ausente” desde que Nietzsche (através de Hume, Kant Schopenhauer, etc.) no auge da crise do idealismo alemão, entendeu que a metafísica clássica socrático-platônica, com o seu otimismo, com o seu desejo de fundamentos últimos e com a sua racionalidade equivocada não poderia explicar o mundo. Já sabemos, igualmente, que as ciências naturais, por sua vez, permitiram pela primeira vez na história, que a humanidade deslocasse o homem, antes um ser especial, para o reino da matéria bruta. Além disso, com elas, tivemos que somente a “certeza epistêmica newtoniana e darwiniana” poderia vigorar e o reino da especulação metafísica viu-se ameaçado por

um novo monismo da modernidade. De fato, temos, desde então, um vazio cósmico, um universo amoral e sem deus (nihilismo cosmológico) e temos a crise do idealismo (nihilismo filosófico) que são apenas duas faces de uma mesma situação. Em suma, depois de todas essas transformações, o prefixo “pós” ganhou força, já que, para muitos, o que restou foram situações pós-metafísicas, pós-religiosas, pós-modernas, pós-históricas etc. Com isso em mente, podemos terminar esta parte considerando alguns posicionamentos filosóficos de Jonas trabalhados até o momento. E eles se revelaram essenciais, ao nos colocar no centro de sua filosofia, onde a biologia filosófica, ao se abrir à antropologia filosófica, deságua na ética.

De saída, na obra *Matéria, espírito e criação*, por exemplo, Jonas sentiu a necessidade de oferecer ao leitor algumas explicações tanto no começo da obra como no final do texto e não devemos de modo nenhum subestimar essas explicações. De fato, nessa pequena obra Jonas sentiu-se obrigado a fazer duas justificativas metodológicas fundamentais e uma colocação cosmológica. Com as primeiras, ele indica que os seus conceitos contrariam fortemente os preceitos filosóficos de sua época, que proíbem a empresa metafísica que será realizada. Com a segunda ele não somente reafirma o que ele já havia dito, mas, além disso, aponta que, diante de um universo vazio e amoral (nihilista), o raríssimo fenômeno da vida pode se impor como um grande testemunho capaz de nos reoferecer fundamentos ontológico-éticos. Temos que, nesse texto, antes de apresentar suas considerações acerca do ser, ele pede perdão aos colegas filósofos já que realizará uma “extravagância metafísica, proibida desde Kant, e especialmente por eles [os filósofos analíticos] (MEC. p. 44)”. Jonas, apesar dessa proibição metodológica, realizou a tarefa e não fez isso apenas através de mais uma metafísica, mas o fez através de um tipo especial de metafísica: *a biologia filosófica*.

Já perto do fim dessa belíssima obra, ele nos fala que: “a proibição da metafísica e o dogma total da subjetividade de valores, logo, também da obrigação e da ética, a quase unanimidade disso não espanta. Ela reflete o sucumbir da filosofia diante do sucesso da ciência natural (...) e a filosofia (...) por mérito dos filósofos alemães [tornou-se somente] capaz de oferecer uma descrição do “mundo da vida”, mas apenas como dado “da” consciência (...)” (MEC. p. 69-70).

Trata-se de reafirmar o que ele fez em vários outros textos: o fato de que a sua biologia filosófica se impõe contra o jeito “alemão de filosofar”, ou melhor, contra o idealismo que, diante da força das ciências naturais e diante de suas próprias críticas

internas, se resguardou epistemicamente (equivocadamente) investigando somente a subjetividade. Por fim, na última página da obra, Jonas fala acerca da solidão cósmica de um universo sem Deus no qual a existência é raríssima e os nossos valores, no limite, teriam sido apenas puramente inventados; logo, são valores que não podem possuir pretensões de universalidade. Trata-se de um nihilismo cósmico. Todavia, sendo tudo isso verdade, ainda temos – para quem desejar enxergar – algo que pode servir de fundamento: a vida. Ou seja, contra o nihilismo cósmico, podemos tomar o testemunho da vida e extrair disso um fundamento ontológico existencial-ético. Entretanto, ele enfatiza que isso é somente para quem pode enxergar dessa maneira, pois, para o cético radical (o nihilista), mesmo que encontremos vida em outros planetas, o sentimento de vazio continua, afinal:

só aquele que consegue ler o dado antrópico de outra maneira e extrai dele uma conclusão cosmológica distinta pode reconhecer nele através de novos exemplos [seres vivos não terrenos] Quem não pode tirar tal conclusão a partir de um exemplo [a vida na terra], também não pode perceber em outros exemplos fundamento algum para assim o fazer, mas apenas encontrar novos casos isolados da mesma situação nihilista (MEC. P. 75).

Quem enxergar isso deve, para Jonas, ser capaz de oferecer uma nova metafísica e uma nova ética. Se formos capazes de tomar o testemunho da vida como um dado ontológico, poderemos fazer frente a um nihilismo metodológico e a um nihilismo cósmico. E, como já colocado antes, não é somente nesse texto que percebemos como Jonas trabalha seria e amplamente com alguma faceta do nihilismo. De fato, nas obras mais famosas e importantes de Jonas, temos as mesmíssimas indicações (dogmas filosóficos, vácuo ético, “ausência de Deus” etc.). Entretanto, esperamos que tudo isso ainda esteja mais claro quando investigarmos na próxima seção, como Jonas trabalha com o gnosticismo, com o existencialismo e com crescimento das novas tecnologias.

PARTE 3. ÉTICA, MORTE DE DEUS E NIHILISMO

Em 1948 a guerra terminara, e ressurgiam ameaças de batalhas, desta vez, atômicas. No entanto ele [o autor aqui fala de seu pai] considerava as inquietações e os sofrimentos atuais como negativos de uma imagem magnífica. Havia nisso um fio que o unia ao destino espiritual da Terra e espalhava sobre a época de opressão em que terminava a sua vida de trabalhador, apesar de imensos desgostos íntimos, muita confiança e muito amor. Morreu nos meus braços,

na noite de 31 de Dezembro e disse-me, antes de fechar os olhos: *É preciso não contar demasiadamente com Deus, mas talvez Deus conte conosco...* (Louis Pauwels e Jacques Bergier - *O Despertar dos Mágicos*)



Portão principal de Auschwitz I, onde se lê a frase "Arbeit macht frei" ("O trabalho liberta").

III. Introdução

Lawrence Vogel, após a morte de Jonas, editou e nomeou uma inédita coletânea de ensaios do nosso filósofo como *Mortality and Morality: a search for good after Auschwitz*. É instigante que Vogel tenha achado que, em conjunto, os ensaios (incluindo o último escrito de Jonas) mereciam ser tomados como um campo de reflexões cujo tema comum é o da morte e o da moralidade, ao mesmo tempo em que existe uma busca por Deus após os horrores de Auschwitz.

De fato, já indicamos como na filosofia de Jonas existe a indicação de um tipo de nihilismo cosmológico vinculado a uma ausência de Deus e que este nihilismo relaciona-se com a crise do idealismo alemão e com a ascensão das ciências naturais da modernidade. Todavia, percebemos, igualmente, que Jonas relaciona esses temas com a filosofia existencialista, com a gnose e com o seu posicionamento ontológico-ético, mas não avançamos nesses pontos. Nesta parte, tocaremos nesses temas e veremos que eles permitem um aprofundamento elucidativo acerca de como Jonas herda, entende e trabalha o problema do nihilismo. Especificamente, teremos três pontos: veremos como

o problema do gnosticismo antigo o levou a entender o problema do nihilismo atual; elucidaremos como Heidegger e Sartre, para Jonas, trabalharam com filosofias que refletem o ambiente de vazio cósmico do século XX, no qual encontramos a solidão de um ser humano sem essência e o vácuo ético. Por fim, como sugeriu Vogel, elucidaremos como os terríveis campos de concentração da Segunda Guerra não são realmente indissociáveis da metafísica, da ética, da ontologia ou mesmo das considerações teológicas jonasianas.

De fato, Jonas foi um judeu militante do movimento sionista e um erudito nas tradições judaico-cristãs que nunca se furtou de explicitar certas posições teológicas. Todavia, isso não significa (como veremos) que ele, durante toda a sua carreira, não tivesse demarcado muito bem os meandros epistêmicos que são navegados somente pelos filósofos. Tal compreensão trará mais elementos para o entendimento das próprias tarefas da biologia filosófica em face da crise do idealismo e da ascensão e do domínio epistêmico monista das ciências naturais. Igualmente, no final desta parte, estaremos preparados para, na última parte, elucidarmos certos aspectos da ampla dimensão ética jonasiana diante do nihilismo relacionado à tecnologia que nos mostrará um vazio ainda pior do que a ausência de Deus no mundo.

Na verdade, para o nosso filósofo, “o nihilismo moderno [é] muito mais radical e desesperado do que jamais poderia ter sido o nihilismo gnóstico (PV. p. 252)” e toda a filosofia existencialista foi uma tentativa de se conviver com ele. Apesar de acreditar nisso, Jonas foi capaz de reestabelecer uma nova mirada ontológica e uma nova ética centradas no ser, sobretudo, no ser vivo.

Em Auschwitz, as primeiras execuções por gás, usando o Zyklon-B, ocorreram em setembro de 1941 e, em junho de 1943, todos os crematórios já estavam em operação e milhares de pessoas, sobretudo, judias, foram organizadamente assassinadas. Entre essas pessoas, como já explicitado, estava, Rosa Jonas, a mãe de Hans Jonas.

Parte 3. capítulo 1. A morte de Deus depois de Auschwitz

Começaremos lembrando, como vimos na primeira parte, que as duas Guerras Mundiais forneceram elementos para que muitos filósofos – e intelectuais de outras áreas – se inclinassem a pensar que, diante da imensa soma do *état de désagrégation* de valores, efetivamente, deveríamos ter imensas dúvidas acerca das promessas de paz e da exaltação da racionalidade humana dos pensadores Iluministas. Jung, p.ex., no calor do interlúdio entre as duas grandes guerras, afirmou que “o transtorno de nosso mundo e o transtorno na consciência é um só e o mesmo. Tudo se torna relativo e, portanto, dubitável. (...) seu espírito anseia por uma resposta que acalme o distúrbio da dúvida e da incerteza”¹⁷⁵. Igualmente, já vimos que foi na segunda metade do século XX, mais especificamente entre as décadas de sessenta e setenta (uma época pessimista) o período em que Jonas escreve muitos dos artigos que formarão os dois livros que lhe darão fama. Também, já vimos como a ascendência judia de nosso filósofo, desde cedo, afetou imensamente sua vida pessoal, direcionando algumas de suas cruciais escolhas não só políticas (como a sua participação desde muito jovem no movimento sionista), mas temáticas.

Além disso, é factível que, como se não bastasse para Jonas o matricídio, a segunda guerra também afetou simplesmente a sua amizade com seu grande mestre Heidegger, a sua vontade de escrever em alemão e, até mesmo as suas percepções filosóficas. Todavia, diante de tudo isso, ainda nos é lícito indagar se, em algum momento, Jonas fala claramente que os eventos de Auschwitz foram decisivos para o seu pensamento. A resposta é, efetivamente, sim.

De fato, toda a dimensão do impacto intelectual que ele sofreu, sobretudo, no que se refere aos campos da morte, pode ser observada quando ele simplesmente indica que a sua “própria tentativa cosmogônica, (...) não por (...) uma causalidade se vinculou ao nome de ‘Auschwitz’, uma vez que para mim [ele] também foi num acontecimento teológico (MEC. p. 62)”. Vemos que ele, literalmente, assume que foi um evento com profundos significados para as suas ideias e, sobretudo, no sentido de que, além disso, a sua indagação básica foi refletir sobre como Deus teria permitido que Auschwitz acontecesse.

175. JUNG, Carl-Gustav. *Modern man in search of a soul*. [1933]. New York: HBJ,[s.d], p. p. 211. No original: “The upheaval of our world and the upheaval in consciousness is one and the same. Everything becomes relative and therefore doubtful. And while man, hesitant and questioning, (...) his spirit yearns for an answer that will allay the turmoil of doubt and uncertainty”.

Hans Jonas, de fato, foi simplesmente mais um de toda uma geração de intelectuais que, de uma forma ou de outra, fizeram essa mesma questão, sobretudo, quando consideramos intelectuais judeus, no entanto, isso não minimiza a importância da pergunta. Adorno, por exemplo, tratou da tragédia de Auschwitz, só que em uma perspectiva diferente: a educação e o esclarecimento. A relevância e a amplitude destes questionamentos entre os pensadores judeus nos é indicada por Fingerman:

O Holocausto não ameaçou apenas a existência física dos judeus, mas também o judaísmo como religião. O massacre do “povo escolhido” na Europa nazista, num nível de barbárie inédita na história mundial, pareceu para muitos ter abalado as estruturas de uma fé que reivindica um especial relacionamento com um Deus definido como bom, justo e preocupado com os assuntos humanos. (...) Esses pensadores enfrentaram perguntas dilacerantes: A crença na aliança de Deus com Israel foi abalada como resultado do massacre na Europa? Como essa tragédia pode ser entendida na História, um processo tradicionalmente entendido no judaísmo como sendo comandado por Deus desde a criação até a redenção? O nazismo teria sido um caso extremo de abuso de um livre-arbítrio concedido por Deus ao ser humano? Houve possibilidade de martírio numa situação em que os judeus não tiveram outra alternativa senão a morte? Deus teria “ocultado sua face” enquanto funcionavam as câmaras de gás e fornos crematórios? O Holocausto poderia ter sido uma punição divina por algum pecado do povo judeu?¹⁷⁶

Estas mesmas perguntas foram feitas por Jonas e podemos medir como ele filosoficamente trabalha com a resposta através de uma de suas críticas a Hegel. O nosso filósofo dirá que, depois do holocausto, temos um sólido argumento contra a ideia hegeliana a respeito do triunfo do caminhar do espírito no homem. Jonas declara que o testemunho histórico das vítimas das câmaras de gás nazistas o levou a perceber que não há nenhuma sábia necessidade transcendental no mundo que, ao buscar a sua forma definitiva e verdadeira, realiza uma marcha de tese, antítese e síntese (Cf. MEC. p. 59). Ao contrário, nós seres humanos é que usamos mal a liberdade de nosso espírito e irracionalmente não valorizamos, portanto, as livres escolhas dadas pelo criador em face da história. Imediatamente, percebe-se que, para o nosso filósofo, se há um Deus criador (e Jonas não afirma que há), Ele não interfere no dever-ser do singular espírito humano. Temos, então, questões éticas relacionadas à sua visão cosmogônica e não somente

176. FINGUERMAN, Ariel. **A teologia do Holocausto**: como os pensadores judeus e cristãos explicaram Auschwitz. São Paulo: Paulus, 2012. p. 5-6.

ontológicas. De fato, tais indagações ficam retrospectivamente postas, por exemplo, no texto de 1984, *The Concept of God after Auschwitz: a Jewish voice*.

Primeiramente, devemos dizer que este texto (uma palestra), que também considera a supracitada problemática apontada por Fingerman, reafirma o fato de Hans Jonas ter sido tomado por seus compatriotas não apenas como um filósofo judeu, mas como um estudioso, profundamente conhecedor de suas tradições intelectuais familiares. Trata-se, então, de um Jonas que lança mão de aspectos teológicos judaicos e cristãos. Observamos isso nesta palestra de 1984, quando percebemos Jonas apresentando o que ele denominou de uma versão mais radical da ideia teológica judaica de “Tzimtzum”. Jonas não explica do que se trata isso durante essa palestra, pois certamente o público saberia, mas para as tradições judaicas, Tzimtzum ou Zimzum (צמצום do Hebraico, significando: “contração” ou “constricção”) refere-se à noção cabalística de que Deus “contraiu” sua infinitude, objetivando ofertar e permitir um “espaço conceitual” a partir do qual (e dentro do qual) o nosso universo finito e aparentemente independente pudesse existir. Porque o nosso filósofo faria isso?

O conceito de Tzimtzum, em termos éticos, é apresentado por Jonas para trabalhar a ideia de que “Deus não tem mais nada a nos dar, mas o homem agora dará a ele (CGAA p. 11)¹⁷⁷”. Semelhante ao romance histórico *O despertar dos mágicos*, temos um Deus que se agastou da humanidade, após a criação e que, agora, somos nós que devemos cuidar de nossa liberdade. Sobretudo, esse dever-ser cabe ao homem no qual, como já vimos na parte anterior, encontra-se o singular espírito que tem todas as maiores liberdades de ação e percepção. Quando observamos um filósofo usar, dessa forma, argumentos teológicos, imediatamente lembramos a época em que Husserl, sendo professor de Jonas, então um estudante universitário, desconfiava da sua isenção filosófica. De fato, à época o nosso filósofo encontrava-se muito envolvido com atividades e estudos político-religiosos. Estes pontos merecem esclarecimentos.

Parece-nos que o propósito de Jonas nunca foi se coadunar com uma filosofia judaica e devemos indicar que ele mesmo reconheceu a tensão existente entre as duas abordagens (Teológica e Filosófica). Igualmente, ele nunca negou sua herança intelectual judaica, riquíssima por sinal.

177. Originalmente: “God has no more to give: it is man's now to give to him” (CGAA p. 11).

O fato é que Jonas, dirimindo qualquer dúvida acerca de sua conduta filosófica, esclarece que a sua filosofia sempre foi laica e, de fato, todo o seu trabalho apresenta um ateísmo metodológico desejado por qualquer filósofo sério. Ele explica isso em uma entrevista concedida a Koelbl:

O filósofo precisa levar a cabo seu próprio negócio, o pensar, de maneira totalmente livre de vínculos e pré-conceitos herdados. Ele está comprometido apenas com o pensar. A filosofia precisa ser ‘ateística’ no método. Isto não significa afirmar dogmaticamente que ‘Deus não existe’. Mas significa não se permitir dizer nada desde a perspectiva de uma fé. Que se possa ser ao mesmo tempo filósofo e judeu – eis aí uma certa tensão da qual não há que se duvidar (Jonas/Entrevista a Koelbl. p. 156).

Naturalmente, Jonas reconhece a tensão e deixa claro que o filósofo tem a necessidade de pensar de maneira totalmente livre de vínculos e pré-conceitos herdados. De fato, vimos na segunda parte como, para Jonas, a vida, o centro da sua ontologia, é trabalhada através de uma perspectiva imanente e não se relaciona a nenhuma divindade criadora. Podemos igualmente indicar que, para Jonas, isso também ocorre no que concerne à fundamentação de uma ética, pois uma ética que tem como base a fé religiosa seria uma ética frágil:

A fé pode fornecer fundamentos à ética, mas ela própria não está disponível ali, e não se pode apelar ao ausente ou ao desacreditado mesmo com o mais forte argumento de necessidade. A metafísica, ao contrário, desde sempre foi uma questão da razão, e esta pode ser acionada sob investigação do *diktat* de uma necessidade amarga quanto criar uma religião; mas a necessidade pode nos obrigar a buscá-la, e o filósofo secular, que se esforça por estabelecer uma ética, deve antes de tudo admitir a possibilidade de uma metafísica racional, apesar de Kant, desde que o elemento racional não seja determinado exclusivamente segundo os critérios da ciência positiva (PR. p. 97).

Para Jonas, a fé religiosa pode até ter relevância e mesmo pode ser útil para situações cotidianas simples, entretanto, deve ser a metafísica – que postula a racionalidade em suas reflexões – que efetivamente deve fundar a ética.

Não devemos ainda de modo algum subestimar a dupla observação jonasiana: ele disse que devemos buscar um critério metafísico racional “apesar de Kant” e que esse critério não pode ser determinado pelos paradigmas das ciências naturais.

Sinteticamente, Jonas se coloca diante dos dois problemas graves já observados: a crise do idealismo e o monismo materialista das ciências naturais modernas e temos que a nova metafísica obrigatoriamente precisa contornar esses dois problemas.

D' Agostini corrobora a relevância e a pertinência destes problemas para a Filosofia do século XX na medida em que ela entende que Filosofia atual foi levada a conjecturar seriamente acerca da “morte de Deus”, do “relativismo de valores” e da “inexistência da verdade”, ou seja, do ambiente nihilista antimetafísico de nossa época. De fato, a filósofa italiana fala de três modelos desta tendência atual: um que objetiva pensar uma nova forma de racionalidade e tenta reconstruir uma racionalidade política, ética e teórica. Outro que, ao tomar consciência do fim da metafísica, no sentido de sua ultrapassagem ou mesmo de seu enfraquecimento, renuncia à ideia de salvar a razão da irracionalidade e imagina um pensamento reorganizado sob outras bases. E, por fim, ela aponta uma terceira via de pensar o nihilismo, a qual teria sido o caminho de Foucault, Deleuze e Lyotard¹⁷⁸.

A biologia filosófica não segue exatamente nenhum desses modelos, embora, como estamos vendo ao longo da tese, considere e trabalhe seriamente com várias perspectivas nihilistas. Podemos indicar, então, dois pontos: Jonas se serve de imagens, símbolos e motivos bíblicos durante toda a sua carreira, mas devemos considerar que ele, certamente, logrou êxito no seu ateísmo metodológico e, além disso, dialogou com os mais importantes problemas metafísicos apontados por D' Agostini, sendo capaz ainda de oferecer – ao contrário de Foucault, Deleuze e Lyotard – um imperativo ético.

Nesses termos, como já havia ocorrido com Nietzsche, Heidegger e Sartre, a ausência de Deus torna-se um aspecto relevante de seu trabalho e não somente diante de interesse teológicos, mas, sobretudo quando procuramos elucidar a forma como que ele enfrentou o nihilismo. De fato, ao investigar, filosoficamente, o problema da “morte de Deus” após Auschwitz, Jonas empreende, por exemplo, uma de suas importantes considerações a respeito de como o deicídio afetou crucialmente o empreendimento ético da filosofia. Todavia, na obra referida, a morte de Deus não está posta. A dificuldade é, justamente, pensar a existência de Deus naquele cenário sombrio.

Isso ocorre não somente no texto *The Concept of God after Auschwitz: a Jewish voice*, mas, em outros, Jonas tece considerações sobre a “morte de Deus” nos termos

178. Sobre essas afirmações, Cf. D' AGOSTINI, Franca. **Analíticos e Continentais**, pp. 66 – 67.

metodológicos que recebeu, por exemplo, de seu mestre Heidegger que também trata do tema, mas, nem por isso (e, apesar de ser ex-seminarista) foi tido como teólogo.

Avançamos e percebemos, então, que, para Jonas, Nietzsche estava certo ao afirmar que a morte de Deus – um sintoma da *décadence* nihilista – relaciona-se *in totum* com as significativas transformações que afetarão as bases clássicas da Filosofia. Como vimos, Jonas, ao concordar com Nietzsche, simplesmente se une a muitos outros intelectuais importantes. Morin faz um belo resumo sobre isso:

[...] Deus está ausente. A Lei foi dessacralizada. O Superego social já não se impõe incondicionalmente e, em alguns casos, também está ausente. O sentido da responsabilidade encolheu; o sentido da solidariedade enfraqueceu-se. A crise dos fundamentos da ética situa-se numa crise geral dos fundamentos da certeza: crise dos fundamentos do conhecimento filosófico, crise dos fundamentos do conhecimento científico¹⁷⁹.

Muito do que foi debatido na primeira parte da tese está condensado nessa breve citação e a ausência de Deus relaciona-se com todos os pontos. Configuram-se, desse modo, vários elementos que juntos, engendram o debate acerca de uma contemporaneidade pós-metafísica e pós-religiosa e isso fará com que o nosso filósofo sinta a imperativa necessidade de se justificar, quando elabora sua metafísica e a sua ética. Só podemos, então, elogiar e concordar totalmente com Alencastro e os seus comentários acerca da ética quando investigou [a de] Hans Jonas.

Em síntese, muitas vertentes do pensamento ético contemporâneo são refratárias à fundamentação da ética. De acordo com elas, não é mais possível recorrer às tradições religiosas, pois implicará no pressuposto de ser crente, o que exclui uma grande parcela da população humana. Uma moral religiosa é, em princípio, incapaz de discutir com outros conceitos morais. Ela só pode afirmar sua superioridade a partir da fé, de forma dogmática, fechando-se, assim, para outros discursos. No contexto religioso, a observância de normas morais é o que deve ser exigido de todos, mas que pode significar a intenção de que todos sejam adeptos de uma mesma fé, fato que hoje é amplamente rejeitado¹⁸⁰.

179. MORIN, Edgar. **O método 6: ética**. Porto Alegre: Sulina, 2005. p. 27.

180. ALENCASTRO, Mario Sérgio. Tese. **A Ética de Hans Jonas: alcances e limites sob uma perspectiva pluralista**. Curitiba. UFPR. 2007. p. 55.

Tendo em vista tudo o que foi debatido, temos novamente a magnitude do desafio de Jonas: elaborar um imperativo ético diante de todas as facetas do nihilismo. De fato, quando Jonas, em 1984, apresentou o texto *The Concept of God after Auschwitz: a Jewish voice* já havia escrito sobre a crise dos fundamentos da ética, a crise dos fundamentos do conhecimento filosófico e, como vimos na seção anterior, sobre uma transformação dos fundamentos do conhecimento científico. Ele fez isso, vale lembrar, para apresentar as próprias bases de seu empreendimento metafísico. Somente nas próximas seções deste capítulo, ao examinarmos alguns pontos das filosofias de Heidegger e Sartre, assim como ao elucidarmos o nihilismo no gnosticismo antigo, começaremos a perceber a partir daqui todas estas importantes conexões conceituais jonasianas.

No momento, ao sustentarmos que ele aceitou a situação e considerou seriamente este amplo quadro apontado, entre tantos outros, por Morin, D'Agostini e Alencastro a indagação é saber agora se existe, para Jonas, uma relação entre a “morte de Deus”, a crise do idealismo e a ascensão das ciências naturais modernas.

Parte 3. Capítulo 1. Seção 1. Consequências éticas e ontológicas da “morte de Deus”

Observou-se, na segunda parte da tese, como as dessacralizações do universo, da natureza e do homem relacionam-se com o advento das ciências naturais e com a própria crise do idealismo. De fato, vimos que, por um lado, os novos paradigmas da ciência moderna (Newton e Darwin) induziram a humanidade a crer em um universo puramente mecânico e material, cujos acontecimentos podem e devem ser explicados através de novos métodos antimetafísicos. Por outro lado, a própria crise do idealismo alemão também ocorreu através de um forte ataque direcionado à metafísica socrático-platônica tida, até mesmo, como uma precursora das ideias cristãs que haviam

contaminado os trabalhos dos filósofos¹⁸¹. Já observamos uma parte do posicionamento da filosofia de Jonas em face das consequências epistêmicas, cosmológicas, ontológicas e éticas desta crise. Aqui, podemos examinar mais elementos do problema geral ético, antes que, na quarta parte, elucidemos alguns de seus conceitos fundamentais como o de *heurística do temor*.

Começamos examinando quais eram, para a filosofia, ainda no século XIX, as “vantagens” que a hipótese moral cristã representava para a humanidade:

Quais são as vantagens que oferece a hipótese moral cristã? 1. ela conferia ao homem um valor absoluto, em oposição à sua pequenez e à sua natureza fortuita no fluxo do devir e do desaparecer. 2. ela servia aos advogados de Deus, na medida em que franqueava ao mundo, apesar do sofrimento e do mal, um caráter de perfeição, — aí incluída esta “liberdade” — o mal parecia pleno de sentido. 3. ela coloca no homem um saber que assenta em valores absolutos e lhe traz assim um conhecimento adequado sobre o que, precisamente, é o mais importante, ela impedia que o homem se desprezasse enquanto homem, que ele tomasse partido contra a vida, que ele desistisse do conhecimento: ela era um meio de sobrevivência: — no todo: a moral era o grande remédio contra o niilismo prático e teórico¹⁸².

Examinando a *décadence* europeia – e a sua lógica, o nihilismo – Nietzsche concluiu que construir valores morais ou conceitos tendo como base perspectivas cristãs resultou em mentiras, mas tais equívocos forneceram a humanidade fortíssimos sentimentos de alívio e de grandeza. A crença cristã sustentava valores absolutos oferecendo ao mundo as esperanças do providencialismo e dava ao homem um sentimento de superioridade, dado que ele seria a coroa da criação da divindade. Por sua vez, os filósofos sentiam-se encorajados a procurar o absoluto ou um mundo ideal das formas e compartilhariam ainda da crença otimista em valores universais. A ideia era que o homem, através da razão, encontraria caminhos para as suas ações morais, para a paz universal e transformaria ou até mesmo corrigiria a natureza em seu favor. Em suma, eram sentimentos que engendravam crenças morais capazes de salvar a

181. “Nietzsche a expressou desde cedo à luz de suas próprias ambições filosóficas. Em uma célebre anotação de 1870/71, Nietzsche caracteriza o seu próprio pensamento pela via da negação em termos de um “platonismo invertido” (umgedrehter Platonismus)”. Cf. MULLER, Enrico. **Entre Logos e Pathos: O antiplatonismo platônico de Nietzsche**. Artefilosofia, Ouro Preto, n.13, p.41-56, dezembro 2012. p. 42

182. NIETZSCHE. XII 5[71]211-217 — **O niilismo europeu Lenzer Heide: 10 de junho de 1887**. p. 22.

humanidade de si mesma. Por vias negativas, temos que o homem não estaria preparado para o grande impacto que seria a constatação da “morte de Deus”.

O Homem Louco – [...] Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então” – (Nietzsche, **Gaia Ciência**, §125)

Segundo Nietzsche, após a morte de Deus, em razão deste ato *sem precedentes*, nós vivenciamos uma época “mais alta” jamais experienciada. Portanto, se as ciências naturais modernas informaram à humanidade que não havia Deus, a filosofia, por sua vez, constatou a mesma coisa e trabalhou profundamente com todas as implicações deste fato. Trata-se de um duplo anúncio de um imenso universo vazio e amoral. Trata-se de um universo nihilista. A influência destas ideias em nossa contemporaneidade pode ser pesada se observarmos como alguns pensadores de várias áreas as aceitam e a ainda militam por uma sociedade sem crenças divinas. Atualmente, filósofos como Michel Onfray, André Comte-Sponville, Robert Solomon, Alain de Botton e Luc Ferry indicam a existência de uma dissociação entre os aspectos éticos e as perspectivas religiosas e sugerem outra via: a possibilidade de se fabricar elementos conceituais associados ao bem viver e ao bom desenvolvimento das sociedades de uma forma absolutamente desvinculada das moralidades religiosas tradicionais. Entre os pensadores acima temos que, talvez, uma das mais virulentas posições contra a religião seja a de Onfray:

Em nome de Deus, a História testemunha, os três monoteísmos fizeram correr durante os séculos rios de sangue! Guerras, expedições punitivas, massacres, assassinatos, o colonialismo, etnocídios, os

genocídios, as Cruzadas, as Inquisições, hoje o hiperterrorismo planetário¹⁸³.

Nessa perspectiva, somando-se às já clássicas críticas de Nietzsche, alguns filósofos sustentam que a fé religiosa não apenas atravessou um momento de crise com o auge do idealismo alemão, mas, além disso, a fé é algo verdadeiramente pernicioso para a humanidade.

De fato, a constatação da “morte de Deus” seria um ato grandioso que geraria ideologias libertárias capazes de criar inéditas e interessantes potências humanas. De fato, Nietzsche, referência intelectual de Onfray, afirmava que o homem que vivencia o nihilismo pode ser *o homem que diz sim* ao trágico e supera a equivocada dicotomia cristã entre bem e mal. Para ele, o novo homem sem fé, posto que exalta somente *o amor à terra*, pode ser capaz de sentir o *amor fati* e reconhecer-se, sem nenhum problema, consciente do “devir do cosmos” e da tragicidade da existência, ou seja, se reconhecer como acima do bem e do mal e ser capaz de fabricar novos valores.

Para Onfray, e para outros filósofos atuais, a fé deve ser considerada um sentimento vinculado ao obscurantismo, ao irracionalismo, um elemento ideológico que mais causou e ainda causa desastres sociais. Em suma, abandonar tais sentimentos não somente evitaria essas tragédias, mas permitiria que a humanidade experimentasse prazeres e liberdades naturais que foram ao longo de séculos moralmente estigmatizados pelos líderes religiosos. No entanto, parece que para outros pensadores não foi isso o que ocorreu.

Outros estudiosos apontam que a constatação da “morte de Deus” acabou por estabelecer visões muito mais pessimistas a respeito do que é ser humano e, sobretudo, acerca dos aspectos clássicos que norteiam os juízos de valor da humanidade. Já vimos na primeira parte da tese outros fatores sociais que se uniram a esse.

Durante o século XIX a fé religiosa desmoronou de uma maneira que nem mesmo os radicais dificilmente poderiam ter previsto. E assim como a fé no divino se desintegrou, também se desintegrou a fé na

183. No original: “Au nom de Dieu, l’Histoire témoigne, les trois monothéismes font couler pendant des siècles d’incroyables fleuves de sang! De guerres, des expéditions punitives, des massacres, des assassinats, du colonialisme, des ethnocides, des génocides, des Croisades, des Inquisitions, aujourd’hui l’hyperterrorisme planétaire” ONFRAY, Michel. **Traité d’athéologie – Physique de la Métaphysique**. Paris: Grasset & Fasquelle, 2005.p. 97.

capacidade humana de agir sem Deus. O otimismo que uma vez tinha inundado o impulso humanista começou a declinar e começou a desenvolver-se uma visão muito mais escura do que significava ser um humano¹⁸⁴.

Talvez não tenha sido a aparição do “além do homem” um dos adventos decorrentes da “morte de Deus”, mas como Jonas indicou, certamente ocorreu um duplo fortalecimento do pessimismo e de um novo e pretencioso tipo de monismo materialista nas ciências naturais da modernidade. De fato, para ele, o distanciamento de Deus não tem um apenas um efeito significativo em sua ética, mas igualmente em sua ontologia e em sua própria (suposta) visão de Deus. Efetivamente, em algumas passagens curtas, mas significativas, nosso filósofo concebe não somente um “Deus” que se distanciou da humanidade, mas “um Deus que surge no tempo em vez de possuir um ser perfeito que permanece eternamente idêntico a si mesmo” (PD p.203).

Como não lembrar aqui do universo em devir de Nietzsche? Trata-se de um devir que, por um lado, interdita o conhecimento das essências e, por outro, transforma a própria noção de responsabilidade divina, dado que afetou a própria visão do papel ético humano em face deste Deus ausente.

De fato, para Jonas, durante o século XX um evento histórico como o de Auschwitz não pode de nenhum modo ser minimizado porque de alguma forma ele nos fala algo a respeito da divindade (ou acerca do que o homem pensa sobre a divindade) e, conseqüentemente, sobre o homem. Lembramos aqui do autor do livro *O Despertar dos Mágicos* que fez questão de transmitir nesta obra uma mensagem de seu pai que lhe marcou bastante. O pai do autor havia vivido todos os horrores da Segunda Guerra e, em face dessa terrível experiência, acreditava que “talvez a humanidade não pudesse contar tanto com Deus, mas Deus é que contava com o homem”. Lembramos desta obra porque Jonas, um homem igualmente marcado pelas guerras, também extrairá um

184. No original: Through the nineteenth century religious faith crumbled in a way that even the Radicals could scarcely have foreseen. And, yet, as faith in the divine crumbled, so did faith in the human capacity to act without God. The optimism that had once suffused the humanist impulse began to ebb away and there began to develop a much darker view of what it meant to be human. Artigo: **Death of God**. Disponível em: <https://kenanmalik.wordpress.com/2014/06/10/the-enlightenment-and-the-death-of-god/> Acesso em: 09.12.2015.

dever-ser para o homem através de uma visão que problematiza a ausência de Deus em face dos eventos trágicos da guerra¹⁸⁵.

A conclusão é que o homem, com seu espírito, logo com a sua plena linguagem e liberdade, é que deve cuidar da preservação da vida, desde que não há mais providência. Já podemos e devemos elucidar isso:

tendo-se entregue inteiramente ao mundo em formação, Deus nada mais tem para dar. Em face desta ideia, é o ser humano que compete dar-lhe. E ele pode fazer isso buscando nos caminhos de sua vida que nada aconteça, ou que aconteça muitas vezes, e que não aconteça por sua causa que Deus tenha que arrepender-se de haver permitido o vir-a-ser do mundo (PV. p. 268).

Não há aqui nenhuma transcendência capaz de oferecer força moral normativa e entende-se, por exemplo, a razão de Jonas ter-se permitido citar a perspectiva teológica judaica de *Tzimtzum*. De fato, em Jonas, temos que a ausência de Deus não implica ausência de norte ético. O que ocorre é que o homem passa a ser o único e ainda mais responsável por suas ações morais. Isso complementa e reafirma o que já vimos da sua ontologia, pois já sabemos que o dever-ser é ontologicamente parte dos conceitos jonasianos de liberdade e de espírito e que o homem, tendo espírito, possui a liberdade mais plena entre todos os seres, logo o maior dever-ser.

Novamente, em um texto de 1961, o *Imortality and Modern Temper* mal traduzido como “Imortalidade e existência atual”, temos a mesma ideia cosmológica, mas ainda mais radicalizada, pois em alguns momentos, para Jonas nós somos até mesmo responsáveis por Deus (PV p. 254-259 e passim). De fato, três anos depois, em carta de Jonas endereçada a Adolph Lowe, de 18 de novembro de 1964, o filósofo explica que: “com a desdivinização *ex hypothesi*”, o resultado só pode ser o de que “nós [humanos] nos tornamos a medida de todas as coisas (e não há outra) que ‘ilumina e

185. Hans Jonas está longe de ser o único filósofo que teceu reflexões tendo como base alguma grande tragédia histórica. Voltaire, p. ex., escreveu o *Poème Sur Le Désastre de Lisbonne* sobre o terrível terremoto de Lisboa de 1755 e os especialistas indicam que ele confronta as ideias de Leibniz e Rousseau. Voltaire indicou, por exemplo, que: “Ou Deus quis impedir o mal e não pode, ou pode e não quis. Ou mesmo nem quis e nem pode. Se quis e não pode, não é Deus; se pode e não quis, não é bom. Se quer e pode, qual a origem de todos os males?”. Por seu turno, Jean-Jacques Rousseau responde na sua “Lettre sur la Providence” contrariando a percepção de Voltaire, sem contudo apoiar a teodiceia leibniziana. Sobre isso, cf. **Um terremoto em Lisboa (1755), uma reflexão de agora 260 anos depois**. ALMEIDA, António Betâmio de. Temos o agravante que, no caso do Holocausto, não foi a natureza, mas mãos humanas que agiram.

aquece' o que nos é conforme" (Carta/Jonas, 2004 [1964], p. 93). Por fim, lembremos que, para Jonas, depois de *Auschwitz* somos nós os seres humanos que devemos "limpar a vergonha de nossos rostos desfigurados, e até mesmo do próprio rosto de Deus. [Razão pela qual declara:] Não me venham aqui falar de astúcia da razão (MEC. p. 59)". Quais conclusões podemos extrair acerca do posicionamento de Jonas?

Jonas considera todas as consequências filosóficas, sobretudo as ontológicas e éticas, da morte de Deus e, através de um nihilismo cósmico, ele pensa uma biologia filosófica cuja ética é centrada no homem. Inclusive, a "ausência de Deus" relaciona-se com a demonstração da irracionalidade humana, posto que tivemos sólidas demonstrações de que a humanidade não seria capaz de gerenciar bem o mundo, ou seja, de promover a paz, a fraternidade e a igualdade. Para Jonas, infelizmente os sucessos de *Auschwitz* são a maior demonstração deste triste fato (Cf. MEC. p. 59). Assim, na próxima parte, examinaremos críticas jonasianas a algumas ideologias políticas que, depois de se institucionalizarem, pretendiam promover a igualdade, mas acabaram por não cuidar bem nem do homem e nem do planeta. Por fim, temos que, tanto "teologicamente" quanto ontologicamente, Jonas indica que nós, os homens, somos os maiores responsáveis pela manutenção da criação. Antes porém, tudo isso, nos leva a considerar o existencialismo.

No texto *Imortality and Modern Temper*, ele aponta que o existencialismo, este "rebento extremo do clima espiritual moderno, ou da desarmonia espiritual moderna, lança-se nas águas da mortalidade sem a segurança de nenhum salva-vidas escondido" (PV p. 258). E ele o fez em razão da necessidade de lidar com novos esquemas ontológicos, pois "o que caracteriza esta mudança é a posição central atribuída no esquema ontológico ao movimento, em substituição a qualquer *ens realissimum* da especulação anterior" (PV. P. 51).

Temos que a natureza sem espírito, o universo sem Deus (Nietzsche) e o advento da ciência materialista (Descartes/Newton/Darwin) geraram sistemas filosóficos que necessariamente trabalharam com a constatação da "morte de Deus" e, para Jonas, esse também foi o caso do existencialismo. Fica claro que o trabalho do supracitado Onfray, por exemplo, não deve ser visto apenas como um caso isolado, posto que, para Jonas, toda uma importante escola filosófica fabricou seus conceitos, tendo como referência um mundo antimetafísico no qual a pós-religiosidade ou até mesmo a anti-religiosidade tinha considerável influência.

Entendemos, então, porque Jonas, na obra *O Princípio Responsabilidade*, afirmará que a nossa ontologia contemporânea já não é a mesma, pois configurou-se uma ideia *ad hoc* de ser que precisa ser obrigatoriamente observada em função do “devir soberano” e *do fim da transcendência* (PR. p.212). Assim, desafiar esta nova situação contemporânea não poderia significar outra coisa senão desconsiderar seriamente os modelos filosóficos vigentes.

Desse modo, talvez, a forma mais clara com que Jonas trate dessas mudanças seja nomeá-las como dogmas filosóficos: “dois dogmas da filosofia contemporânea”: não existe verdade metafísica assim como não há um caminho que leve o ser a um deve ser. Para esta tese, em todo o seu percurso intelectual, de uma forma ou de outra, o nosso filósofo enfrenta o nihilismo. Com isso, podemos esclarecer melhor as razões de Jonas estabelecer relações entre o nihilismo e o existencialismo. Para tanto, devemos examinar, sobretudo, os filósofos Heidegger e Sartre.

Parte 3. capítulo 1.seção 2. Heidegger e a biologia filosófica

Nesta seção, elucidaremos as contribuições de Heidegger para a composição do ambiente intelectual fortemente antimetafísico herdado por Jonas e veremos que as críticas jonasianas ao seu professor mais famoso se dirigem sobretudo ao próprio idealismo alemão¹⁸⁶. Com isso, enfatiza-se a necessidade de uma biologia filosófica que não desconsidera o ser vivente com toda a sua dimensão metabólica e abrem-se as possibilidades de uma reafirmação ontológico-ética da vida em tempos pós-metafísicos e pós-religiosos. Começemos com uma indagação: como Heidegger define o nihilismo?

O nihilismo é um movimento historial, não qualquer opinião ou doutrina representada por quem quer que seja. O nihilismo move a

186. Domingues afirma que Cf. “o esforço especulativo do filósofo [Hans Jonas] leva-o a inquirir suas razões históricas e existenciais, tendo por horizonte último a história contemporânea ou a história do presente. (...) Num extremo o império romano (...) Noutro extremo, o ocidente moderno, o problema do nihilismo e a filosofia existencialista cujos eixos ele estabelecerá através das considerações das obras de Nietzsche, Sartre e Heidegger”. DOMINGUES, Ivan. **O continente e a Ilha**. p. 69.

história segundo o modo de um processo fundamental, quase não reconhecido, que se dá no destino dos povos ocidentais. Por isso o niilismo não é também somente uma manifestação historial entre outras, não é somente uma corrente espiritual que ao lado de outras, ao lado do cristianismo, do humanismo e do iluminismo, ocorre igualmente dentro da história ocidental. O niilismo é, pensado em sua essência, muito mais o movimento fundamental da história do ocidente. Ele mostra algo que cala tão fundo que seu desdobramento só pode ainda ter como consequências catástrofes mundiais. O niilismo é o movimento historial-mundial dos povos da terra que entraram no âmbito de poder da modernidade (HEIDEGGER, 2000, p. 6).

Heidegger estabelece o nihilismo como o movimento fundamental da história do Ocidente, algo profundo cujas consequências só podem ser eventos trágicos como a instrumentalização da razão, as guerras, o totalitarismo e o esvaziamento de sentido. Especificamente, em termos epistemológicos, temos que todas as nossas formas de investigar o mundo, incluindo a metafísica clássica, foram afetadas, na verdade, em função dele, ela perde as suas forças constitutivas mais determinantes.

De fato, percebemos que, para o filósofo da floresta negra, mergulhamos em um amplo vazio, não somente epistêmico, o qual foi originado pela perda dos nossos valores mais caros, sejam eles Deus, razão ou a crença no progresso e nas leis. Notemos dois pontos: com isso, já observamos o quanto ele é devedor do pensamento de Nietzsche. E o outro é que não devemos subestimar a indicação de que além de um nihilismo metafísico há um nihilismo relacionado a determinadas condições históricas.

Avançamos e indicamos que, como vimos, do mesmo modo que Nietzsche, Heidegger também incorpora o cristianismo como um evento importante para a composição desta problemática.

Metafísica é o espaço aberto da história em que se transforma um destino, que o mundo suprassensorial, como as Ideias, Deus, a lei moral, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade do maior número, a cultura, civilização, sofre a perda da sua força construtiva e se transforma em vazio. Nós denominamos essa decadência na essência do suprassensorial sua decomposição. Descrença, no sentido de uma diminuição da doutrina cristã da fé é, portanto, nunca a essência e o chão, porém sempre apenas a consequência do niilismo; por isso pode ser que o cristianismo sozinho represente uma consequência e o encorpamento do niilismo. (HEIDEGGER, 1977 p. 65)

Heidegger, efetivamente, aqui nada mais faz do que enfatizar o teor da crise do idealismo e da crise de civilização já indicada por Nietzsche, embora, como veremos, ele entenda que Nietzsche também tenha permanecido enredado na metafísica tradicional. Por outro lado, Heidegger, quando trabalha com a questão do valor, em face do nihilismo, não deixa de retomar à filosofia de Nietzsche.

O filósofo da floresta negra sustenta que na filosofia de Nietzsche, “‘sentido’ significa o mesmo que valor, pois Nietzsche também diz ‘ausência de valor’ no lugar de ‘ausência de sentido’ (...). O próprio valor supremo torna-se, com isso, vacilante, perde o seu caráter valorativo indubitável e ‘desvaloriza-se’” (Heidegger, 2007, p. 46). Por isso, para Heidegger, sobretudo, considerando a “morte do Deus” cristão, as expressões ‘Deus’ e ‘Deus cristão’ são empregadas por Nietzsche para indicar, de modo geral, o mundo suprasensível. Nesses termos, os filósofos acreditam que existe e procuram, ontologicamente, um mundo ideal (no qual existe um Deus ideal) do mesmo modo como aprenderam a acreditar que existem unidades essenciais (metafísica da presença). Por isso, tanto Heidegger como Nietzsche indicam a influência do cristianismo na filosofia ocidental.

Já vimos através de uma citação de Agostinho, na primeira parte da tese, como a Igreja se apropriou da metafísica platônica e outra tese seria necessária para inferir até que ponto esta interpretação agostiniana é correta. Todavia, importa mais que, para Heidegger, a expressão “Deus está morto” em Nietzsche significa finalmente que os mundos ultra-sensíveis criados pelos filósofos não teriam força real, logo, há um esvaziamento da metafísica.

No final da seção, veremos que Jonas, citando Heidegger, indica que a nossa visão atual da metafísica realmente assume de modo *ad hoc* a perda dos mundos suprasensíveis clássicos. Heidegger entende, portanto que, em um sentido nietzschiano o nihilismo constitui a “essência da história ocidental porque co-determina o aparato normativo das posições metafísicas fundamentais e de suas determinações” (Heidegger, 2007, p. 67).

Daí advém a sua afirmação de que “Nihilismo é história¹⁸⁷”, assim como ele dirá que a metafísica nietzschiana é a única que pergunta pela primeira vez o que é o

187. Ernst Jünger aponta um diagnóstico atual próximo desta visão: “O nihilismo poderia resultar da comparação com o agente cancerígeno que se torna evidente. O tornar-se evidente não significa a cura, mas seu pressuposto, tanto quanto homens com ela colaboram. Trata-se de um fenômeno que ultrapassou

nihilismo. Independente de Heidegger ter ou não superestimado o trabalho de Nietzsche acerca do nihilismo, já vimos, na primeira parte – na seção que trata dos horizontes éticos e ontológicos de Jonas, – como ele indica que um pensador contemporâneo deve, em face do nihilismo, procurar situar a história do problema. E muito do trabalho de Jonas, como vimos, é efetivamente situar a história da filosofia, sobretudo as relações da filosofia com o dualismo cartesiano e com a ascensão e o predomínio das ciências naturais filhas de Newton e Darwin.

No concernente à história da filosofia, não somente para Nietzsche, mas igualmente para Heidegger, o pensamento de Platão é uma das marcas determinantes de toda a empresa filosófica. De fato, Heidegger afirmava que “Através de toda a História da Filosofia, o pensamento de Platão, ainda que em diferentes figuras, permanece dominante. A metafísica é platonismo”¹⁸⁸. Está claríssimo que, mesmo que através de abordagens distintas, a metafísica ocidental é, para Heidegger, filha de Platão e a filosofia não poderia deixar de ser outra coisa senão metafísica. A filosofia heideggeriana assume várias perspectivas sobre a teologia e sobre Deus, desde que ele escreveu a carta ao seu amigo, o teólogo Krebs, explicando as razões do seu afastamento do seminário de Freiburg, ou seja, do catolicismo¹⁸⁹.

Para esta tese, é importante situar que Heidegger defendia que a valoração de mundo cristão tornou-se um grande contrapeso conceitual para a filosofia e que a balança iria se modificar completamente diante da constatação da “morte de Deus”. No entanto, para ele, de modo distinto de Nietzsche, as razões que viabilizaram a

vastamente a história” JÜNGER, Ernst. Sobre a Linha. Trad. Marco Aurélio Werle. In: **Cadernos de Tradução USP**, número 3, 1998: São Paulo. p.46.

188. HEIDEGGER. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. I. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

189. Acerca das relações de Heidegger com o cristianismo e com a teologia, Frederico Pieper, p. ex., entende que: “É possível encontrar ao menos três concepções de teologia no pensamento de Heidegger. A teologia é entendida como dizer mítico-poético dos deuses, como componente da noção de metafísica (onto-teo-logia) e, ainda, como hermenêutica da fé. (...) A compreensão de teologia, na sua relação com a filosofia, discutida aqui não é a determinante para a compreensão da expressão que Heidegger, a partir de 1930, emprega para se referir à metafísica: onto-teo-logia. Como se buscou indicar, teologia possui sentido muito mais restritivo, tratando de interpretar a existência cristã na fé e a partir da fé. No entanto, é importante ressaltar essa acepção de teologia. Ela evita a crítica indevida de que Heidegger faz uma abordagem reducionista da tradição cristã, ao acentuar sua relação com a onto-teo-logia, não captando as especificidades do cristianismo. Se tomamos apenas o sentido de que o cristianismo é onto-teo-lógico parece que as suas contribuições e silhueta próprias são apagadas. No entanto, o olhar para essa compreensão de teologia como ciência positiva mostra como Heidegger reconhece (talvez, até de maneira exagerada) a autonomia da teologia, entendida a partir da fé”. PIEPER, Frederico. **Filosofia e teologia em Heidegger**. p. 1 e p. 36.

intromissão do cristianismo na filosofia são bem mais antigas, pois dizem respeito ao próprio modo como o ente, desde a antiguidade, foi desvelado:

“O caráter teológico da ontologia não reside, assim, no fato de a metafísica grega ter sido assumida mais tarde pela teologia eclesial do cristianismo e ter sido por ela transformada. O caráter teológico da ontologia se funda, muito antes, na maneira como, desde a Antiguidade, o ente chega ao desvelamento enquanto ente. Este desvelamento do ente foi que propiciou a possibilidade de a teologia cristã se apoderar da filosofia grega”¹⁹⁰.

O próprio modo como o ente se desvela na visão da metafísica clássica possibilitou o advento do platonismo-cristão. De fato, devemos situar o que é, de modo geral, a tarefa do pensamento para Heidegger após o fim da metafísica, pois isso possibilita entender, em seguida, como Jonas tomará uma via filosófica distinta.

Heidegger indica que a filosofia deve repensar o problema da metafísica. Na verdade, para sermos mais precisos, com o fim da metafísica socrático-platônica começaria a tarefa do pensamento e ele destacará o termo “*Aletheia*” como uma noção básica desta nova empresa. Para esta tese é importante que Heidegger tenha situado que não há verdades absolutas ou literalmente ‘não há verdades eternas’. Assim o que alcançamos é que a verdade só existe em razão dos homens operarem com ela. Restou, no limite, somente *a tarefa do pensamento* que não deve ser entendida como mais um inédito questionamento do que é o pensamento ou apenas como um novo voltar-se do pensamento sobre si mesmo para se autoquestionar¹⁹¹. Não seria isto. Heidegger, inclusive, entende que o título para a tarefa do pensamento deveria ser “Clareira e presença” (clareira - *ser*, presença – *tempo*). Para onde nos leva então o profundo pensamento de Heidegger?

190. HEIDEGGER O Retorno ao fundamento da metafísica. In: **Conferências e escritos filosóficos**.

Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000: p. 85.

191. É importante situar que Heidegger, no texto *Carta sobre o humanismo*, atribui a Heráclito o sentido originário da ética que seria mais como “o lugar onde o homem habita, a sua morada”, algo distinto da concepção platônica na qual devemos privilegiar o bem enquanto valor para um mundo ideal. Para Heidegger: “Se, portanto, de acordo com a significação fundamental da palavra *ethos*, o nome Ética diz que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ec-siste já é em si a Ética originária. Mas este pensar não é apenas então Ética, porque é Ontologia. Pois a Ontologia pensa sempre apenas o ente (on) em seu ser”. (HEIDEGGER, **Sobre o “humanismo”**, Os pensadores, p.171) Em suma, a Ética seria então um conhecimento próprio, uma investigação ontológica pela essência do ser e talvez aqui o nosso filósofo aproxime-se de seu mestre.

Para ele, a história da metafísica é a história do “esquecimento” do Ser ou da Diferença; logo, a diferença (*diferença ontológica*) entre a significação do Ser e a do ente também é crucial para a sua desconstrução da metafísica. Tão pouco para ele a ciência moderna pode oferecer maior proximidade com o ser, pois na verdade, de um modo muito próximo ao pensamento que Jonas apresentará, Heidegger entende que as ciências da modernidade separam epistemologicamente seus objetos de investigação – “regiões do real” – situando-os em especialidades teórico-metodológicas.

De fato, “todo novo fenômeno numa área da ciência será processado até enquadrar-se no domínio decisivo dos objetos da respectiva teoria (Heidegger, *Ciência e meditação*. p. 49)”. O que está ausente deste paradigma, não possui o status de objeto digno de investigação e, conseqüentemente, de real. Qual é a tarefa do pensamento neste ambiente em que nem a filosofia ou as ciências podem ofertar a busca adequada pelo ser?

Para Stein, isso significa que, em Heidegger, no fim, “não teremos apenas uma questão do *pensamento* simplesmente dada, mas também, e talvez, sobretudo uma *questão* do pensamento, em que este desempenha uma função eminentemente ativa na constituição da questão¹⁹²”. Nota-se que é uma tarefa distinta da biologia filosófica jonasiana. Podemos, então, avançar indicando que Heidegger, apesar de trabalhar com algumas perspectivas filosóficas de Nietzsche, fez grandes críticas ao seu conterrâneo e, através da elucidação destas críticas, teremos mais elementos para entender o problema do fim da metafísica herdado por Jonas (e as conseqüências éticas deste fim).

Começemos examinando o que seria para Heidegger o nihilismo completo e o incompleto, pois com o nihilismo completo abolimos completamente o “lugar do ser”. Já para Heidegger, dentro do problema da “conservação/elevação” da essência do valor e das avaliações, encontra-se a questão das condições internas de duração e tais condições são sempre propiciadas pelo devir:

O valor é o “ponto de vista das condições de conservação-elevação em vista de conformações complexas de duração relativa no interior do devir”. (...) Se Nietzsche conclui a caracterização da essência do valor com a palavra devir, então esta palavra conclusiva fornece a indicação

192. Cf. HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 80.

do âmbito fundamental ao qual pertencem, em geral e sozinhos, os valores e as avaliações¹⁹³.

Nesse sentido, o valor de algo (ser) é apenas um ponto de duração *relativa no interior do devir*. Não é de modo algum uma essência que pode ser encontrada e fixada como unidade ou fundamento último. Podemos entender que não é possível apenas substituir um valor por outro, pois estaríamos simplesmente mantendo a antiga posição metafísica “sem fundamentar”, não importando se é ou não é no mesmo campo ideal suprassensível. Logo, isso seria a definição de um nihilismo incompleto. Já o “nihilismo completo” “deve, ao contrário, abolir até mesmo com “o lugar do valor mesmo”, com o suprassensível como domínio, e, de acordo com isso, deve posicionar e reavaliar valores diferentemente” (Heidegger, 1977 p. 69). Não se trata, pois, apenas de substituir metafisicamente o lugar do objeto por outro lugar. Trata-se de realizar uma *nadificação* completa abolindo na metafísica da presença *o lugar mesmo* do objeto. Aqui, lembramos de Jonas denunciando a existência de dois dogmas sendo que um deles é o da não existência de uma verdade metafísica, dado que ficamos diante de um conceito de ser que foi neutralizado (Cf. PR. p. 95.). Neste ponto podemos dizer que, para Heidegger, Nietzsche trabalhou com um nihilismo incompleto.

De fato, para o mestre de Jonas, Nietzsche não se lança além da metafísica clássica, que ele mesmo pretendeu superar através de seu platonismo invertido. Heidegger afirma que Nietzsche, ao trabalhar o ente enquanto “vontade de potência” acabou por atingir apenas o “ser do ente”, do mesmo modo que toda a tradição já havia feito:

Sendo que o pensamento de Nietzsche permanece cativo da representação de valores, ele tem de expressar o mais essencial de uma forma que se volta sobre si mesma, como transvalorização [*Umwertung*] de todos os valores. Somente quando conseguirmos compreender o pensamento de Nietzsche de modo independente da representação de valores, ocuparemos uma posição a partir da qual a obra do último pensador da metafísica se transformará em uma tarefa do questionamento. (HEIDEGGER. **A época das imagens de mundo**. p. 14. Tradução de Claudia Drucker).

193. HEIDEGGER Martin. **A sentença nietzschiana “Deus está morto”**. tradução de Marco Casanova. Nat. hum. v.5 n.2 São Paulo. dez. 2003. p. 11.

Heidegger argumenta que houve um esquecimento do ser em todas as buscas filosóficas, inclusive a de Nietzsche, e se propõe a inaugurar uma nova fase na filosofia. Na verdade, podemos igualmente (e de novo) situar o que seria a tarefa do pensamento:

O logos de Heráclito, a ideia de Platão, a substância de Aristóteles, a monadas de Leibniz, o ‘eu penso’ e a ‘liberdade’ de Kant, a ‘identidade’ e o ‘não-fundamento’ de Schelling, o ‘conceito’ de Hegel, a ‘vontade de poder’ enquanto ‘eterno retorno do mesmo’ de Nietzsche dizem o mesmo: o ser do ente. (Heidegger. Nietzsche Metafísica e Niilismo, p.145).

A conclusão é que, para Heidegger, a essência do ser mesmo permaneceu de fora dessas metafísicas, porque o ser mesmo, não foi cogitado. Trata-se de uma acusação que não atinge somente Nietzsche, mas toda a história da filosofia, pois os filósofos é que não trataram a busca pelo ser das coisas de uma forma metodologicamente correta.

Não cabe aqui aferir se Heidegger interpretou e criticou Nietzsche corretamente, pois isso foge ao nosso escopo. Desconfiamos que não o fez. Entendemos que Nietzsche não procura nenhum ser escondido *por trás* do ente, mas antes aceita o devir heraclitiano e reafirma, ao seu próprio modo, o puro fluxo do universo como observamos no primeiro capítulo. O que “existe” é o fluxo eterno (devir) na imagem da criança que constrói e destrói castelos de areia.

De qualquer modo, parece-nos que está claro como Nietzsche (o auge da crise do idealismo) e Heidegger forjaram a herança nihilista recebida por Jonas. Um trabalhou com um mundo em devir no qual não existe ser e os valores supremos são apenas ficções mais ou menos úteis; já o outro, posteriormente, dirá que foi, de fato, o seu trabalho que obteve sucesso em destituir o “lugar metafísico” do ser na história da filosofia, sobretudo, questionando a própria existência desse “lugar” e indicando que após o fim da metafísica, existe a tarefa do pensamento. Aqui, avançamos e já podemos finalmente elucidar como Jonas critica Heidegger.

Se Heidegger lança mão das perspectivas nietzschianas, Jonas mostra-se, em razão da própria natureza peculiar da biologia filosófica, igualmente interessado não somente na crise do idealismo, mas no avanço do novo monismo das ciências naturais modernas. Jonas entende que a filosofia de Heidegger não possibilitava uma nova mirada ontológica ou ética. Logo, considerando sua visão pessoal e as demandas de seu

próprio trabalho, Heidegger seria inadequado para os novos tempos. Inclusive, como já explicitado, o próprio alinhamento de Heidegger com o nazismo representaria não somente uma falha da sua filosofia, mas talvez do idealismo como um todo. Por isso, a crítica jonasiana ao pensamento de Heidegger é fundamental na medida em que é uma dupla crítica.

Percebemos que Jonas considera que o trabalho dos seus mestres ainda apresenta resquícios da equivocada filosófica idealista pós-cartesiana, vendo no heideggeriano “discurso do ser-lançado ao mundo” como “um resquício de uma metafísica dualista (PV. p. 252)” que não se preocupa em explicar o que é o ser humano como um todo, ou seja, com as suas necessidades materiais exteriores. Inclusive, para Jonas, também existem problemas no que tange a uma interpretação teleológica em Heidegger.

Ao fim e ao cabo, os conceitos heideggerianos, contraditoriamente, apontam que uma “natureza teleológica foi produzida de maneira não-teleológica (PV. p. 252)”, posto que o ser-aí foi teleologicamente lançado na natureza, mas dado que tal natureza seria cega, ela (a natureza) seria aprioristicamente incapaz de lançá-lo. Então, por vias negativas, na medida em que Jonas critica Heidegger, compreendemos aquilo que ele mesmo não fará em seu próprio trabalho e enxergamos mais aspectos das tarefas da biologia filosófica. Nesse quadro, já podemos avançar para outras críticas e elucidar como Jonas interpretou o problema do passado, do presente e do futuro no trabalho do seu ex-professor.

Jonas afirmou que, ao elaborar uma tabela de categorias conceituais da obra *Ser e Tempo*, constatou que a coluna do presente permanece vazia e isso é muito importante porque ele entende que o conceito de Heidegger de *haver caído* representa um presente que não seria muito mais do que *um momento de crise* entre o passado e o futuro. Logo, o ser de Heidegger encontrar-se-ia em uma espécie de presente diluído. De fato, segundo Jonas, um olhar acurado sobre o pensamento de Heidegger na sua obra *Ser e Tempo* leva-nos a perceber como “todas as categorias essenciais da existência que fundamentam a sua possibilidade de ser autêntico ocorrem em pares correlatos sob os títulos de passado e futuro (PV. p. 249)”.

Para Jonas, “o haver-sido, o ser-lançado, a necessidade, a culpa, são modos existenciais do passado; o estar-aí, o auto-antecipar-se, a preocupação, o projeto, a resolução, o caminhar para a morte, são modos existenciais do futuro (PV. p. 250)”. O

resultado é que ficamos diante de um ser situado em uma temporalidade sem presente no qual ele pode se relacionar com os outros objetos e seres.

No limite, fica apenas a crise do momento presente representado pelo parco lugar temporal, distinto de onde ele se encontrava no passado e a decisão que o impulsionará à frente. Além disso, seria uma falha crucial principalmente se pensarmos em termos de dever-ser, pois, para Jonas, a ação ética deve ocorrer em um presente que é bem mais do que um mal definido momento de crise. Com efeito, para Jonas é no presente que o ser subjetivo luta por suas necessidades metabólicas e é no presente que ele – através do conceito de *heurística do temor*, como se verá, – deve estabelecer uma ação moral consciente que mantenha a sua continuidade futura. Jonas indica que o ser de Heidegger simplesmente aparece no mundo, logo é um ser que simplesmente não deve mesmo se ocupar com nenhuma preocupação de permanência. Trata-se de um ser, portanto, que não demanda preocupações éticas e veremos na próxima parte que, para Jonas, categorias conceituais desse tipo levam, inclusive, a um desprezo da natureza.

Outro aspecto importante para o nosso autor é o teleológico, pois o pensamento de Heidegger nos leva a ficar diante de um ser que, além de estar situado em um momento de crise entre passado e futuro, emergiu de uma experiência de lançamento no mundo conceitualmente aporética. De fato, tendo em mente o Heidegger que ele considerava existencialista (o primeiro), Jonas questiona:

Que seria do ser lançado sem alguém que o lance, e sem nenhum lugar de onde seja lançado? O existencialista deveria antes dizer que é o ser humano – o eu consciente, preocupado, capaz de sentir – é lançado na natureza. Se o foi de uma maneira cega, então o que vê é produto do despreocupado, uma natureza teleológica foi produzida de uma maneira não teleológica (PV. p. 252)

Todas essas críticas negativas jonasianas ainda confirmam que, para ele, o modo idealista do “filosofar alemão” pós-cartesiano não inclui em suas reflexões os conhecimentos oriundos das ciências naturais ou os problemas do corpo real material do ser. Dito de outra forma, esse tipo de pensar relaciona-se com um “esvaziamento espiritual da natureza promovido pelas ciências modernas (PV. p. 250)”, filhas – como vimos – de Descartes, Newton e Darwin.

Para Jonas, antes tínhamos um pressuposto platônico relacionado à ideia clássica de *theoria*, conforme o grego antigo “nas formas das coisas apreendia objetos eternos, uma transcendência do ser imutável entrevista através da transparência do vir-a-ser. O ser imutável é presente perpétuo, e dele a contemplação pode participar na breve duração do presente temporal (PV. p. 251)”. Então, as visões ontológicas clássicas pretendiam apreender objetos eternos, mas isso ocorreu até a matematização da natureza, promovidas pelas ciências modernas e, depois, até a crise do idealismo.

Temos, novamente, as transformações da modernidade apontadas por Jonas, indicando que, no bojo dessas mudanças, não devemos de nenhum modo subestimar a constatação da “morte de Deus” e suas implicações ético-metafísicas. E razões não lhe faltam, pois, afinal, essa visão só era possível também antes do “desaparecimento da ‘esfera das ideais e dos ideais’, onde Heidegger vê o verdadeiro sentido da palavra de Nietzsche ‘Deus está morto’ (PV. p. 251)”.

Retomemos, então, aquilo que, para Jonas, significa a interpretação de Heidegger para a “morte de Deus” em Nietzsche: trata-se do desaparecimento das esferas clássicas das ideias e dos ideais, ou seja, dos ambientes metafísicos clássicos. De fato, é muito importante para Jonas que Heidegger tenha interpretado Nietzsche dessa forma, expressando em suas filosofias algo grave que ocorreu na contemporaneidade e que se consumará na vitória total do *nominalismo sobre o realismo*, com todas as consequências relativísticas que esse estado de coisas implica, incluída aquela que é o principal foco desta tese.

Todavia, as reservas que Jonas tem contra o pensamento de Heidegger são bem maiores do que apenas críticas teleológicas ou metafísicas: na verdade, ele argumenta que a filosofia do seu ex-professor ainda faz parte do mesmo paradigma idealista que absorveu, inadequadamente, o cartesianismo e que se retraiu em face do avanço das ciências naturais, nas áreas antes investigadas pela filosofia. Trata-se de uma linha de pensamento que não procurou adequadamente investigar as conquistas das ciências novas, resultando num *gap* cognitivo-intelectual e, sobretudo, no tocante ao ser vivo, que se apresenta simultaneamente na matéria inanimada, inoculando algo diferente dela.

Com isso, o ser de Heidegger pode até mesmo estar diante do nada existencial, mas é uma finitude distante de suas necessidades corporais extensivas, as quais, para Jonas, deveriam ser consideradas como essenciais, posto que o ser vivo para a biologia filosófica é essencialmente, como vimos, matéria metabolizante. Jonas, lançando mão

de apenas uma pergunta, demonstra toda a distinção de sua própria empresa filosófica em face deste tipo de plano de imanência fenomenológico-existencialista: “que socorro nos presta a fenomenologia face à fome?” (PV. 252). Assim, não basta que Heidegger tenha indicado que a metafísica tradicional possa ficar diante de novas tarefas do pensamento. De fato, se Heidegger indicou que Nietzsche – apesar de toda a sua desconstrução da metafísica ocidental platônico-cristã – ainda continuou enredado na metafísica e, de algum modo, não teria superado o nihilismo, Jonas, por sua vez, indica que não foi somente a escola de Heidegger que tentou conviver com o nihilismo, mas todo o existencialismo foi uma tentativa de conviver com o hóspede que ganhou residência fixa. (cf. PV. p. 235).

Como explicitado na primeira parte, trata-se de uma crise nihilista que afetou amplamente os nossos valores supremos, transformando profundamente as nossas noções de universo, de natureza e de homem. Logo como a propaganda da pasta de dente nihilista, apresentada na palestra de Onfray, de modo metafórico e jocoso indicou: ficamos em uma contemporaneidade *sem sabor, sem cor e sem nada*. Diante dessas considerações, subestimar a importância que Jonas confere ao nihilismo seria um despropósito.

De fato, Jonas afirmou que, no tocante à filosofia, viver em tal companhia é viver em crise, logo, ficamos inevitavelmente diante da crise da modernidade que não se relaciona somente com as tarefas pós-metafísicas do pensamento de Heidegger ou com o domínio epistêmico monista das ciências naturais ou ainda somente com a constatação filosófica da “morte de Deus” no auge da crise do idealismo. Trata-se de pensar tudo isso ao mesmo tempo, como as várias facetas de uma mesma crise. Desse modo, quando Jonas informa que, no tocante à filosofia, ficamos em face de dois dogmas: “não há verdade metafísica e não existe um “caminho do ser ao dever-ser”, isso não quer dizer que esses dogmas estejam somente relacionados ao avanço das ciências naturais, como os comentadores majoritariamente apontam, pois, tais dogmas relacionam-se com toda a ampla situação nihilista cosmogônica, metafísica e histórica contemporânea. O que fazer diante de uma crise desta magnitude?

Para Jonas, o existencialismo foi um tipo de resposta para esta crise e é importante para a nossa tese que ele tenha sido entendido como uma resposta insatisfatória, afinal, sendo uma alternativa inadequada é claro que a sua proposta pretende ser melhor.

No entanto, Jonas não é somente o filósofo que elabora uma biologia filosófica diante da constatação da “morte de Deus”, da crise do idealismo alemão e do avanço das ciências naturais modernas; ele, igualmente, é o filósofo que busca estabelecer a ética mais adequada para a nova sociedade tecnológica atual. Tal indicação oportuniza informarmos que esse tema será tratado na última parte da tese e que com a sua ética constataremos que Jonas visa também oferecer uma resposta para o nihilismo. Paralelamente, a forma como ele pensou a questão da gnose que será elucidada agora, fortalece as nossas reivindicações momentâneas e introduz o problema ético diante das novas tecnologias e do nihilismo.

Parte 3. Capítulo 2. O *deus absconditus* e o *homo absconditus*

Nesta seção, observaremos como a elucidação de dois conceitos de Jonas, o “*deus absconditus*” e o “*homo absconditus*”, tendo como pano de fundo o problema do nihilismo. Isso nos permitirá, nas próximas seções, entender de modo mais amplo como a sua filosofia da vida abrange “a filosofia do organismo e a filosofia do espírito (PV. p. 271)”. De fato, esses âmbitos refletem a situação do ser humano moderno tomado como matéria sem essência e um mero produto contingencial de um universo sem Deus. Portanto, teremos mais elementos para entendermos como Jonas herda, percebe e enfrenta as várias facetas do nihilismo moderno que são, na verdade, apenas manifestações da mesma ausência absoluta de valores supremos.

Já podemos indicar que, até onde pudemos investigar, não existe nenhum texto de Jonas no qual ele examine simultaneamente e com profundidade todas estas facetas do nihilismo, a cósmica, a antimetafísica e a histórico-tecnológica (as novas ameaças tecnológicas). E isso não é algo que deve ser subestimado, pois é muito significativo que o texto onde a maioria desses pontos foi reunida seja exatamente o único no qual ele trabalha mais diretamente com o problema do nihilismo. Então, para além de nossas

interpretações, o texto *Gnose, existencialismo e niilismo*, publicado na obra de 1966, é o mais importante para a nossa tese e, sem dúvida, é um dos mais populares de Jonas¹⁹⁴.

De forma geral, a dimensão do problema do nihilismo, para Jonas, pode ser percebida quando se nota que ele é um filósofo que busca refundar ontologicamente o ser e estabelecer um dever-ser através desta ontologia. Isso por si só acarreta certo estranhamento na recepção de sua obra, pois, afinal, um leitor atento notará que tais pretensões são consideradas, atualmente, no mínimo, *démodé*. Contudo, as próprias razões de Jonas ter assumido que as suas tarefas filosóficas seriam inatuais ficam igualmente postas, devendo destarte ser consideradas, e tal confissão não deve diminuir o valor filosófico de seu trabalho; ao contrário, de nossa parte, percebemos o seu valor singular. Qual seria esse valor?

Posto que ele não se enverede em filosofias pós-metafísicas ou se integre à galeria dos filósofos da suspeita, por vezes, genericamente chamados de pós-modernos, ele nos oferta afirmativamente uma metafísica de tipo especial que se preocupa ontologicamente e eticamente tanto com o homem quanto com a natureza. O que

194 A versão original mais antiga do texto, chamada *Gnosticism and Modern Nihilism* de 1952 não tem o epílogo que consta na versão publicada na obra de 1966 chamada "*Gnosticism, Nihilism and Existentialism*". Este mesmo epílogo consta na tradução em português, mas, estranhamente, o tradutor esqueceu ou não teve acesso a todo um último parágrafo que também é importante para a compreensão dos argumentos. O parágrafo final do texto completo em inglês é este: "But if the deeper insight of Heidegger is right — that, facing our finitude, we find that we care, not only whether we exist but how we exist — then the mere fact of there being such a supreme care, anywhere within the world, must also qualify the totality which harbors that fact, and even more so if "it" alone was the productive cause of that fact, by letting its subject physically arise in its midst. The disruption between man and total reality is at the bottom of nihilism. The illogicality of the rupture, that is, of a dualism without metaphysics, makes its fact no less real, nor its seeming alternative any more acceptable: the stare at isolated selfhood, to which it condemns man, may wish to exchange itself for a monistic naturalism which along with the rupture, would abolish also the idea of man as man. Between that Scylla and this her twin Charybdis, the modern mind hovers. Whether a third road is open to it — one by which the dualistic rift can be avoided and yet enough of the dualistic insight saved to uphold the humanity of man — philosophy must find out". A tradução que apresentamos abaixo apresenta certas distinções e acreditamos que se adequa melhor à ontologia jonasiana, além de completar o texto em português: "Mas se a visão mais profunda de Heidegger estiver correta – que, em face de nossa finitude, descobrimos que nós (a nossa subjetividade) nos importamos (se importa) e, não só se nós existimos, mas como nós existimos – então o simples fato de haver este cuidado/interesse supremo, em algum lugar dentro do mundo, isto deve também qualificar a totalidade que abriga esse fato, e ainda mais se "ele" sozinho foi a causa produtiva desse fato, deixando a sua subjetividade surgir fisicamente no seu seio. A ruptura entre o homem e a realidade total está no fundo do niilismo. A falta de lógica da ruptura, ou seja, de um dualismo sem metafísica, não faz o seu fato não menos real, nem a sua aparente/suposta alternativa mais aceitável: o olhar na individualidade isolada, a que se condena o homem, pode querer trocar-se por um naturalismo monista que, juntamente com a ruptura, aboliria também a ideia do homem como homem. Entre essa Scylla e esta sua irmã gêmea Charybdis a mente moderna paira. Se um terceiro caminho está aberto para ela (a mente moderna) – aquele através do qual a fenda dualista pode ser evitada e se ainda temos salvo o suficiente de um insight dualista para defender a humanidade do homem – a filosofia é obrigada a descobrir".

poderia ser mais premente para a humanidade, em tempos de vazio de valores supremos e de ameaças sociais de toda ordem?

É claro que esta resposta pressupõe que exista algum interesse moral na humanidade e na continuidade da existência do ser. De fato, este é um dos pontos altos do texto jonasiano acerca do nihilismo que será privilegiado nesta e na próxima seção. Ainda nesta introdução, devemos dizer (embora não possamos demonstrar) que é muito importante que Jonas o tenha colocado como o penúltimo texto na sua obra de 1966. Afinal, sistematicamente, consideramos que o texto só pode ser entendido em sua plenitude após as longas reflexões e críticas acerca da formação histórica e de toda a problemática conceitual que envolve a crise do idealismo alemão e o domínio das ciências naturais modernas, que ele já havia desenvolvido nos capítulos anteriores. Também por isso, nesta tese, a análise do texto acima indicado foi colocada após o exame desses pontos e não no começo. Se um comentador trabalhar com o problema do nihilismo e investigar unicamente o referido artigo, correrá o risco de perceber somente o nihilismo cósmico em Jonas e as suas relações com o dualismo. Mas, afinal, o que é tratado nesse texto?

Jonas, ao diagnosticar o problema do nihilismo atual, trabalha com três vertentes que o levam a afirmar que o mais estranho hóspede de Nietzsche, no século XIX, havia em algum momento se tornado residente fixo em seu século. Falamos dos adventos da “morte de Deus”; dos dois dogmas da Filosofia contemporânea e de um inédito e atual momento histórico no qual o maior dos vazios se aliou ao maior dos poderes tecnológicos. Nesses termos, reivindicamos que o nihilismo em Jonas pode ser percebido através de perspectivas cósmicas (Deus ausente), (anti)metafísicas (dogmas filosóficos) e históricas (as novas ameaças tecnológicas). No entanto, Jonas não se limita a diagnosticar a formação histórica e as várias facetas gerais do nihilismo contemporâneo, pois, igualmente, lhe interessa extrair e criticar as várias e importantíssimas consequências filosóficas destes fatos.

Isso se faz por meio da biologia filosófica que resulta de uma dupla insatisfação, ou dito de outro modo, ela se propõe a responder a duas perspectivas igualmente limitadas: a do idealismo alemão e do monismo das ciências naturais modernas. Portanto, a nossa tese indica que é também considerando seriamente os vários meandros do nihilismo que Jonas encontra seus melhores argumentos para reafirmar a metafísica e estabelecer um novo imperativo categórico, em tempos não somente antimetafísicos e

pós-religiosos, mas em uma época na qual a tecnologia é uma ameaça singular. Naturalmente, isso não quer dizer que minimizemos o grave problema do dualismo cartesiano no trabalho de Jonas ou que ele deixará de ser o filósofo que denuncia e enfrenta as ameaças das biotecnologias.

Avançamos e indicamos que, para Jonas, seus estudos acerca do antigo nihilismo gnóstico cristão foram importantes, pois o ajudaram a compreender o nihilismo contemporâneo: “Minha afirmação é que os dois possuem alguma coisa em comum entre si, e que esta alguma coisa é de tal natureza que seu estudo, tanto pela semelhança quanto pela diferença, pode levar a uma mútua e mais clara compreensão de ambos (PV. p 233.)”. Ocorreu que, primeiramente, Jonas havia aprendido a enxergar através da escola existencialista de Heidegger e tal ótica havia sido frutífera, pois lhe possibilitou encontrar novas abordagens na antiga e obscura seita cristã gnóstica, inclusive, lhe auxiliou a encontrar problemas relacionados à visão cósmica de tal seita.

Não sem um espanto inicial, Jonas, então, encontrou um tipo de nihilismo já existente naquela época tão distante, do cristianismo primitivo. Em seguida, após ter-se “ocupado amplamente com o nihilismo antigo [ele afirmará que:] demonstrou-se – pelo menos a mim – como uma ajuda para determinar e classificar o sentido do nihilismo moderno, da mesma e exata maneira como este de início me havia equipado para a descoberta de seu obscuro primo no passado distante” (PV. p. 233). Todavia, também ocorreu uma descoberta relativa ao próprio existencialismo moderno, que lhe tinha prestado relevante auxílio metodológico, era *ele mesmo* uma tentativa de conviver com o nihilismo de sua época. Assim, várias perguntas cruciais emergiram.

Antes de mais nada, fez-se necessário entender os motivos deste alinhamento conceitual que ele mesmo admite parecer bem extravagante. Tal indagação levou Jonas a examinar com acuidade a história e as características do nihilismo de sua época, desvelando, conseqüentemente, os próprios reflexos do inquietante hóspede em seu próprio trabalho. De fato, a argumentação jonasiana nos indica que o existencialismo é ele mesmo uma filosofia que deve ser vista como “filha de uma determinada situação histórica da existência humana (PV. p. 234)”.

Importa para a nossa tese que, isso demonstra efetivamente que, para Jonas, pode haver sistemas filosóficos que não apenas são filhos de determinadas situações sociais temporalmente situadas, mas, também, tentam conviver com tais condições históricas. O próprio Jonas indica que em termos históricos:

Há mais de duas gerações, Nietzsche disse que estava chegando o niilismo, “o mais inquietante de todos os hóspedes”. Entrementes, o hóspede entrou em casa e deixou de ser hóspede, e no tocante à filosofia o existencialismo tenta conviver com ele. Viver em tal companhia significa viver em crise. Os inícios da crise remontam ao século 17, quando tomou forma a situação espiritual do ser humano moderno (PV. p. 234)¹⁹⁵.

Neste caso, podemos entender que, embora surja para se contrapor a isso, a biologia filosófica também é filha de um ambiente histórico nihilista no qual temos quatro características: fortes inclinações antimetafísicas, o predomínio das ciências naturais, um universo vazio e amoral e, como se não bastasse, a ameaça das novas tecnologias. Ficamos, então, diante do que chamamos nesta tese de *nihilismo histórico*. Retomaremos este ponto na próxima parte.

Devemos enfatizar, todavia, que não é no texto *Gnose, existencialismo e niilismo* que Jonas elucidada amplamente os significados conceituais desta ampla crise atual que teria começado historicamente no século XVII. Já vimos que foram em outros textos que o nosso filósofo explicou que ocorreu a ascensão de um pensamento matemático-mecanicista, que transformou as nossas noções de homem, natureza e universo (Descartes, Newton e Darwin). Em outros momentos, ele explicita como a metafísica clássica foi atacada até mesmo por filósofos e como o auge dessa crise pode ser observada na filosofia de Nietzsche. Neste ponto, já podemos desvelar outra transformação muito importante que, para Jonas, igualmente metamorfoseou os valores da humanidade e catalisou o nihilismo que ele herdará.

Jonas, no texto *Gnose, existencialismo e niilismo*, fala novamente do surgimento moderno da percepção de um universo vazio e inóspito e do fim do universo clássico do Demiurgo de Platão. Para ele “foi-se o cosmos, com cujo logos imanente o meu logos podia sentir-se aparentado; foi-se a ordem do todo, onde existe um lugar para o ser humano (...) [restou] um universo sem uma hierarquia interna do ser [que] deixa sem apoio ontológico os valores PV. p. 236).” E Jonas não apenas entende que isso ocorreu,

195 Em inglês, no texto de Jonas está escrito que, para Nietzsche, “the most uncanny of all guests,” “stands before the door.” Meanwhile the guest has entered and is no longer a guest (...). Ou seja, o nihilismo era um hóspede, que primeiramente esperava “atrás da porta” (no lado de fora da entrada) e, depois adentrou o recinto deixando de ser (convidado) hóspede. Logo, a tradução em português não compromete a interpretação.

como explicou que foi um evento que ocorreu de acordo com o que Nietzsche havia previsto e Heidegger confirmado.

De fato, temos que a constatação da morte de Deus implica a dissolução de percepções ontológicas clássicas e isso afeta duplamente tanto as nossas crenças em mundo ideais suprassensíveis como os nossos valores morais tradicionais que eram baseados em concepções transcendentais. Jonas, como sempre, examina as consequências éticas e as percepções teleológicas das ontologias que investiga e afirma que em um universo com tais características “A vontade substitui a contemplação; a temporalidade do ato expulsa a eternidade do “bem em si”. Esta é a fase nietzschiana da situação, em que o niilismo europeu vem à tona. Agora o ser humano se encontra sozinho consigo mesmo (PV. p. 236)”. Se para Jonas, a profecia de Nietzsche havia se confirmado, através da lógica da *décadence*, conseqüentemente temos três aspectos: o homem passou a ser o fruto de um acaso cego, foi excluída a teleologia do sistema das causas naturais e, por fim, os valores não são mais “percebidos na contemplação do ser objetivo, mas colocado como um ato de valor atribuído (PV. p. 236)”. Em suma, neste tipo de universo vazio e amoral ficamos diante do acaso e da extrema contingência da existência. Logo, o homem sente-se profundamente solitário e até mesmo perdido na imensidão do espaço infinito. Em um universo vazio e puramente mecânico, tudo o que lhe restou são os valores que ele mesmo atribui às coisas.

Não devemos subestimar o fato de que, textualmente, Jonas ao falar sobre o nihilismo, está sempre citando Nietzsche: na verdade, mais do que isso, atentemos para o fato de que ele entende que as previsões do filósofo do martelo se cumpriram. Logo, além de existir realmente um nihilismo, que se manifesta de acordo com determinadas condições históricas (como foi o caso do gnosticismo antigo), também teremos o enfrentamento das amplas implicações filosóficas desta condição histórica.

No entanto, ainda não esclarecemos bem o que existe, para Jonas, de comum entre o nihilismo gnóstico antigo e o atual e esta elucidação é crucial, porque perceberemos, com mais clareza, que o nosso filósofo trabalha com outro tipo de nihilismo, além do histórico. Falamos do nihilismo cósmico e desvelar isso nos leva a entender primeiramente se, em Jonas, existe a percepção de um “Deus morto” ou simplesmente distante. Afinal, até o momento, usamos as expressões “morte de Deus” ou colocamos “morte/distanciamento de Deus” sem maiores esclarecimentos.

De início, podemos dizer que, em Jonas, mais fundamental do que elucidar se Deus está morto ou não, é trabalhar com as amplas implicações filosóficas de um Deus ausente, sobretudo para as éticas e as metafísicas. Começaremos a demonstrar isso citando que “uma transcendência sem relação normativa com o mundo equivale a uma transcendência que perdeu a força operante (PV. p. 245)”. Portanto, para Jonas, um mundo sem Deus é, como Dostoiévski e Sartre já haviam dito, um mundo no qual podemos entender que tudo é permitido.

Com efeito, já vimos como, para os filósofos, a ausência de Deus pode gerar tantos pensamentos libertários como uma amoralidade perigosa para aqueles que resguardam seus valores em bases transcendentais. No entanto, existe bem mais consenso entre os filósofos de que com a “morte de Deus”, independente de que tipo de consequência sócio-moral ela oportunize, perdemos uma base fundamental para muitos de nossos valores supremos clássicos. Para Jonas, foi exatamente esta percepção que afetou toda uma escola filosófica, como o existencialismo:

Como o transcendente se cala, diz Sartre, já “que não existe dele nenhum sinal no mundo”, então o ser humano abandonado e entregue a si: ele “é” esta liberdade, já que o ser humano “não é outra coisa senão seu próprio projeto”, e “tudo lhe é permitido”. Que se trata de uma liberdade desesperada, e que, como ausência de rumo, ela inspira mais medo do que alegria, esta é uma questão por si (PV. p. 245).

Jonas lembra que, para Sartre, se não há nenhum sinal de Deus, tudo nos é permitido, não importando se a ausência significava distanciamento, mudez ou óbito. Todavia, talvez o momento em que Jonas deixe mais claro que as consequências filosóficas de um “Deus distante” podem ser as mesmas de um “Deus morto” seja quando ele examina justamente as percepções transcendentais dos gnósticos: afinal o “Deus gnóstico, diferente do demiurgo, é o totalmente outro, alheio, desconhecido. Assim, contrapartida humana, o pneuma, cuja natureza oculta manifesta-se apenas na experiência negativa da outridade (alteridade) e da liberdade indefinível, este Deus tem em si mesmo mais *nihil* do que *ens* (PV. p. 245)”.

Um *Deus distante*, apesar de existir, pode ter mais *nihil* do que *ens*, logo, ele seria equivalente ao “Deus morto” de Nietzsche. Por isso, entendemos que Jonas “aceita” tanto as percepções de Nietzsche acerca das consequências da constatação da

“morte de Deus”, como a interpretação que Heidegger faz de Nietzsche sobre esta mesma questão. Indagamos, então: Como não perceber que aqui existem relações com o conceito de *Tzimtzum*, apresentado no texto *O conceito de Deus depois de Auschwitz?* Afinal, neste texto existe a ideia de que “Deus não tem mais nada a nos dar, mas o homem agora dará a ele (CGAA p. 11)¹⁹⁶.

De fato, na obra de Jonas, diante da “morte” ou da “distância de Deus”, é relevante que fiquemos em face de um *nihilismo cósmico* com todas as implicações ético-ontológico-existenciais desta condição. Portanto, em Jonas existe um nihilismo cósmico que se relaciona com todas as suas outras facetas através das quais sentimos a sua presença. Esses liames que o pensamento de Jonas estabelece entre todas as facetas do nihilismo também aparecem claramente quando percebemos que esta conclusão – a existência de um nihilismo cósmico – nos permite igualmente esclarecer as razões do existencialismo ter sido uma tentativa de conviver com o nihilismo. Nesses termos, evidencia-se indubitavelmente que os planos de imanência conceituais do existencialismo, ou seja, os seus conceitos, foram, para Jonas, fabricados diante de um enfrentamento com uma lógica nihilista.

Isso posto, podemos enfatizar que, no texto, Jonas assume mais de uma vez que realmente pode parecer estranho comparar e encontrar semelhanças em sistemas espirituais tão distantes no tempo como o existencialismo e o gnosticismo. Jonas, então, explica os seus fundamentos e tal ênfase é crucial porque fornece mais elementos para entendermos como ele pensa o problema do nihilismo:

o reconhecimento é dificultado aqui pela estranheza do simbolismo, que precisamente a quem já tem algum conhecimento da gnose provoca o choque do inesperado, porque sua fantasia exuberante parece não se adaptar bem à sobriedade desiludida do existencialismo, nem seu caráter religioso ao caráter essencialmente irreligioso, isto é, pós-cristão, como Nietzsche define o nihilismo moderno. Mas a comparação não deixa de ser útil (PV. p. 238)”.¹⁹⁶

Além de compreender que a sua afirmação acerca da existência de um nihilismo no gnosticismo pode parecer estranha, Jonas explicita literalmente outros pontos fundamentais: ele aceita a definição de Nietzsche de que existe um nihilismo que pode

196 Originalmente; “God has no more to give: it is man's now to give to him” (CGAA p. 11).

ser observado em concepções pós-cristãs ou mesmo irreligiosas e ele entende que isso, como já observado, afetou fortemente a filosofia existencialista. Ou seja, a filosofia existencialista sendo pós-cristã ou francamente irreligiosa havia assimilado e tentado trabalhar com estas constatações filosóficas do fim do século XIX. Então, voltemos ao exame jonasiano do movimento gnóstico antigo, sabendo que o problema da “ausência de Deus” é uma chave que aciona muitas implicações nihilistas.

Avançamos e percebemos que, para Jonas, mesmo que os antigos gnósticos acreditassem em Deus, ele seria uma divindade distante e não revelada; portanto, não atuava junto à humanidade. Logo, os valores que as antigas comunidades gnósticas compartilhavam assumiam um tipo de relação nihilista. Jonas fala que se configura um *deus absconditus* que deixa como herança o *homo absconditus* e podemos indagar o que seria este conceito de *homo absconditus*, além de ser um fruto direto do Deus distante (*deus absconditus*).

O *homo absconditus* é o ser humano “caracterizado ainda unicamente por vontade e poder, pela vontade de poder. Para essa vontade até a natureza indiferente é antes ocasião de atividade do que objeto real (PV. p. 237)”. Atentemos para o fato de que, se aqui, Jonas não cita diretamente Nietzsche, ele fala da *vontade de Poder* que é um dos conceitos mais centrais para o plano de imanência do filósofo do martelo. Para Jonas, como já explicitado na seção anterior, tal conceito de vontade substitui a antiga contemplação grega, pois se trata de uma vontade “enquanto ato” que não se remete a nenhuma temporalidade eterna ou a uma essência das coisas.

Percebe-se que o homem que não tem mais Deus ou nenhum valor supremo pode ser para Jonas, efetivamente, um homem que perdeu tudo. Novamente citando Nietzsche, o nosso filósofo indica que tal pessoa que perdeu “o que perdeste, não para em lugar nenhum. Assim falou Nietzsche (em “*Vereinsamt*”), e concluiu a poesia com as palavras: ‘Ai daquele que não tem pátria!’(PV. p. 237)”. A pessoa que perdeu tudo perdeu por ficar diante de um universo sem Deus, tido como puro devir no qual os nossos valores supremos passam a ser vistos como valores ‘puramente humanos, demasiado humanos’.

Várias perspectivas aqui se abrem, todavia, para esta tese, é mais pertinente aprofundarmos em dois pontos: entender como para Jonas ocorreu a formação histórica do nihilismo e enfatizar e lançar luz sobre as amplas consequências conceituais para a sua filosofia.

Parte 3. Capítulo 2. Seção 1. O nihilismo cósmico e o conceito de natureza

Nesta seção, primeiramente, observaremos as razões de Jonas entender que o existencialismo foi importante para a compreensão do nihilismo contemporâneo e isso nos levará aos seus estudos sobre o gnosticismo. Veremos, posteriormente, que as conclusões de Jonas ofertam ao conceito de natureza – na medida em que ele elucida as transformações que tal conceito passou ao longo da história – uma centralidade em seu trabalho. Trata-se de situar e elucidar, então, as razões de Jonas ter escrito uma verdadeira história do que ele chamou de “situação espiritual do ser humano moderno (PV. p. 235)”. E a razão principal dele ter contado essa história é o fato fundamental que se trata da história de uma crise e “os inícios desta crise remontam ao século 17” (PV. p. 235)².

Podemos começar indicando que, para nossa discussão, quando Jonas conta tal narrativa, ele simplesmente elucida como herda, recebe e trabalha no ambiente filosófico vazio de valores supremos de nossa época. Por isso, ele recorreu a Descarte, a Newton, a Darwin, a Nietzsche e a tantos outros e, se esses foram por ele destacados, isso ocorreu em razão das próprias necessidades conceituais de sua empresa filosófica, de marcar os problemas que lhe eram mais caros.

Por isso, ele sentiu a necessidade de escrever tanto, por exemplo, sobre o dualismo cartesiano ou sobre o novo tipo de monismo estabelecido pelos modernos conhecimentos naturalistas. Assim entendemos que jamais o objetivo de Jonas foi simplesmente escrever uma história da filosofia desde a modernidade. Antes, ele precisou apresentar com profundidade certas nuances para, depois, poder lançar-se contra essa história em uma tarefa filosófica assumidamente inatural. Afinal, como ele poderia justificar a sua tarefa de estabelecer uma ontologia do substrato da matéria, sem antes indicar que nem as ciências naturais e nem o idealismo alemão poderiam ser metodologicamente capazes de fazer isso? Como ele poderia indicar tudo isso, sem antes ter percebido que toda a história por ele examinada encaminhou a filosofia para estabelecimento de dois dogmas filosóficos que são absolutamente refratários as suas

pretensões? Em suma, a indagação é: como ele faria tudo isso sem ter notado ou tendo subestimado a questão do nihilismo?

Assim, o problema do nihilismo em Jonas é bem mais do que “o nihilismo pensado do ponto de vista de Jonas”. Temos que no texto *Gnose, existencialismo e nihilismo*, o mais privilegiado desta seção, encontramos a maior parte desses elementos e das conexões supracitadas e, veremos que, para Jonas, investigar o nihilismo não era uma tarefa opcional. Ao contrário, a sua presença estabelece simplesmente que, para Jonas, a profecia filosófica de Nietzsche havia se realizado em toda a sua plenitude (PV. p. 237).

No artigo supracitado, Jonas começa afirmando que as categorias existencialistas aprendidas com Heidegger lhe foram muito úteis durante a investigação de um nihilismo cósmico percebido no milenar movimento gnóstico antigo. De fato, Jonas escreve várias obras sobre o gnosticismo e a mais conhecida é a obra *Gnostic Religion: the message of the alien god & the beginnings of christianity*, de 1958. No final do prefácio à terceira edição, ele demonstra continuar com as suas conclusões sobre as conclusões gerais e nos *links* que ele descobriu entre o dualismo gnóstico e a filosofia contemporânea, embora admita com bom humor que isso possa parecer uma tentativa forçada de demonstrar que há uma continuidade temático-intelectual entre toda a sua obra (Cf. GR. p. XXVI)¹⁹⁷. De fato, o mais importante para o nosso filósofo são estes resultados gerais de suas investigações e eles foram surpreendentes por duas razões.

A primeira é que estes estudos o ajudaram muito a classificar e determinar os significados do nihilismo moderno. A segunda é que ele entendeu que o próprio existencialismo – sob a sua ótica metodológica – seria uma tentativa de conviver com sob nihilismo. Estas duas conclusões dizem muito acerca do como ele entendeu o problema do nihilismo.

Com efeito, a argumentação geral do texto enfatiza que a distância/morte de Deus relaciona-se com graves mudanças nas abordagens ontológico-éticas clássicas que permeavam as visões dos homens acerca da divindade da natureza e de si mesmos. Tudo isso permitiu ao nosso filósofo avançar em três pontos importantíssimos

197. Jonas afirma: “I could go on arguing an analogy between things gnostic and things modern, or a relevance of things gnostic to things modern and of Gnosticism to philosophy. But it would be possible that what I would really be doing is trying to persuade myself of some continuity in my life's intellectual journey—and of that, one's own biased self is the last judge to be trusted. But at least my bias, for what it is worth, tells me that I did keep faith of some sort with my theoretical beginnings— (...)” (GR. p. XXVI.)

diretamente relacionados: o primeiro é que o nihilismo cósmico faz parte dos cruciais processos históricos que engendraram o pensamento filosófico moderno e afastaram a ontologia da ética – os reinos objetivo e subjetivo. Isso também significa que ele influenciou na formação das chamadas concepções pós-cristãs ou mesmo irreligiosas. O segundo é que se faz necessária uma revisão crítica dos conceitos modernos, sobretudo os de natureza e de homem. O terceiro é que há uma crucial distinção entre o dualismo gnóstico antigo e o existencialista moderno, pois se no gnosticismo o homem foi lançado dentro de uma natureza, tida como contrária a Deus e contrária ao ser humano, o homem contemporâneo foi lançado em uma natureza indiferente, sendo que essa natureza indiferente da modernidade significa “o abismo verdadeiramente sem fundo (PV. p. 250)”. Dessas três perspectivas veremos que, para Jonas, o nihilismo contemporâneo é ainda mais abissal do que a situação encontrada no movimento gnóstico. Nota-se que levar a cabo a supracitada – e, segundo Jonas, necessária – revisão crítica dos conceitos de natureza e homem é a própria tarefa geral da biologia filosófica, cujas especificidades serão, então, atravessadas pelo vácuo ético e pelo o ambiente antimetafísico nihilista de sua época. Já sabemos que Jonas pretendeu lograr sucesso realizando tal tarefa criando uma ontologia na amplitude do ser, a qual reafirmou a dignidade metafísica do homem estabelecendo um dever-ser que também envolve a natureza. Pergunta-se então: se os antigos gnósticos cristãos acreditavam em Deus, porque Jonas afirmou que havia um nihilismo cósmico em suas crenças?

De fato, para os gnósticos havia um Deus criador, mas era uma divindade distante que não poderia ser observada atuando na natureza e nem faria parte dela. Trata-se de um Deus impessoal, em suma, Jonas justifica isso explicitando que a formação do dualismo gnóstico se deu através de um colapso das doutrinas clássicas da parte e do todo que levavam o homem a entender que a parte, ou seja, aquilo que era criado deveria ser em todos os aspectos conceitualmente menos complexo e pior do que aquilo que a criou. Em outros termos, temos o fim da ideia clássica de que “o todo antecede as partes e é melhor do que elas (PV. p. 242)”. Igualmente, forma-se então um dualismo entre ser humano e *physis* que é parte do fundo metafísico da situação nihilista gnóstica, pois o Deus criador está ausente do mundo e o próprio mundo “não é criação da divindade, mas sim de um princípio inferior, cuja lei ele realiza” (PV. p. 239).

Além deste colapso, existiriam pontos na doutrina gnóstica, os quais segundo Jonas reforçaram a separação entre Deus e o Mundo e entre o homem e o mundo. Ele

fala de um aspecto antropológico que “ensina que o eu interior do ser humano, o *pneuma* (“espírito”, em oposição a “alma” = *psyche*) não é parte do mundo, não pertence à criação e ao domínio da natureza, mas que dentro deste mundo ele é tão transcendente e tão impossível de ser conhecido em categorias mundanas como sua contrapartida extramundana, o Deus desconhecido (PV. p. 239)”.

Deus estava distante da natureza e do homem, e o homem, por sua vez já não poderia se sentir mais parte de uma natureza desdivinizada e, de fato, Jonas entende que “o ser humano gnóstico foi lançado dentro de uma natureza contrária a Deus, e por isso contrária ao ser humano (PV. p. 251)”. A ênfase jonasiana recai sobre a sua tese de que as seitas gnósticas, então, desprezavam o mundo e mesmo o universo, pois, apesar de considerarem todo e qualquer homem como um irmão, sentiam que o seu lugar não era a terra.

Em suma, para Jonas, a doutrina gnóstica, em seus aspectos teológicos, cosmológicos e antropológicos tendia a estabelecer uma imensa distância de pertencimento entre o ser humano, o mundo e o universo. Por isso é que o homem das seitas gnósticas foi tido por Jonas como estando dentro de uma natureza contrária a Deus e, por isso, contrária ao ser humano. Neste ponto, podemos indagar por que reconhecer esse dualismo na doutrina gnóstica antiga foi relevante para as conclusões de Jonas acerca da filosofia contemporânea e o levaram a entender que o existencialismo foi uma tentativa de conviver com ele?

Jonas extrai dessas conclusões acerca do dualismo várias reflexões metafísicas e éticas, sobretudo no final do texto em inglês que não existe na versão portuguesa, como dito, levando-o a consignar que “A ruptura entre o homem e a realidade total está no fundo do niilismo (GEN. p.11)”. Isso significa que o homem moderno ficará sem essência e desenraizado da natureza em um imenso universo vazio e puramente mecânico. Em termos éticos, temos que “em um caso [o do gnosticismo] o que foi liquidado foi a herança moral de mil anos de civilização antiga; e no outro [o do existencialismo] acrescentam-se a isto dois mil anos de metafísica cristã como pano de fundo para a idéia de uma lei moral (PV. p. 243)”. Vê-se que Jonas não tem pudores (como não tinha Nietzsche) em afirmar que houve uma metafísica cristã que foi destruída pelo nihilismo. Isso, entretanto, não significa que ele pense, como Nietzsche, que toda a metafísica ocidental havia sido contaminada pelo cristianismo, pois, de fato, para a biologia filosófica – como já explicitado – a batalha não se dá entre o platonismo

e um platonismo-invertido não cristão (como em Nietzsche). As tarefas de Jonas, como já explicitadas, são bem diferentes¹⁹⁸. Neste ponto, já podemos avançar e indicar como, para Jonas, o existencialismo relaciona-se com tal situação: afinal, em alguns momentos desta tese, já foi explicitado que Jonas entende que o existencialismo tentou conviver com o nihilismo.

Retoma-se este ponto enfatizando o que os dois têm em comum.

o argumento antinomista dos gnósticos é tão simples quanto, por exemplo, o de Sartre. Como o transcendente se cala, diz Sartre, já “que não existe dele nenhum sinal no mundo”, então o ser humano abandonado e entregue a si: ele “é” esta liberdade, já que o ser humano “não é outra coisa senão seu próprio projeto”, e “tudo lhe é permitido” (PV. p. 245)”.

Jonas afirma, portanto, que no existencialismo de Sartre há simplesmente um ser humano que foi abandonado por Deus e que está entregue a si mesmo. De fato, é sabido que Sartre afirmava que o seu existencialismo, em distinção dos trabalhos de Gabriel Marcel e de Karl Jaspers, por exemplo, é ateu. E não precisamos mover muitos argumentos para demonstrar que, efetivamente, para o pensamento de Sartre, a ausência de Deus é evidente em todos os lugares e, de modo ainda mais profundo, há um ateísmo conceitual que interdita qualquer possibilidade de Deus ser o fundamento do Ser. Além disso, temos que são perceptíveis as influências de Nietzsche, pois, para Sartre, os valores supremos não existem. Logo, na verdade, são os próprios homens que criam seus valores e estabelecem depois um Deus para sancioná-los. Um das personagens sartreanas vive esta situação:

Supliquei, pedi um sinal, envie mensagens ao Céu: nenhuma resposta. O Céu ignora até o meu nome. Eu me perguntava, a cada minuto, o que eu poderia ser aos olhos de Deus. Agora, já sei a resposta: nada. Deus não me vê, Deus não me ouve, Deus não me conhece. Vês este vazio sobre nossas cabeças? É Deus. Vês esta brecha na porta? É Deus. Vês este buraco na terra? É Deus ainda. A ausência é Deus. O silêncio é Deus. Deus é a solidão dos homens. Eu estava sozinho: sozinho, decidi o Mal; sozinho inventei o Bem. Fui eu quem

198. Frogneux entende que, sobretudo, em face deste dualismo nihilista, interessará a Jonas pensar as suas tarefas éticas. Concordamos com a autora, mas acrescentamos que a dimensão da tarefa ontológica de repensar o ser de modo integral se fará igualmente importante. Com isso queremos dizer que a questão do nihilismo em Jonas envolve uma problemática maior. (Cf. FROGNEUX, N. **Hans Jonas ou la vie dans le monde** p. 27-34).

trapaceou, eu quem fez milagres, eu quem se acusa, agora, eu, somente, quem pode absolver-me. Eu, o homem¹⁹⁹.

Vê-se que em Sartre existe – além da ausência de Deus – uma série de aspectos importantes para Jonas como a solidão e a angústia. Contudo, não importa tanto para esta tese se, por exemplo, Sartre era mais otimista do que Jonas, desde que entendamos as razões do nosso filósofo ter citado o pensador francês e de ter sustentado que a sua filosofia era uma resposta ao nihilismo.

Já vimos, em seções anteriores, como Jonas também entende, por várias razões, que o pensamento de Heidegger é inapropriado para investigar o problema do ser, sobretudo o do ser vivo. O importante é situar que é por isso que no texto *Imortality and Modern Temper*, ele aponta que o existencialismo é o “rebento extremo do clima espiritual moderno, ou da desarmonia espiritual moderna (PV p. 258)”. E “o que caracteriza essa mudança é o fim da crença em qualquer *ens realissimum* (Cf. PV. P. 51)”.

Neste termos, para Jonas, a distância ou a morte de Deus significará bem mais do que liberdade, significa responsabilidade e até mesmo reparação. Em 1988, em um belíssimo poema dedicado ao octogésimo quinto aniversário de sua esposa Lore Jonas, ele relembra os horrores da Segunda Guerra e escreve “O Deus sem poder! São as nossas mãos que estão obrigadas a resgatar o teu curso e trabalhar nas reparações” (Votos - linha 12).

Nesse mesmo poema, ele ainda cita que se houve um “céu de Deus” para as santas, a sua mãe assassinada estaria neste lugar, mas não existe esse céu²⁰⁰. Esse poema, o qual encontra-se no *anexo 1*, escrito somente cinco anos antes de sua morte, reflete as convicções, as esperanças e as feridas ainda abertas de um homem maduro que viu de perto os horrores que a humanidade é capaz de perpetrar contra ela mesma. E não somente nesse poema, mas, sobretudo interessa que, em suas obras publicadas, parece-nos que Jonas está sempre se inclinando a uma posição de ateísmo pessoal, além do seu já observado ateísmo metodológico.

199. Jean-Paul SARTRE, *O diabo e o bom Deus*, p. 223.

200. Cf. Jonas. (Poema **Votos** – Anexo 1). No original: “An angel she’d be If there were God’s heaven for saints as she. There isn’t”.

De fato, o tema da solidão do homem no universo imenso e vazio torna-se muito forte em sua filosofia quando ele trata dos seus conceitos ético-ontológicos fundamentais (Cf. PV. p. 235. MEC. p. 73-74 ou PR. p. 212). Avançamos e já podemos indagar: quais seriam os pontos relevantes desse posicionamento jonasiano de nihilismo cósmico para o seu conceito de natureza e, por expansão, o homem?

Em primeiro lugar, já não podemos negar que existe um tipo de nihilismo cósmico e este nihilismo cósmico é um reflexo da morte ou da distância de Deus e relaciona-se com significativas mudanças nas concepções metafísicas e éticas da humanidade que indicam, para Jonas, a necessidade crucial de revisar os conceitos modernos de homem e natureza. O Deus distante dos gnósticos, o universo vazio de Pascal, o universo mecânico de Newton, o universo em devir e sem Deus de Nietzsche ou a própria não existência de um céu para a sua mãe assassinada significam um dos pontos referentes ao começo e ao desfecho de uma crise de civilização, cujos resultados fomentariam a perda dos valores supremos.

Cabe notar dois pontos. O primeiro é que interessa a Jonas demonstrar mais especificamente como os conceitos de homem e natureza foram afetados, pois revisar tais conceitos significa devolver a essência que o homem perdeu ao longo dessa caminhada. E mesmo que ele se sinta solitário diante da raridade da vida que ocorre somente no nosso planeta, algo minúsculo neste imenso universo destranscendentalizado, ele entende que a humanidade, se desejar, ainda poderá enxergar a voz imanente da vida que existe em sua dimensão interior (MEC p. 76). Isso só ficará mais claro quando entendermos melhor o seu imperativo ético.

O segundo é que o nihilismo cósmico, sobretudo, em sua versão radical moderna, na qual o homem foi lançado, é correlato ao advento de uma natureza que é conceitualmente vista como extremamente indiferente ao homem. Para Jonas, isso significa que somos nós, os seres humanos, que devemos cuidar de nós mesmos. Além disso, se existir algo como Deus, caberá a nós consertar os planos originais da providência, pois, afinal “o destino da aventura da criação encontra-se em nossas mãos (MEC. P. 76)”.

Por isso, o que tornou o nihilismo cósmico atual ainda pior é a indiferença da natureza, aquilo que Jonas chamou de novo dualismo entre homem e natureza. Pois a natureza, em suas próprias palavras, ficou *sem força ontológica* e isso significa que “O dualismo gnóstico, com tudo quanto possuía de fantástico e místico, pelo menos não era

contraditório, afinal, segundo Jonas, a ideia de uma natureza demoníaca, contra a qual o eu precisa autoconquistar-se, possui algum sentido. Mas o que dizer de uma natureza indiferente, que não obstante contém em seu seio aquilo para o que seu ser possui significado? (PV. p 252.)”. Por isso, concordamos com Domingues:

[Hans Jonas] mostrará (...) ao associar os temas do nihilismo e dualismo, que na contemporaneidade a problemática do nihilismo se agravará com a perda da transcendência, o esvaziamento do absoluto e o fim das dualidades que marcaram o pensamento gnóstico e uma grande parte da tradição filosófica: desfeita a transcendência, o nihilismo deixará de ser intracósmico e passará a ser total (...).²⁰¹

Vejamos essa questão ainda mais de perto. Jonas, ao esboçar o seu plano de imanência, dedica-se muito a traçar uma história da relação filosófica entre o homem e a natureza. Na verdade, isto é crucial, pois o que fica duplamente em jogo são efetivamente as mudanças que engendraram o pano de fundo metafísico nihilista contemporâneo e as próprias tarefas da biologia filosófica.

Para Jonas, o homem na ótica da metafísica clássica era parte de uma natureza viva e era um filho especial dos deuses (ou de um Deus segundo a versão cristã) que haviam criado a ambos. Depois, com a intensificação do nihilismo na modernidade e com o advento da teoria da evolução, tivemos um homem que, apesar de pensar (cogitar), passará a ser tomado como pura matéria extensa de um universo vazio, amoral e até mesmo inóspito. Em suma, para Jonas, na história filosófica da natureza chegamos a uma situação em que existe nela “um reflexo do seu esvaziamento espiritual (PV. p. 250)”. Fica indubitável que, para ele, se dissolveu a clássica aliança platônica entre intelecto e inteligível e do inteligível com o real não nos restando senão revisar o conceito de natureza, sobretudo o da vida, posto que o ser animado passa a ser identificado como a matéria inanimada.

Vemos novamente que parte significativa da argumentação se faz em termos comparativos entre a filosofia moderna e a antiga. Todavia, engana-se quem considerar que isso indicará um simples retorno às metafísicas clássicas por parte de Jonas. Na verdade, o “Eu” da modernidade é o “Eu” sem essência ontológica, logo ele necessita reconquistar essa essência, nas palavras de Jonas, rever a sua *dignidade metafísica*.

201. DOMINGUES, Ivan. **O continente e a Ilha**. p. 71.

Então, para o nosso filósofo, com o nihilismo moderno ocorreu algo crucial entre o homem e a natureza: “O antropomorfismo foi tão radicalmente banido do conceito de natureza que mesmo o ser humano não pode mais ser entendido antropomorficamente, uma vez que ele é apenas uma causalidade desta natureza. Como produto do indiferente, também o seu ser tem que ser diferente. (PV. p. 252)”.

E não será na filosofia existencialista, mesmo nas versões não ateias, que Jonas encontrará saída para essa situação, tão pouco, como vimos, será no idealismo ou nas ciências naturais. Na verdade, é muito importante para Jonas que entendamos que a filosofia existencialista *é parte do problema*, não a resposta ou solução. Jonas explica:

Esta desvalorização existencialista da natureza é manifestamente um reflexo do seu esvaziamento espiritual pela ciência natural moderna, e esta possui alguma coisa em comum com o desprezo gnóstico da natureza. Nunca uma filosofia preocupou-se tão pouco com a natureza quanto o existencialismo, para quem ela não conservou nenhuma dignidade (PV. p. 250).

Já observamos que para a ontologia de Jonas, o problema do ser, sobretudo, o problema ontológico do ser vivo é central. Todavia, estamos observando que a problemática da natureza é tão relevante quanto e podemos aprofundar nesse ponto elucidando dois aspectos: um diz respeito ao próprio *hard core* da biologia filosófica e o outro que diz respeito à visão jonasiana acerca da própria filosofia enquanto conhecimento.

Primeiramente, o ser em Jonas, é um ser que se equilibra sempre perigosamente entre o ser e o não ser (“um fato polar” [PV. p. 15]), ou seja, a sua inexorável finitude futura também é parte de sua essência (ontologia da morte). Para continuar existindo ele precisa continuar metabolizando, isto é utilizando as gradativas possibilidades de suas liberdades e demais percepções para, necessariamente, trocar matéria física com a dimensão que lhe é exterior. Existe então uma relação de dependência entre o ser e a dimensão que lhe é exterior (a natureza), logo, tal dimensão passa demandar primeiramente relação e depois um dever-ser. Ou seja, sem a relação com a dimensão que lhe é exterior (natureza), o ser não pode existir ou se diferenciar das outras matérias.

Agora, como a visão mais geral jonasiana acerca da própria filosofia também oferece relevância para a natureza? Jonas entende que na modernidade, com o

nihilismo, houve uma separação entre ética e ontologia que na verdade rompeu simplesmente com o milenar “ponto de vista original da Filosofia (PV. p. 272)” e a sua reunião só poderá ser alcançada através de uma revisão do conceito de natureza. Devemos entender que essa reunião leva-nos a elucidar novamente que “ontologia e ética”, assim como “ser vivo e metabolismo” são conceitos interdependentes para a biologia filosófica.

É dessa forma que a relação entre ética e ontologia também ganha relevância em nosso trabalho. De fato, Jonas, logo no sumário da obra em que apresenta os seus conceitos éticos, dirá que “agora trememos na nudez de um nihilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios”. (PR. p. 65. Sumário). Com isso, a elucidação desses problemas permitirá finalmente concluir como o nosso filósofo herdou, recebeu e trabalhou com todas as implicações da presença do hóspede mais sinistro do século XIX o qual, em algum momento do século XX, havia se tornado residente²⁰².

202 Concordamos, portanto, com Fonseca: “Jonas empreenderá uma teoria dos valores – amplamente analisada em sua obra *O princípio responsabilidade*. Nesse sentido, uma dificuldade que se impõe, sublinhada por Jonas, é: como empreender uma reflexão sobre valor numa época niilista? Essa talvez seja a maior dificuldade, ou seja, a mais inquietante questão com a qual o filósofo se depara. Esse ponto é recorrente no pensamento de Jonas e é enfrentado na medida em que ele ampara os fundamentos da “nova ética” numa metafísica”. FONSECA, Flaviano. **Elementos para pensar a crise de racionalidade ocidental**. p. 13.

PARTE 4. TECNOLOGIA, PESSIMISMO, TEMOR E NIHILISMO



Primeiro primata não humano do planeta libertado por um habeas corpus. Cecília estava em zoológico da Argentina (Foto: Divulgação/GAP Brasil)

IV. Introdução

Brevemente Jonas entrará para a seleta lista dos pensadores alemães que possuem todo o seu trabalho reunido e publicado e, para além da qualidade filosófica, ou de sua notável erudição, entendemos que isso ocorrerá em razão da premência e da atualidade dos temas tratados. Como já explicitado, Jonas contribuiu para o estabelecimento da Bioética nos Estados Unidos, tornando-se conhecido como o filósofo que, em face dos atuais problemas tecnológicos e ambientais, estabelece uma nova ética da responsabilidade. De fato, observando os levantamentos históricos de Institutos bioéticos sérios como o *Worldwatch Institute* dos Estados Unidos ou tendo em vista as estatísticas da ONU, encontramos dados e previsões alarmantes que indicam que o trabalho de Jonas de modo algum ficou datado com o fim da Guerra Fria e a diminuição dos perigos de uma guerra nuclear.

As pesquisas indicam que, entre os séculos XV e XIX, a cada dez anos, uma espécie animal ou vegetal se extinguiu e, entre os anos de 1850 e 1950, a ocorrência passou a ser de uma por ano. Este processo parece não desacelerar, pois entre 1975 e 2010 alguns pesquisadores sustentam que desapareceram nada menos do que 29% de todas as espécies do planeta e a perspectiva é que, em torno de 2020, três espécies desaparecerão a cada hora. Instigante e temeroso e que esses dados mostrem que a presença humana é um dos fatores importantes que causam estas extinções²⁰³. De fato, não se faz necessário aqui elencar as centenas de tragédias ambientais ocorridas em todo o mundo desde a publicação da obra *O princípio responsabilidade*, pois elas já marcam o nosso senso comum. Todavia, a atualidade da visão jonasiana também pode ser verificada diante de pequenos fatos que não são tristes ou em si mesmos negativos, mas quiçá alvissareiros ou positivos, atestando a convergência da obra de Jonas com as urgências do momento, ao abrir e endossar uma outra perspectiva para a questão ambiental e dos direitos.

Para ficarmos com um exemplo próximo de nós, neste ano de 2017 o Brasil, mais especificamente o *Santuário de Sorocaba*, recebeu um chimpanzé que, aparentemente, foi o primeiro primata não humano deste nosso planeta a ter sido libertado por força de um *Habeas Corpus*. Provavelmente, se Jonas estivesse vivo e soubesse desta notícia, ele diria que o animal de nome Cecília – que estava presa em um zoológico Argentino – entrou para a história por ter sido beneficiada por uma nova visão ética *não antropocêntrica* cristalizada em lei²⁰⁴. Visão esta que, como veremos no desenvolvimento desta parte da tese, ele, já há quatro décadas, defendeu quando estabeleceu o seu imperativo categórico. Indaga-se então: quando Jonas começou a se preocupar com as ameaças referentes às ciências e às novas tecnologias e a criticar o que ele entendia serem os erros ou inadequações das éticas tradicionais? Somente na década de setenta com o *boom* do movimento ecológico?

²⁰³ Dados disponíveis em: <http://www.worldwatch.org/> acesso em: 01/11/2015.

²⁰⁴ A primata, que tem 19 anos, foi transferida depois de, através de um habeas corpus, obter o direito de viver em um santuário. O requerimento judicial feito pela ONG argentina AFADA (Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales) à Justiça do país, argumentava que a chimpanzé não é um objeto e que se encontrava em condições precárias no zoológico. O processo demorou mais de um ano na justiça argentina e então, a juíza María Alejandra Maurício, de Mendoza, deferiu o pedido determinando a transferência de Cecília para o santuário brasileiro. O fundador e mantenedor do local, Pedro Ynterian, comentou a decisão da vinda da primata a Sorocaba. Segundo ele: “O habeas corpus foi o primeiro passo para que se reconhecesse que os animais precisam de respeito, todos os animais, mas principalmente os primatas. Eles estão no mundo antes de nós (...)”. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/sorocaba-jundiai/noticia/chimpanze-libertada-por-habeas-corpus-na-argentina-chega-no-santuario-de-primatas-de-sorocaba.ghtml>. Acesso em 08.04.2017

Em 1959 Hans Jonas já trata das novas tecnologias no ensaio *The Pratical Uses of Theory*, assim como também o faz no *The Cientifical and Technological Revolutions* de 1971. Estas obras refletem as suas percepções sobre as mudanças histórico-filosóficas nas utilizações das teorias, assim como de suas ideias acerca dos avanços técnicos que permeiam as ciências. Depois, em 1979, temos a *O princípio responsabilidade*, obra que o tornará mundialmente conhecido e, na qual, estabelece um imperativo ético em face da promessa – para ele não cumprida – de que a tecnologia solucionaria os problemas humanos. Entre tantos outros trabalhos posteriores, destacamos dois: o livro *Technik, Medizin und Ethik*, de 1985, no qual ele expande suas reflexões acerca dos problemas das novas descobertas e das possibilidades relacionadas à genética, e um ensaio de 1986, *Technik, Freiheit und Pflicht*, onde ele explicitamente afirma que a fundamentação de sua ética se defronta com o problema do nihilismo (Cf. TFP. p. 90)²⁰⁵. Destas obras, privilegiaremos a *O princípio responsabilidade* de 1979 por algumas razões.

Neste livro temos a elaboração de conceitos fundamentais para o *Tractatus tecnologico-ethicus* jonasiano através de três perspectivas gerais: um exame do status epistêmico dos amplos significados conceituais do chamado “progresso das ciências”; a visão sobre o homem e a crítica as éticas filosóficas tradicionais na medida em que se assume uma visão pessimista de mundo²⁰⁶ e; por fim, uma parte considerável do livro

²⁰⁵ Vários comentadores trataram muito bem destas questões. Oliveira, p. ex., indica que “A filosofia da tecnologia partiria, portanto, para Jonas, de uma constatação (a técnica, em sentido geral, é um poder; a técnica moderna é um poder cuja magnitude não tem antecedentes na história humana) e de três perguntas fundantes: qual a *forma* da tecnologia (enquanto pergunta sobre o próprio estatuto do movimento técnico), qual o seu *conteúdo* (ou seja, quais os efeitos e implicações práticas desse processo no mundo e nos modos de vida) e quais as suas postulações *éticas* (as consequências de tais resultados do ponto de vista da avaliação sobre o bem e o mal que eles contém ou, mais especificamente, sobre a ambiguidade valorativa que eles encerram)”. OLIVEIRA, Jelson R. de. “**A técnica como poder e o poder da técnica: entre Hans Jonas e Andrew Feenberg**”. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 27, n. 40, p. 143-166, jan./abr. 2015. p. 08

²⁰⁶ Um exame filosófico geral do termo “pessimismo” indica o seguinte: “otimismo/pessimismo (do lat. optimus: o melhor; do lat. pessimus: o pior) 1. O otimismo representa a concepção segundo a qual a realidade é intrinsecamente boa, sendo que, em última análise, o bem sempre prevalece sobre o mal. Dentre os que tradicionalmente defendem esta posição, temos a escola estoica, além de Espinosa e Leibniz. Este último, sobretudo, é considerado um dos principais representantes do otimismo filosófico, devido à sua ideia de que este mundo é "o melhor dos mundos possíveis". O mundo criado por Deus seria o melhor dentre todas as outras alternativas possíveis: "entre uma infinidade de mundos possíveis, há o melhor de todos, caso contrário Deus não teria chegado a criá-lo" (Leibniz, Teodicéia). Voltaire, em seu *Cândido, ou O otimismo*, ironiza a visão de Leibniz, considerando-a ingênua. 2. O pessimismo opõe-se ao otimismo e designa uma atitude ou visão negativa das coisas, esperando sempre que o pior aconteça, ou considerando a realidade adversa, sendo impossível mudar as coisas para melhor. Embora não designe uma escola filosófica propriamente, alguns filósofos como Schopenhauer tiveram sua doutrina considerada como pessimista. O pensador alemão Oswald Spengler (1880-1936), em *A decadência do Ocidente* (1918-1922), expressa uma visão pessimista em relação à sociedade europeia do início do século e a seu futuro, resultado de sua análise histórica do desenvolvimento de nossa civilização. A visão

analisa o marxismo e o capitalismo. Quanto a estes últimos assuntos, isso ocorre não porque em tempos de Guerra Fria tais temáticas eram quase inescapáveis, mas, como veremos, em razão das cruciais críticas ao que Jonas denominou de éticas utópicas e de “euforia pós-baconiana e prometeica (PR. p. 349)”, levando-nos a acreditar que é mais do que uma conjuntura do pós-guerra que está em jogo – e uma conjuntura ultrapassada, ao fim e ao cabo. Com efeito, partindo destas generalidades, o nosso filósofo toca em alguns problemas filosóficos tradicionais e muito específicos como, p ex., as questões de “natureza e valor”, do “ser e dever”, da “ideia de progresso” e da “causa e finalidade”. Então, ao construir a sua ética, ele fornece, ao se apoiar nessa ordem de considerações, com a questão do nihilismo na espreita, mais elementos para sua metafísica, assim como retoma a conexão entre o ser e o dever-ser. Como ele faz isso?

Para fundamentar a sua ética e estabelecer uma *heurística do temor* e um novo *imperativo categórico*, serão estabelecidos primeiramente uma série de perspectivas como a noção de *ética orientada para o futuro*, o *princípio responsabilidade* e o *sentimento de responsabilidade*, assim como isso será feito através de críticas ao que ele considera serem os erros das éticas tradicionais.

Sobre este ponto, trataremos de evidenciar nesta parte da tese que, a partir da obra de 1979, a ética jonasiana pretende estar fundada em um plano racional (objetivo) e outro psicológico (subjetivo) que movem a “vontade ética”, ou seja, de um lado se tem o plano metafísico e, do outro, o supracitado *sentimento de responsabilidade* (Cf. PR. p. 157). No primeiro plano Jonas reencontra a noção de “bem” (com o seu dever-ser) relacionando-o com o valor imanente da continuidade do Ser, cenário em que o homem (o ser que está no topo das potencialidades subjetivas) aparecerá como o valor último do vir-a-ser do ser que galgou todas as etapas transformadoras, a saber: metabolismo, movimento e apetite, sensação e percepção, imaginação, arte e conceito. Em uma palavra, veremos que o homem se torna o seu *telos* durante tal jornada. E quanto ao *sentimento de responsabilidade*?

Elucidaremos como ele relaciona-se com a capacidade do homem de sentir um temor adstrito à precibilidade do ser. Sobretudo, não será um sentimento qualquer ou

de Spengler é bastante representativa da atitude de diversos pensadores de sua época. JAPIASSU, Hilton. DANILO, Marcondes. **Dicionário Básico de Filosofia**. Disponível em: http://dutracarlito.com/dicionario_de_filosofia_japiassu.pdf. Acesso em: 16.07.2014. Partindo dos elementos expostos por Japiassu e Danilo, veremos o pessimismo em Jonas sendo trabalhado como uma visão de mundo que, efetivamente, entende que o “pior” pode acontecer.

uma sensação otimista, mas antes um sentimento de *temor* pela continuidade do ser se nada fizermos. Forma-se então a possibilidade do conceito de *heurística do temor* com o seu *imperativo categórico*. Todavia, nesta última parte da tese, antes do exame destes conceitos mais centrais, faz-se necessário a elucidação de alguns aspectos gerais igualmente fundamentais. Examina-se então quais as características da visão de mundo do nosso filósofo, sobretudo, no que diz respeito ao homem e à natureza, pois em uma tese que investiga o nihilismo, importa entender o que Jonas pensa acerca do otimismo, da racionalidade e da crença na bondade humanas. Indaga-se então: tendo em vista a elaboração do *Tractatus technologico-ethicus*, o que reivindicamos? Quais são os compromissos ontológicos ou metafísicos da ética da responsabilidade?

De modo geral, a filosofia jonasiana – apesar do ambiente contemporâneo nihilista atual e do predomínio dos paradigmas materialistas das ciências naturais modernas – sustenta que os mistérios da subjetividade e, por assim dizer, da vida, ainda são um reduto seguro para a tradicional metafísica especulativa (Cf. PR. 136-137 e passim). Além disto, ao reencontrar finalidade e valor no Ser – mesmo que meio a contrafluxo – Jonas também encontra um caminho metafísico que leva a um dever-ser que contraria o que ele considera os dois dogmas mais arraigados de sua época, como já vimos nos capítulos anteriores. Agora, mais especificamente, entendemos que, também a partir de 1979, em alguns momentos cruciais, é possível elucidar que Jonas em seu *opus Magnum*-sumariza e enfrenta o problema do nihilismo apontando algumas de suas facetas éticas e metafísicas, nem sempre encontradas em outros filósofos que o precederam: p. ex., ao considerar o pessimismo, o relativismo cultural, o vácuo ético, o problema da verdade objetiva, a crença em uma natureza humana bondosa e, sobretudo, quando ele aponta a existência atual dos supracitados dois dogmas filosóficos. Disto se conclui que a doutrina ética jonasiana adstrita à metafísica que lhe serve de fundamento, como está no título desta tese, *afirmará a vida*, e será uma afirmação ontológico-ética existencial da vida não somente em face das novas tecnologias, mas também do nihilismo. Configura-se aqui um ponto instigante.

O ponto é que Jonas afirma literalmente não ser um otimista ao mesmo tempo em que cria um novo imperativo categórico fundando-o em uma metafísica que almeja funcionar diante de um ambiente contemporâneo reconhecidamente antimetafísico. Além disso, veremos que Jonas não conta majoritariamente com a bondade ou com a racionalidade humanas. Veremos, de fato, que o seu próprio conceito de *heurística do*

temor exige uma visão pessimista de mundo. Ou seja, este é um ponto instigante na medida em que se pode e se deve elucidar como um filósofo, incorporando tais perspectivas, trabalha e lida com o nihilismo. Afinal, como visto nos capítulos anteriores, não existe nihilismo sem pessimismo e, geralmente, ser um pessimista significa aceitar de algum modo a tragicidade inexorável da existência e ter desconfianças para com a razão humana e a metafísica tradicional. Diante destas aparentes contradições, qual o caminho que se pode indicar? Em filosofia as coisas, or vezes, não são simplesmente dicotômicas e, acreditamos que não podemos simplesmente afirmar que Jonas seja um pessimista. Em Filosofia as coisas não são tão simples. Para esta tese, a sua filosofia assume nuances pessimistas que são muito importantes para a sua metafísica e para a sua ética.

Sabemos que Jonas, diferentemente, p ex., de Nietzsche, não nos ofereceu reflexões para distinguirmos conceitualmente os vários tipos de nihilismo. De fato, até onde pudemos investigar, não temos, p. ex., na obra jonasiana distinções conceituais literais entre um nihilismo passivo e um de tipo ativo. Como então Jonas elaborou a sua doutrina ética assumindo perspectivas que, *a priori*, podem ser vistas como nihilistas?

Por um lado, contrariando tais perspectivas, o nosso filósofo situa metafisicamente o valor do Ser frente ao nada para, em seguida, apontar o valor do homem e o valor da humanidade. Apresenta-se de fato, uma doutrina do Ser que, tomando-o em sua organicidade e como um *fato polar* (PV. p. 15), busca ir além do dualismo cartesiano e é mais do que um pampsiquismo. Por outro, eticamente, ele, de fato, não contará com otimismo ou com crenças na bondade natural humana (Cf. PR. p. 345) e sequer na ideia do mal como ontologicamente vinculado ao não-ser e, portanto, visto como mera privação de ser. De fato, forma-se uma visão de *ética orientada para o futuro* que enxerga que o pior dos cenários pode ocorrer; então, no presente, o reconhecimento temeroso e o prognóstico desse *malum* será visto como infinitamente mais fácil de imperar (não havia império do mal na metafísica tradicional, nem na teologia cristã) do que o do *bonum*. O sentimento de medo ganha então peso conceitual através do conceito de *heurística do temor*. Por isso, alguns comentadores traduzem mais acertadamente o “fear” de Jonas, como “temor” e não como “medo”, pois o termo “medo” se vincula mais fortemente a um estado de paralisia e não a um de ação que se pode se traduzir em um imperativo categórico que busque salvaguardar a continuidade do ser. Elucidaremos então que o pessimismo em Jonas relaciona-se com um conceito

de temor que gerará um dever-ser responsável e orientado à sua neutralização e mesmo sua superação, ao patrocinar a instauração de um novo mundo moral ajustado ou conforme a esse dever-ser ideal e finalmente realizado. Logo, não será o caso que se tenha uma teoria da responsabilidade que gere um temor passivo e paralisante; ou seja, um temor que gere inatividade em face do nihilismo, assumindo sem reservas a sua tragicidade existencial e sem saída.

No limite, o que existe é um imperativo categórico que, metafisicamente ancorado, se vincula a uma *heurística do temor* e a um *princípio responsabilidade*, mas não existe de modo algum um princípio de temor que gere qualquer tipo de conformismo ou paralisia diante do nihilismo ou das ameaças referentes às novas tecnologias. Como já explicitado, ficará estabelecida uma ética – com o seu imperativo categórico – fundamentada por um plano objetivo (racional metafísico) e por outro plano psicológico e existencial (relativo ao sentimento temeroso). Propõe-se então que, em Jonas, existe uma interessante tensão filosófica em face do nihilismo. O que se deseja dizer com isso?

A tensão consiste no fato de que, ao longo da tese, como tantas vezes ressaltado, observamos Jonas assumindo – tanto ontologicamente quanto eticamente – uma postura pessimista ao mesmo tempo em que, contrariando o nihilismo de sua época, cria um imperativo categórico fundado em uma metafísica, e assim propugnando a sua superação. Então, por um lado, Jonas não apenas pensou acerca do nihilismo, mas diagnosticou com maestria as suas facetas mais fundamentais. Por outro lado, almejando superá-las, não deixou de algum modo de ser afetado por essas facetas dilacerantes e sumamente reais da experiência humana, a saber: o pessimismo, o temor, as desavenças dos povos, as guerras destruidoras e a descrença na bondade humana e na capacidade da humanidade gerir bem ou controlar os avanços tecnológicos. Não obstante, não se trata de modo nenhum de afirmar que Jonas foi um nihilista. O temor é parte fundamental de sua teoria ética, sendo algo diferente de Kant e próximo dos utilitaristas ingleses, ao reconhecer alguma coisa como um sentimento moral, pois em Joanas ele “tem a ver com o objeto da responsabilidade (...) [sendo] um temor que está presente na questão original (PR. p. 352)”, [porém] também é um temor que convida a humanidade a agir moralmente. Além disso, estamos falando de um pensador que, efetivamente, ousou pensar uma metafísica capaz de fundamentar um novo imperativo categórico em nossa contemporaneidade, ao rever o de Kant e conectá-lo com as

discussões éticas contemporâneas, ao se expor, como veremos, a questões e a desafios que o filósofo de Kognisberg nunca imaginou e pensou: a questão tecnológica e seus perigos. Para onde essas sutilezas conceituais nos encaminham?

Tais sutilezas fornecem mais elementos para uma análise tanto acerca da crença jonasiana de que a ontologia contemporânea já não é a mesma, como sobre ele considerar o seu próprio trabalho filosoficamente *démodé*, ao patrocinar o retorno a uma metafísica forte e mesmo pré-kantiana. De fato, elas possibilitarão refletir se, através desta doutrina e do seu conceito de *heurística do temor* (com o seu imperativo categórico), ele buscou algo como um “ultrapassamento” do nihilismo²⁰⁷ – este é o ponto crucial e a hipótese que assumimos ao longo da tese.

Isto posto, resta-nos concordar quase totalmente com Dewitte e o seu entendimento de que, antes de um “desafio tecnológico”, o trabalho de Jonas se depara com “o *desafio niilista*”, de modo que o seu mais crucial propósito seja mesmo a “*refutação do niilismo*”. Dissemos “quase totalmente” porque procuraremos demonstrar que é melhor afirmar que a refutação do nihilismo é tão fundamental quanto à sua análise acerca dos supracitados problemas referentes às novas tecnologias, autorizando outras visadas da sua obra.

²⁰⁷ Cf. DEWITTE, Jacques. La Réfutation du Nihilisme: réflexions sur les fondements métaphysiques de l'éthique de la responsabilité. In: HOTTOIS, G. & PINSART, M.-G (Éds.). **Aux Fondements de la Ethique**: H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1992, p. 75-91.

Parte 4. Capítulo 1. O progresso tecnológico e o pessimismo.

Antes do exame do conceito de *heurística do temor* e do novo *imperativo categórico* estabelecidos por Jonas, é necessário esclarecer o plano de imanência geral no qual ele estabelece e alinha esses conceitos. Ou seja, primeiramente, faz-se necessário clarificar as perspectivas conceituais que estabelecem o seu *Tractatus tecnologico-ethicus*. Para tanto, elucidaremos os argumentos referentes aos problemas do progresso tecnológico e a visão de mundo de Jonas. Depois, lança-se um primeiro olhar acerca de como ele critica as éticas tradicionais (e as utopias) ao mesmo tempo em que estabelece a sua ideia de futuro ameaçado. Todos esses pontos apontam para o crucial problema do pessimismo e para a temática acerca da condição humana em face da técnica moderna, assim como, nos levam ao conceito de *heurística do temor* com o seu imperativo categórico. Passemos então à questão das tecnologias.

Ao examinar as novas tecnologias do século XX, (talvez, sobretudo as biotecnologias e as militaristas e energéticas) o nosso filósofo explicita quais seriam os seus significados partindo de perspectivas descritivas para depois realizar uma elaboração conceitual que o levará à filosofia política, à antropologia e a finalmente afirmar que, diante dessas novas tecnologias, é imperativo que se pense em uma *nova ética*. Configura-se então um conceito de “progresso tecnológico” significando transformações que devem ser compreendidas como níveis de crescimento das capacidades técnicas em três fatores: em *extensão* efetiva, maior *proporção* de suas capacidades e *maiores consequências futuras* destas mesmas possibilidades. Além disto, estes novos níveis alcançados se acumulam, se retroalimentam e tornam-se ainda mais significativos, podendo engendrar elementos que não são totalmente controláveis ou que possibilitam até mesmo uma significativa transformação acerca do jeito como a humanidade entende a sua procriação ou sobre a ideia a do que seja um ser humano. Por fim, Jonas agrega a essas percepções a ideia de que não importam ou não são suficientes as “intenções morais” que cercam o uso destas mudanças tecnológicas ou mesmo o tipo de gestão político-econômica que está sendo feita (Cf. TME p. 25-27 ou PR. 39-42).

Nestes termos, a descoberta da fórmula para a elaboração da pólvora *mesmo se utilizada para fins construtivos* foi um progresso em termos de *abrangência efetiva* na capacidade de matar, *de poder acumulado para matar e de maior capacidade para modificar o futuro* da humanidade se, comparativamente, considerarmos a descoberta do arco e da flecha. Por sua vez, a descoberta da energia atômica igualmente foi um progresso em relação a pólvora, não importando se os agentes sociais deste progresso são bem-intencionados. Esta visão acerca das novas tecnologias acaba sendo crucial para a sua ética, pois

“o que tornou a ética uma preocupação para o resto da minha vida não foi tanto o perigo de um holocausto atômico repentino – que, antes de tudo, pode ser evitado –, mas foi o efeito cumulativo das diárias e aparentemente inevitáveis aplicações da tecnologia como um todo, mesmo nas suas formas pacíficas (PR. p. 28)”.

Portanto, o argumento é que para um mundo com características tão singulares se faz necessária uma nova ética, logo o crescente controle sobre a natureza e nós mesmos não é motivo de celebração, mas de reflexões morais que devem gerar a capacidade de repensarmos a noção de uma técnica neutra ou de uma humanidade vista como gestora responsável. Por isso ele afirma que: “o nosso agir coletivo-cumulativo-tecnológico é de um tipo novo (...) por seus efeitos, ele deixou de ser eticamente neutro (PR. p. 66). De fato, já se pode situar que Hans Jonas não considera a técnica como ontologicamente neutra. Na verdade, não existe a ideia de uma “falácia da neutralidade da técnica”, redundando na ênfase nos desastres e nos seus efeitos negativos, na medida em que se entende que a ameaça pode também advir do sucesso na utilização da técnica. O que há então são dois desdobramentos. O primeiro, uma inversão de valores e uma lógica distorcida que passa a ser vivenciada pela civilização tecnológica: o *homo faber* é mais importante do que o *homo sapiens*. E o segundo desdobramento é que esta nova lógica fez com que o homem suprimisse as fronteiras entre Estado, natureza e *polis*, diluindo diferenças tradicionais entre o natural e o artificial. Sobretudo, o homem perigosamente, pode perder a noção tradicional do que significa ser ele mesmo ou nos termos de Jonas, formaram-se possibilidades técnicas potencialmente muito perigosas que podem até mesmo transformar a tradicional “imagem humana”. Tendo em vista estas duas consequências é que, em obras posteriores específicas, os avanços da

genética e da farmacologia, para citar apenas dois exemplos, serão novamente contemplados por Jonas e, no mesmo compasso, dando ensejo à formulação de novos parâmetros, como nas bioengenharias, algumas endossadas, outras não. Jonas vê com muitas reservas a clonagem e a engenharia genética, porém, aceita, por exemplo, as pesquisas com células-tronco.

Entende-se então que estas vias finalmente o levarão ao grande pressuposto da obra de 1979: o progresso tecnológico atual sem precedentes *obrigatoriamente* exige uma nova visão ética de mundo, logo o subtítulo da obra é “uma ética para a civilização tecnológica”. Em outros termos: “a técnica moderna introduziu ações de uma tal ordem inédita de grandeza, com tais novos objetos e conseqüências que a moldura da ética antiga não consegue mais enquadrá-las (PR. p. 39)”. Enfatizamos que esse entendimento já o conduz às considerações sobre o pessimismo filosófico, assim como à sua *ética orientada para o futuro*, uma vez aceite que a ética tradicional estava prisioneira do presente sempiterno. Avança-se então no problema do pessimismo indagando: qual é a visão de mundo e de humanidade que Jonas entender ser inadequada e, por assim dizer, superada em face deste seu conceito de progresso tecnológico?

Aqui ficamos muito tentados a afirmar que a visão de mundo do nosso filósofo é pessimista, assim como, para ele, a ideia de que o homem é bondoso ou a humanidade pode controlar tudo o que envolve as novas tecnologias é um erro. Sobre este ponto, se é verdade que as filosofias não deixam de ser a confissão de seu autor, guardando com ele um nexos inquebrável, como imaginavam Nietzsche e Montaigne, para o bem ou para o mal, encontraremos algo disso na obra jonasiana. A combinação destas perspectivas pessimistas sobre o mundo e o homem está na base de sua teoria ética, refletindo de alguma maneira sua biografia e seu empenho existencial, e, por assim dizer, permeia o plano metafísico e o plano psicológico de sua ética. Na obra *O princípio vida*, já no prefácio, lê-se o seguinte:

O leitor não irá encontrar aqui nada do otimismo evolucionista de um Teilhard de Chardin, com sua grandiosa e incessante marcha da vida rumo à mais alta perfeição, nem do princípio da novidade criadora que sempre se realiza (e por isso sempre obtém êxito), admitido por A.N. Whitehead como base de todo o incessante movimento do universo. Verá, pelo contrário, a vida considerada como um experimento envolvendo apostas e riscos cada vez maiores, que com o destino do

ser humano para a liberdade pode levar tanto à catástrofe quanto ao êxito. A diferença entre esta visão e outras *success stories* metafísicas (com que quase todas as metafísicas tradicionais se parecem) manifestar-se-á, assim espero, como uma diferença não só de temperamento, mas também uma questão de justiça filosófica (PV. p. 8).

Nota-se que existem três percepções relacionadas ao pessimismo jonasiano: o seu *princípio responsabilidade*, os erros das metafísicas tradicionais e a sua própria ideia ontológica sobre o ser. O que defendemos é que a sua filosofia assume certas nuances pessimistas que são muito importantes para a sua metafísica e para a sua ética. No final deste capítulo teremos contemplado todas estas perspectivas que fundamentam o caminho conceitual para a *heurística do temor*. No momento, devemos seguir mais detidamente o exame do pessimismo indagando: o que Jonas deseja dizer com “temperamento” e “justiça filosófica”?

Trata-se de uma questão de postura, de visão filosófica de mundo e de como essa visão afeta o estabelecimento dos próprios conceitos. Por exemplo, Jonas reconhece que, em face do ambiente antimetafísico de nossa época, a tentativa de se estabelecer uma nova ética universal é imensamente ingrata e, exigiria uma atenção especial para a questão do “valor como tal”. De fato, torna-se imperativo entender que “toda a questão converge para a pergunta se há mesmo algo como “o valor como tal” (PR. p. 103)”. A partir daqui se pode notar a relação entre o pessimismo e o nihilismo. Nosso filósofo lembra que existem valores subjetivos como a ambição, a esperança, o prazer e o sofrimento, assim como coisas desejadas e indesejadas, mas apesar de tudo isso “ainda não se terá obtido nada para a teoria radical, e nada terá sido subtraído aos niilistas (PR. p. 103)”. Afinal, é muito difícil refutar o pessimismo “quer seja o pessimismo vulgar ou o shopenhaueriano (...) e proteger o espetáculo de ser classificado como um vazio e “sound of fury” no “idiot’s tale”, e nada no fato da sua exibição impedir os atores involuntários de procurarem refúgio no nada (PR. p. 103)”. Por isso, entende-se que um dos elementos da “justiça filosófica” é perceber que, diante da sedução e do poder do nihilismo e do pessimismo que lhe é adstrito, é sempre imperativo estabelecer fundamentalmente o status ontológico e epistemológico do valor explorando a questão de sua objetividade. Ou seja, ao menos ao se indagar por sua realidade e conseqüente objetividade, já que não está em jogo e não se trata de um valor endógeno ou transcendente ao ser humano. Tudo considerado, Jonas não se limita a mostrar que

existe uma relação, mas antes situa que existe um desafio conceitual adstrito a essa relação, expondo que, sobretudo atualmente, o quadro é de uma “situação precária e confusa da teoria do valor, com o seu ceticismo em última análise niilista (PR. p. 103)”. O que se conclui?

Tratando das novas tecnologias Jonas já diagnostica algumas facetas do nihilismo, assim como entende os desafios conceituais que ele representa; porém, ele mesmo não será um pessimista conformado, como veremos. Na verdade, a relação de Jonas com o seu pessimismo é interessante e mesmo fundamental para o entendimento de sua ética, pois ao mesmo tempo em que ele afirma literalmente ser um pessimista e que “é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação (PR. p. 77)”, ele também indica que:

“a acusação de pessimismo contra os partidário da ‘profecia da desgraça’ pode ser refutada com o argumento de que maior é o pessimismo daqueles que julgam o existente tão ruim ou sem valor a ponto de assumir todo risco possível para tentar obter qualquer melhora potencial (PR. p. 81)”

Vê-se que existe uma relação real entre pessimismo e nihilismo, assim como fica autorizada a ilação de que só podemos entender o trabalho de Jonas percebendo que existem níveis distintos de pessimismo. Sobretudo, é fundamental perceber que o pessimismo a ser evitado é exatamente aquele que, assumindo radicalmente uma tragicidade passiva da existência, não induz o homem ao agir prático, levando-o a demitir-se de toda e qualquer ação e justificando o “quietismo”. Então como lidar com o pessimismo se ele é inevitável? Que significado moral ele carrega, ao se assumido como inerente à ação humana? Pode o pessimismo nos fazer mais prudentes e seres mais morais? A resposta, como veremos agora, já nos coloca a um passo do conceito de *heurística do temor* e sua conexão com a moral.

Jonas situa que o seu plano ético está fundando em duas bases: uma relacionada à sua metafísica (fundamento racional) e o outro relacionado à um *sentimento de responsabilidade* (Cf. PR. p. 157) – bases estas essenciais e sobre as quais estamos insistindo. Neste quadro, onde importa restabelecer o liame entre a ética e a metafísica, o pessimismo permeia ambas as bases, já que, como já observado, na obra jonasiana o leitor “não encontrará nada do otimismo evolucionista de um Teilhard de Chardin (...)”

nem do princípio da novidade criadora que sempre se realiza (e por isso sempre obtém êxito), admitido por A.N. Whitehead (PR. p. 8)”. Todavia, provavelmente essa questão torna-se mais central quando observamos o *sentimento de responsabilidade*, que mais do que um sentimento psicológico deverá fazer as vezes de um princípio racional da ação moral. Entende-se isso observando como, conceitualmente, Jonas trabalha a capacidade humana de predição dos efeitos de longo prazo das tecnologias, exigindo a introdução do cálculo racional e o engajamento total na ação e frente aos resultados da ação. O ato predito se relacionará com a mobilização do sentimento adequado, e assim, em um plano de imanência pessimista, tal sentimento estará profundamente relacionado com o temor pelo futuro, em termos do resultado de tal ato. Esta relação entre predição, sentimento e temor se efetivará, através de um procedimento heurístico, ou seja, compreensivo e elucidativo ao descobrir os elos escondidos, que fomentará a partir dos fatos concretos e das idealidades antepostas o “dever-ser”. Naturalmente, não devemos esquecer que isto é apenas um lado da base ética jonasiana, pois como supracitado, mesmo baseado em um forte sentimento de responsabilidade, o dever-ser a ele ligado, tal como o sentimento de dever de Kant, um “sentimento” da razão ao fim e ao cabo, não pode “estar confiado somente à emoção; deve legitimar-se teoricamente (PR. p. 69)”.

Então, por um lado, o elemento pessimista do temor será trabalhado fundamentando heurísticamente o agir. Por outro, a direção filosófica segura a ser seguida é a de, racionalmente, realizarmos um aprofundamento “na questão lógica sobre o status dos valores como tais (PR. p. 103)”. Assim, teremos, como se verá no próximo capítulo, que o pessimismo jonasiano atravessa um plano metafísico (lógico e racional) e outro subjetivo, (sentimental e imaginativo), sendo que ambos os amplos cooperarão conceitualmente para a fundamentação do valor do ser, e, destarte, fomentando o novo imperativo categórico para uma sociedade super-tecnológica e nihilista. Todavia, para chegarmos neste ponto, devemos situar antes os erros das éticas tradicionais, pois, através deles, Jonas se distingue ao mesmo tempo em que demarca e amplia seus posicionamentos conceituais mais específicos.

Ao expor os erros das éticas tradicionais, Jonas alinha todos os seus argumentos gerais explicando o que seriam *éticas antropocêntricas*. O argumento geral, como vimos, é que o mundo tecnológico atual, sobretudo diante da visão de progresso supracitada, é completamente distinto do passado e exige uma ética que,

obrigatoriamente, compreenda e responda a todas essas diferenças. Partindo deste argumento, Jonas começa as suas críticas ilustrando então o mundo para o qual as éticas antigas eram adequadas apresentando o coro de Antígona de Sófocles:

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 todos mais supera, na sua eternidade, ele a corta com suas charruas, que, de ano em ano, vão e vem, fertilizando o solo graças a 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 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 (PR. p. 31).

Neste canto, Jonas indica que o tamanho do homem em face da natureza esconde uma mensagem subliminar que precisa ser observada: “o homem, quando confrontado com a natureza ainda era pequeno (PR. p. 03)”, mesmo sendo considerado uma maravilha da criação. Afinal a crença do mundo antigo era de que a força de Geia – a deusa terra – fazia com que ela superasse as ações humanas perpetradas contra si mesma, logo isso não modificaria significativamente o seu equilíbrio. Assim, a *techné* dos antigos, com sua rusticidade e pretensões menores, compartilhava com a técnica moderna a possibilidade de fornecer para os homens as tecnologias, mas em termos de capacidade de *extensão* efetiva, *proporção* de suas capacidades e *maiores consequências futuras* destas capacidades ela foi muito superada pela atual. As tecnologias passadas não permitiam ao homem um progresso técnico capaz de extinguir a vida do planeta e a própria visão ética do homem se coadunava com este limite. De fato, para o nosso filósofo, estas éticas até poderiam pensar sobre o futuro – até mesmo de modo escatológico –, mas mesmo assim, ainda seriam *éticas orientadas para o presente*, pois não havia a possibilidade de “se considerar que todo o passado é uma etapa preparatória para o presente e de que todo o presente é uma etapa preparatória para o futuro (PR. p. 56)”.

Assim, hoje, “Geia” (natureza) e “eternidade” são palavras que não mais combinariam na mesma sentença, logo evocando a figura mitológica de Prometeu como uma metáfora das terríveis possibilidades destrutivas das novas tecnologias, Jonas afirma:

Prometeu definitivamente liberto ao qual a ciência confere forças nunca antes conhecidas e a economia a sua impulsão desenfreada, reclama uma ética que, por entraves livremente consentidos, impede o poder do homem de se tornar uma maldição para ele mesmo (PR. p. 13).

O homem atual, de modo profundamente diferente do antigo, estaria cercado por um progresso tecnológico suficiente não somente para se destruir, mas para extinguir todas as formas de vida. Além disto, tais éticas em sua diversidade são denominadas por Jonas como *éticas antropocêntricas*, pois nelas somente no homem e para o homem residia o “dever ser”. Para ele, essas éticas tradicionais acreditavam na “ideia antiga” de fé na virtude e na racionalidade humana, as quais indicavam que, ao homem, bastava um agir benéfico voltado para o aqui e para o agora que o futuro, conseqüentemente, estaria garantido. Logo, a crítica é direcionada à noção de que caberia ao cidadão entendido e aceito como virtuoso simplesmente cultivar, por exemplo, o otimismo, o amor, o respeito e a piedade. Trata-se de ter esperança na bondade humana e contar com ela. Assim, tendo em vista esta crença, Jonas afirma que o dever das gerações futuras seria o de repetir estes mesmos fundamentos morais e, mesmo, politicamente, seria suficiente que o Estado esteja composto por estes cidadãos virtuosos. E isto porque, afinal, num tempo de forte crença nas virtudes da cidadania acredita-se que eles criarão políticas públicas adequadas, estabelecendo um progresso seguro e pacífico.

De fato, em prol da objetividade, podemos elencar os equívocos das éticas passadas da seguinte forma: para as éticas anteriores, a situação humana ou a questão antropológica resultante da natureza do homem, das novas tecnologias e das transformações políticas permaneceria fundamentalmente imutável; baseado neste pressuposto podia-se determinar com clareza inequívoca o “deve ser” do ser humano; o alcance da ação humana e de sua conseqüente responsabilidade estava perfeitamente delimitado, logo não havia uma ética para o futuro, somente éticas do presente. Joanas considera tudo isso um erro, não um mero equívoco que poderia ser suprimido

topicamente, sem maiores danos. Mas um erro total e capaz de comprometer toda a ética e a possibilidade de uma ação eficaz do agente moral, frente aos desafios que as tecnologias provocam no mundo contemporâneo. Outro erro é que as éticas tradicionais foram elaboradas partindo de relações estritas entre os homens e não envolviam a natureza (eram éticas antropocêntricas); as éticas tradicionais eram otimistas e não eram capazes de entender o caráter problemático do homem; logo, estimavam majoritariamente sua suposta capacidade racional em julgar e fazer o bem; e, por fim, as éticas tradicionais, sendo otimistas, não temiam pelo futuro da humanidade, logo não poderiam ser igualmente *orientadas para o futuro* e prever o mal maior ou o maior dano.

Com isso temos elementos para entendermos a afirmação jonasiana de que as éticas tradicionais estavam permeadas pelo antigo *ideal filosófico baconiano* – com a fórmula que dizia que “saber é poder” e que, portanto, tal poder significa soluções para a humanidade. Igualmente, já temos elementos para percebermos as razões de Jonas ter sugerido uma ética que não somente apresente deveres para o homem, mas que perceba que a natureza demanda deveres ou obrigações. Trata-se um pouco – coisa que Jonas não diz, mas faz sentido – de trazer para o terreno da ação moral o preceito de Auguste Comte “explicar para prever e prever para controlar” – e antes de tudo no sentido de nos conter a nós mesmos, limitar as nossas ações e evitar o mal maior, como já dito antes.

Nosso filósofo se distancia dessas características tidas como tradicionais – incluindo a visão otimista de homem e de mundo – e situa uma concepção antropofilosófica que vê o homem como essencialmente ambivalente, ou seja, sendo bom e mal, santo ou (e) monstro. Todavia, este homem da nova sociedade tecnológica possui a capacidade crucial de antever e, conseqüentemente, de temer por sua própria extinção futura; logo, poderá sentir medo e agir para evitar a concretização dessa predição. Temos então que Jonas não se coaduna com a crença do “agir benéfico” e da “esperança humana” em vista de realizar o supremo bem e percebemos o que ele desejou dizer ao afirmar que se afastou dos “erros das outras *success stories* metafísicas”. O que podemos concluir?

Para criar o seu *Tractatus tecnologico-ethicus*, com a sua *heurística do temor* e o seu imperativo categórico, Jonas pensa em uma ética *orientada para o futuro* que, além de estar permeada pelo seu pessimismo, se distanciaria daquilo que ele entendeu serem os erros das éticas tradicionais. Nesta tese, destaca-se o fato de que tal tarefa

torna-se ainda mais problemática, já que ele mesmo, como já observado, indica que o “homem contemporâneo em particular até mesmo nega a existência de seu objeto, ou seja, nega a existência de valor absoluto e de verdade objetiva (PR. P. 63)”. Igualmente, ele aponta que tratar-se-ia de caminhar contra o *vácuo ético* suscitado pelos dois dogmas contemporâneos que interdita quaisquer pretensões metafísicas desta natureza. Dito de outra forma, Jonas percebeu que as suas pretensões filosóficas são ainda mais difíceis diante do atual nihilismo. Especificamente, entendemos que tanto a visão antropológica como a ontológico-ética jonasianas podem ser relacionadas com um confronto entre o otimismo das filosofias tradicionais – com a sua crença nas virtudes e nas capacidades da razão humana em promover e gerir o progresso, na essência bondosa do homem, na existência de valores absolutos e na verdade objetiva – e o posterior pessimismo da chamada contemporaneidade nihilista (pós-moderna?) com todas as suas implicações de signo contrário. Qual a saída jonasiana?

Jonas então não criará uma heurística da virtude ou da esperança para a sua ética, assim como não estabelecerá uma metafísica tradicional, toda ela fundada na eternidade e plenitude do ser, como a dos eleatas, posto que emparelhado com o não-ser e o devir. Como se sabe, ele não criará um princípio esperança, mas postulará contra Bloch o princípio responsabilidade, cuja instauração no limiar da ética deverá considerar, sobretudo, uma visão de homem e de mundo pessimistas. Então, *o princípio responsabilidade* pensado por Jonas não está fundado apenas *na* ética, percebida como uma doutrina do agir (com os seus deveres), mas, igualmente, na doutrina do ser da biologia filosófica vista como núcleo duro de uma nova metafísica, a qual ao se contrapor ao não-ser se abrirá à *heurística do temor* e dará passagem a uma *ética orientada para o futuro*. Com isso, os problemas filosóficos do *temor* e da capacidade humana de *antever* a sua própria extinção ganharão grande peso conceitual, estabelecendo um novo tipo de esperança filosófica, e mesmo que em face do pessimismo, ao se lhe contrapor e procurar neutralizá-lo. Por fim, não temos alternativa a não ser considerar que o pessimismo é algo realmente importante para a ética de Jonas, assim como podemos entender que este pessimismo pode estar relacionado a um problema maior que permeia a metafísica contemporânea: o nihilismo.

Configura-se então uma importante base para o entendimento do argumento psicológico da ética jonasiana, o qual examinaremos posteriormente. Afinal, teremos mais do que um intuicionismo; Veremos que a relação entre os pais e o filho recém-

nascido representa para Jonas – até mesmo de um ponto de vista epistemológico – a melhor evidência imediata desta perspectiva psicológica. Não esqueçamos que, em termos ontológicos, temos um ser visto como um “ente” *polar* que está suspenso apenas temporariamente no limiar de sua inescapável finitude. Por fim, entendemos então que, no lugar da utopia da racionalidade humana otimista, a visão jonasiana volta-se para uma noção de “ceticismo misericordioso (PR. p. 346)” que, se adequando a uma natureza moral humana reconhecidamente ambivalente e a uma contemporaneidade nihilista, possibilita um novo imperativo ético que ambiciona preservar para as futuras gerações uma legítima *imagem humana*.

Parte 4. Cap 1. Seção 1. Natureza, marxismo e a ideia de uma ética orientada para o futuro

Jonas entende que, atualmente, de um modo sem precedentes, a humanidade é dotada da possibilidade de englobar ou integrar o futuro na ética, no sentido de considerá-lo nos diferentes cenários ou cursos de ações possíveis. E assim perspectivar a ação moral à luz de seus resultados antevistos, inclusive antever o dano maior à espécie, como algo factível e num sentido nunca visto ou temido antes, dado que “o poder para se autodestruir (...) é um fenômeno absolutamente moderno (PR. p. 43-45)”. Além disso, ele indica que a ética marxista – de resto, uma ética consequencialista à sua maneira, acreditando que os fins justificam os meios e na redenção da humanidade no futuro – teria incorporado essa possibilidade, ou seja, teria uma *ética orientada para ao futuro*. Nesta seção, a elucidação destas perspectivas promoverá duas coisas: um alinhamento com todos os pontos já trabalhados – a noção de progresso tecnológico, o pessimismo, as críticas às éticas tradicionais – e uma aproximação do *princípio esperança* e do *princípio do medo*. Munidos destes elementos, já vislumbraremos o conceito de *heurística do temor* que será examinado no próximo capítulo.

Primeiramente, devemos situar que, para o nosso filósofo, a ética marxista é vista como utópica por ter se equivocado no modo como percebeu as novas tecnologias, a natureza e homem. Então, a chave inicial que adotamos é o exame do que Jonas

entende por utopia e nisto concordamos com Godoy²⁰⁸. Todavia, além disso, entendemos igualmente que se faz logo necessário indicar o que o próprio Jonas enfoca no “marxismo”.

O enfoque central de Jonas é no exame de como esta doutrina pensa os problemas referentes às novas tecnologias tendo em vista os seus ideais políticos. Daí, para ele, devem-se destacar duas coisas. Perceber que o interesse imediato do marxismo é uma reestruturação social revolucionária que atinja os meios de produção (incluindo as novas tecnologias e patrocinando em todas elas uma visão otimista e instrumental da técnica). Além disso, perceber que fica-se diante de uma doutrina que acredita na “dialética do poder sobre a natureza e tem uma compulsão por exercê-la (PR. p. 236)”. Tais crenças levam Jonas a afirmar que os líderes da revolução acabam por estabelecer uma “política da utopia”, promovendo uma escatologia que vê a si mesma como possuidora de uma ética que se efetiva na transição para uma nova sociedade. A conclusão é que, como a maioria das anteriores

“integra a ingênua fórmula baconiana de dominação da natureza e a transformação radical da sociedade, esperando com isso o surgimento do homem definitivo (...) [e esta é uma] promessa que se encontra em má situação nas mãos do Capitalismo (PR. p. 239)”.

Diante da assimilação da equivocada fórmula baconiana por parte dos marxistas, o nosso filósofo nos leva a avaliar se os riscos inerentes às tecnologias aplicadas aos recursos naturais serão superados em face da vitória da esquerda revolucionária e, conseqüentemente, do dito “fim da irracionalidade da economia do lucro (PR. p. 239)”. A resposta desta avaliação, para Jonas, é “não”. O marxismo não refletiu com cuidado se o planeta teria condições – se regido por uma sociedade sem classes – de oferecer a todos os mesmos padrões de vida excessivos e predatórios, ou seja, a natureza não saberá se está sendo explorada pela direita ou pela esquerda. Ademais, no tocante à sociedade, as críticas prosseguem e não são de menor monta, dado que, para Jonas, essa doutrina diria pouco sobre a sociedade ideal, detendo-se majoritariamente no exame dos meios de sua implantação. Na melhor das hipóteses, um bom entendimento acerca de

²⁰⁸ Esta comentadora afirma que o conceito de utopia, desde a sua criação, por Thomas Morus em 1518, foi utilizado de distintas formas gerando múltiplos sentidos como, por exemplo: “profecia”, “milenarismo”, “lenda”, “sonho” e “magia”. Daí em face da pouca densidade conceitual deste conceito, se impõe a necessidade da compreensão da própria definição de “utopia” elaborada por Hans Jonas. Cf. GODOY, Lilian. **Hans Jonas e a crítica a utopia**. p. 202 e passim.

sua efetivação pós-revolucionária permaneceria obscuro. Assim, “revoluções marxistas” de natureza bélica poderiam destruir recursos naturais fundamentais interditando a própria instituição de uma futura sociedade. Em face destas críticas, duas coisas se destacam: o modo como Jonas pensa a natureza e o modo como ele entenderá o homem.

Começando da primeira, temos que a natureza torna-se uma responsabilidade humana, logo é um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética necessariamente deve ser assimilada. Assim, como bem disse Zancanaro: “Jonas avalia que temos deveres para com ela [a natureza] (responsabilidade e respeito) e que, para isso, é necessário escapar ao antropocentrismo tradicional das morais anteriores”²⁰⁹. O que acontece é que:

Ao menos deixou de ser absurdo indagar se a condição da natureza extra-humana, a biosfera no todo e em suas partes, hoje subjugadas ao nosso poder, exatamente por isso não se tornaram um bem a nós confiados, capaz de nos impor algo como uma exigência moral – não somente por nossa própria causa, mas também em causa própria e por seu próprio direito. Se assim for, isso requereria alterações substanciais nos fundamentos da ética. Isso significaria procurar não só o bem humano, mas também o bem das coisas extra-humanas, isto é, ampliar o reconhecimento de “fins em si” para além da esfera do humano e incluir o cuidado com estes no conceito de bem humano. Nenhuma ética anterior (além da religião) nos preparou para um tal papel de fiel depositário – e a visão científica de natureza menos ainda (PR. p. 41).

Todavia, não se trata somente de estabelecer um dever-ser que por sua natureza metafísica seria universal e atemporal, mas de criar um dever-se que, efetivamente, integre o “pensar sobre o futuro do homem e da natureza” no seu plano de imanência fundamental. Afinal, temos o fato de que o “futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*” (PR. p. 229). Todavia, devemos ir além dos comentadores que enfatizam a visão jonásiana sobre a natureza e indicar que, para o nosso filósofo, pensar sobre como a natureza afeta o futuro do homem também implica considerar a natureza da moralidade do homem no presente. Tal avanço nos leva à elucidação de dois pontos cruciais para esta tese: no modo como ele pensa o homem e a natureza, incorporando a predição do futuro em sua ética e se distinguindo do marxismo.

²⁰⁹ SANTOS, Robinson dos. OLIVEIRA, Jelson. ZANCANARO, Lourenço. **Ética para a civilização tecnológica**: em diálogo com Hans Jonas. p. 85.

São pontos cruciais, dado que, para uma tese que examina a questão do nihilismo, devemos destacar a maneira como Jonas trabalha com a sua própria versão pessimista de homem e de mundo desencantado e hostil para com os valores absolutos²¹⁰.

A crítica é que, para o marxismo, subentende-se uma crença otimista de que o homem é bom, racional e responsável e a sociedade capitalista o corrompe. O marxismo então aceitaria a velha fórmula criticada pelos nihilistas “o homem é, de algum modo, essencialmente bom e racional”²¹¹. Uma forma de rousseauísmo, em suma. De fato, Jonas denomina esta percepção como parte de uma ontologia do “ainda não ser” que é incapaz de perceber que o homem sempre foi e sempre será o mesmo com todas as suas virtudes e pecados (Cf. PR. p. 251-259). Com efeito, talvez devêssemos mesmo desejar um futuro no qual: “toda satisfação produza uma insatisfação, toda posse, um desejo, toda paz, uma intranquilidade, toda liberdade, uma tentação – sim, que cada felicidade engendre uma infelicidade (...) (PR. p. 343)”. Não existindo, portanto, como o marxismo indica, um homem bom e mais verdadeiro aguardando as “condições sociais” corretas (revolucionárias, por exemplo) para redescobrir sua íntima, verdadeira e benéfica atitude moral. Isso significa que o homem tem aptidões para a irracionalidade, assim como para o bem e o mal e, até mesmo, podendo ser bom e mal ao mesmo tempo, logo, uma ética contemporânea deve trabalhar com uma ambivalência moral que faz parte do homem. Indagamos então: trabalhar com esta faceta do nihilismo, faz de Jonas um nihilista? A resposta é não: Jonas não é e não poderia ser um nihilista; sua aposta é no homem integral, ou antes no ser integral, como ele deixará claro em seu ensaio famoso sobre o nihilismo, ao se insurgir contra o dualismo ontológico. Neste caso, como essa ambivalência, com o homem vacilando entre os dois polos, poderia se oferecer como o chão firme sobre o qual será pavimentado o caminho que nos levará à ideia jonasiana de *ética orientada para o futuro*?

²¹⁰ Rouanet, por exemplo, resume bem que, na época de vida de Hans Jonas as críticas à razão do homem, ou antes ao iluminismo, foram intensas e partiram dos mais variados lugares epistêmicos e, até mesmo, estéticos. “Para as subculturas jovens, a razão é experimentada como se fosse inimiga da vida; para alguns teóricos da comunicação, ela está a serviço de um projeto de nivelamento e de expulsão da espontaneidade popular; para certos dirigentes operários, ela é o alibi com que os intelectuais procuram justificar suas ambições de poder; para certos poetas, é uma potência castradora, que quer mumificar a emoção e sufocar a arte; para muitos, está encarnada em modelos estrangeiros que querem desfigurar a autenticidade nacional”. ROUANET. Paulo Sérgio. **As razões do Iluminismo**. p.17.

²¹¹ É preciso situar que Jonas reconhece a boas intenções do projeto marxista ao mesmo tempo em que se distancia de seus ideais. De fato, para ele existem certas vantagens na aplicação social do marxismo: uma condução social melhor das direções do progresso técnico e uma melhor distribuição social dos frutos deste trabalho.

Quanto à ambivalência e à nova ética, o que entendemos é que a ética jonasiana é de um tipo diferente e não simplesmente esperançosa. O que ele dirá precisamente é que “ao princípio esperança, contrapomos o princípio responsabilidade. Mas certamente o medo pertence à responsabilidade, tanto quanto a esperança (PR. p. 351)”. Não se trata, portanto, de uma ética de tipo simplesmente otimista, mas de uma que incorporará fundamentalmente um sentimento de temor, mas que não deixará de partir em defesa – sem qualquer vacilo – do ser moral. Podemos entender então porque ele dirá que o marxismo é utópico em razão de ser “progressista na origem, nascido sob o signo do “princípio esperança” e não sob o “princípio do medo”. E claro, não esqueçamos, é tão tributário do ideal baconiano quanto a sua contraparte capitalista, com a qual ele compete (PR. p. 241)”.

Tendo em vista tudo isso, já estamos lado a lado da *heurística do temor* dado que ela se baseará na percepção de que, para a ética humana, “frequentemente o medo constituiu o melhor substituto para a verdadeira virtude e sabedoria (PR. p. 65)”. Pode-se entender completamente as razões de Jonas ter apresentado os elementos gerais da sua ética da seguinte forma:

Só se é responsável por aquilo que é mutável, ameaçado pela deterioração e pela decadência, em suma, pelo o que há de mortal em sua mortalidade (...) Se nos resta apenas aquilo que é mutável, e ao mesmo tempo cresceu tanto o nosso poder sobre ele, então as consequências desses fatos são incomensuráveis, embora ainda não muito claras (...) nossa preocupação com a conservação da espécie ao contrário, é sede de temporalidade, em suas manifestações sempre novas, sem precedentes.

No bojo de todos os elementos, emerge uma ética que considera os perigos das novas tecnologias, é pessimista, não antropocêntrica e que, por fim, trata de incorporar uma visão pessimista e temerosa em relação ao futuro. Com isso, já nos aproximando do fim da seção, é possível finalmente examinar o terceiro e último ponto, a todos os títulos decisivo, como se verá: as bases conceituais através das quais o nosso filósofo incorporará em sua visão ética a questão da predição do futuro.

Inicialmente, Jonas informa que a chave conceitual inicial é a formação de uma “ciência da previsão hipotética (...) que se refere aos princípios éticos fundamentais de modo heurístico (PR. p. 71)”. Devemos então questionar o que Jonas desejar dizer com

“de modo heurístico”. Primeiramente, podemos indicar que Robinson dos Santos fornece um ponto de partida:

Heurística, conforme o *Philosophisches Wörterbuch* (1991, p. 296), vem do grego *heuriskein* significa achar, encontrar. Além disso está relacionado à arte de inventar [*Erfindungskunst*] e à orientação, segundo métodos, para encontrar algo novo²¹².

No plano de imanência jonasiano, realizar um procedimento heurístico acerca do futuro significa se munir de uma ferramenta essencial capaz de metodicamente encontrar, no presente, elementos conceituais para uma nova ética. Todavia, é o próprio Jonas que fornece mais elementos para uma compreensão dos significados conceituais deste tipo de procedimento para a sua ética. E, ao fazê-lo, ele falará também de uma *casuística heurística*. Aqui, uma longa citação é necessária, pois o entendimento a respeito do que é essa “casuística heurística” começa a ser alcançado quando consideramos que os recursos que podem ser utilizados para que tenhamos sucesso na obtenção desta casuística são experimentos de pensamento capaz de deduzir conteúdos suficientes para os princípios desejados. De fato, Jonas explica que:

“experimentos de pensamento não somente hipotéticos na aceitação das premissas (‘se tal coisa é feita, então sucede’), mas também conjecturais na dedução de um se para um então (‘então tal coisa pode suceder). É a luz do “então”, que se apresenta à imaginação como possibilidade, como conteúdo e não como certeza, que pela primeira vez os princípios da moral, até ali desconhecidos, porque antes desnecessários, podem torna-se visíveis. Aqui a simples possibilidade fornece a necessidade, e a reflexão sobre o possível, plenamente desenvolvida na imaginação, oferece o acesso à nova verdade (PR. p. 74).

Trata-se de um exercício mental capaz de produzir conteúdos relevantes. Para sua operacionalização, poderemos ao seguir as passadas de Jonas acrescentar a essa primeira caracterização outros elementos esclarecedores acerca deste exercício, se questionarmos a respeito de qual o tipo de verdade que ele se prende; afinal, trata-se de um procedimento que deve ser capaz de revelar princípios morais que estavam

²¹² SANTOS, Robinson. **O problema da técnica e a crítica à tradição na ética de Hans Jonas**. p. 286.

invisíveis e ao mesmo tempo justificar e instanciar a sua verdade. O próprio Jonas dirime eventuais dúvidas e decide a questão de sua plausibilidade:

Mas essa verdade pertence à esfera ideal ou seja, é tanto objeto do saber filosófico como o era aquela do primeiro princípio fundamental; e sua certeza não depende do grau de certeza das projeções científicas que lhe forneciam o material paradigmático. Quer essa verdade encontre então sua última confirmação na evidência própria da razão, quer em um *a priori* da fé ou em uma decisão metafísica voluntária, suas sentenças são apodíticas, ao passo que aquelas dos experimentos hipotéticos do pensar só podem, no melhor dos casos, reivindicar probabilidade. Porém, isso é o bastante nesse caso em que ela não precisam servir de provas, mas apenas de ilustração (PR. p. 74).

Fica claro que o nosso filósofo não pensa que somente a capacidade de tecer reflexões acerca do futuro é suficiente para a formação total de um elemento importante para a sua *ética para o futuro*. Afinal, o que ele disse é que o mero saber sobre as possibilidades catastróficas futuras pode ser suficiente apenas para os fins da *casuística heurística*. Jonas reconhece então que tratam-se de resultados que não são evidências em um sentido de “prova” habitual, todavia, são ainda algo mais que somente resultados hipotéticos, posto que são totalmente plausíveis e foram perfeitamente deduzidos de situações concretas. Ou seja, tal sentimento não pode estar totalmente “confiado à emoção; deve legitimar-se teoricamente a partir de um princípio inteligível. (Ou ainda: a crença, sobre a qual talvez se baseia em última instância todo saber de valor e suas exigências (PR. p. 69)”. Através de um procedimento heurístico, o homem pode entender, p. ex., que “o sacrifício do futuro em prol do presente não é logicamente mais refutável do que o sacrifício do presente a favor do futuro. A diferença está apenas em que, em um caso, a série segue adiante e, no outro, não (PR. p. 47)”. Aqui, temos então mais um elemento essencial para o entendimento desse saber heurístico evocado por Jonas: “o medo”.

Não podemos subestimar então que se trata de um saber que, fundamentalmente, considera aquilo contra o que devemos nos proteger, pois o valor das coisas pode ser subjetivamente afinal “por meio da sublevação dos sentimentos, que se antecipa ao conhecimento, enxergamos o valor cujo contrário nos afeta tanto (PR. p. 71)”. Logo, se sabemos que o homem é perecível, igualmente nos é possível estabelecer um procedimento heurístico que se relaciona à um sentimento de perda e de temor em face

deste fato. E podemos fazer isso, sobretudo, através de um procedimento imaginativo mais aprimorado que, mesmo que não apresente uma “prova”, seja forte o suficiente para engendrar um *sentimento de responsabilidade*. Retomaremos tais pontos na última seção do próximo capítulo quando iremos elucidar os demais elementos conceituais da *heurística do temor*. O que podemos por ora concluir?

Jonas afirma que a sua filosofia não foi a primeira a ofertar para *a predição do futuro* uma relevância conceitual que sirva de fundamento para uma ação moral no presente. O marxismo já havia feito isso; entretanto, o marxismo é utópico por ser tão devedor do *ideal baconiano* quanto o capitalismo e ao desenvolvimento das forças produtivas, e, por assim dizer, não dilui as barreiras antropocêntricas da filosofia idealista e existencialista. Além disso, o marxismo não percebe a natureza como um *novum* em situação de ameaça e precariedade pelas ações humanas e, portanto, necessário para a composição de uma nova teoria ética. Igualmente, percebemos que o marxismo acredita de modo excessivamente otimista na racionalidade humana.

Tudo isso, para Jonas, faz com o que o marxismo seja possuidor do “princípio esperança” e não do “princípio do medo”. Por fim, trabalhar com este *princípio medo* significa situar a formação de uma ciência da previsão hipotética, como a análise de riscos da teoria das catástrofes, que no caso da ética situa os seus princípios fundamentais *de modo heurístico* e que busca incorporar neste procedimento o sentimento adequado a tal predição. Trata-se de um *sentimento de responsabilidade* que, sendo um fundamento psicológico, complementa o plano objetivo racional da ética do nosso filósofo. Portanto, já sabemos que teremos um dever-ser que, por um lado, usa imaginação e sensação humanas (fundamento psicológico capaz de mover a vontade) através de uma *casuística heurística* e, por outro, temos toda a ampla perspectiva racional (metafísica) sobre o ser.

Parte 4. Capítulo 2. Vida, finalidade, Ser e dever

Homo liber nulla âe re minus quam de morte cogitat; et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est. (Não existe nada em que um homem livre pense menos que a morte; sua sabedoria é meditar não sobre a morte, mas sobre a vida.) Espinosa, Ética, p.IV, Prop.67.

Nesta seção o enfoque é elucidar como Jonas trabalhou os problemas do Ser, da finalidade e do dever-ser retomando alguns aspectos teleológicos tradicionais que são considerados inadequados diante do domínio das ciências naturais. Além disso, entenderemos como e que isso significa, através de um novo *sentimento de responsabilidade*, a superação de um *sentimento de vergonha* que é fruto do nihilismo. Trata-se, como já vimos, de um sentimento de responsabilidade que se prende à *sua ética orientada para o futuro* e a todas as suas amplas críticas às éticas tradicionais. De início, faz-se necessário reconsiderar as consequências de duas grandes perspectivas que dizem respeito ao próprio entendimento sobre “o que é” e “quais são as tarefas filosóficas” de Jonas. A primeira é que o nosso filósofo recusa o “idealismo” e as concepções metafísicas que tomam o homem como apenas um “ser-aí”, como um algo sem organicidade e sem nenhuma finalidade. Além disso, Jonas entende que estas ideias são frutos de um movimento de domínio do paradigma materialista forjado pelas ciências naturais. A ambição da biologia filosófica não é então desprezar tais conhecimentos, mas ir além das barreiras epistêmicas da filosofia idealista, do existencialismo e até mesmo dessas ciências naturais. Em segundo lugar, Jonas entende que o ponto de vista original da filosofia foi o exame da ontologia como fundamento da ética, sendo que a separação das duas (que é o signo de nossa contemporaneidade nihilista) implicou uma separação entre o reino ‘objetivo’ e o ‘subjetivo’. Para ele, caso seja possível a “sua re-união,” ela deve ser feita a partir do lado ‘objetivo’. Para onde estas vias conceituais levarão Jonas neste intento?

De modo geral, fica-se diante de uma antropologia filosófica que, considerando duplamente os ganhos e os limites tanto das ciências naturais empíricas como do idealismo, reexamina os problemas clássicos do Ser (finalidade/existência), tendo em vista a sua base biológica (corpo/subjetividade) de tal modo que, igualmente, engendra um plano ético: afinal, “o estatuto da subjetividade nesse domínio afeta também o estatuto dos fins humanos e, com isso, o da ética (PR. 126)”. De fato, teremos a proposição de um plano ético para a humanidade culminando em um novo imperativo: especificamente, o homem e, em seguida, a humanidade, serão tomados valores fundamentais por serem o resultado qualitativo (teleológico) do processo de evolução dos estágios ser. Por fim, ficarão claros os significados conceituais e a problemática teórica que motivaram Jonas a ter resguardado a pertinência e a tarefa especulativa da

filosofia – incluindo a sua agenda ética – em tempos atuais de dogmas filosóficos tão contrários à tal empreendimento.

Tendo em vista estes esclarecimentos preliminares, elucidaremos os problemas do *ser, do fim e do dever* em Jonas apresentando, primeiramente, o modo como as ciências naturais entendem o “fenômeno da vida”, terreno em que vai sofrer a concorrência da biologia.

Hoje, quarenta anos após a publicação da *O princípio vida* e do *O princípio responsabilidade*, apesar dos imensos ganhos de conhecimento, ainda não há uma teoria pacificada sobre “o que é a vida”²¹³. De fato, os três grandes paradigmas: o neodarwinismo, a autopoiese e a biossemiótica usados para dar conta do fenômeno demonstram simplesmente que não existe acordo sobre tal ponto²¹⁴. Com efeito, no caso de um ser humano, não existe acordo nem mesmo acerca de quando a vida começa. Os cientistas indicam que isso se dá por vários motivos e, um deles, é que o próprio fenômeno “manifesta-se” através de múltiplos tipos e níveis de organização dificultando bastante o estabelecimento de um único esquema conceitual. O ganhador do prêmio Nobel em Física, Schrodinger, por ex., em seu singular e já clássico livro, *O que é vida?*, reafirma que o fenômeno da vida:

“por evitar o rápido decaimento no estado inerte de “equilíbrio” que um organismo parece tão enigmático. Assim é que, desde os mais remotos tempos do pensamento humano, afirma-se que uma força

²¹³ Sobre essa afirmação, Cf. MORENO, Alvaro; RUIZ-MIRAZO, Kepa. **Key issues regarding the origin, nature and evolution of complexity in nature:** Information as a central concept to understand biological organizations. *Emergence*, 4, 2002.

²¹⁴ Podemos p. ex., conferir o trabalho de Gabriel Stedile no qual ele afirma que “(...) Ao buscar a definição de vida, domínio particular das ciências biológicas, nos depara-se com a grande dificuldade de trazer a tona um conceito universal, conciliador e claro. Diversos são os motivos de sua aparente não existência, desde ideias como a falta de um motivo real para definir ou conceituar, uma que vez que a ausência de definição não interfere de maneira profunda os estudos atuais da biologia; como também a própria dificuldade e complexidade para conceituar, exigindo estudos e conexões que abrangem todo nosso conhecimento acerca dos sistemas vivos. Deparamos-nos assim com três grandes paradigmas que direcionam os atuais estudos do problema epistemológico do conceito de vida: Para o Neodarwinismo, conceitos como evolução e seleção naturais são centrais para conceituar vida; A Autopoiese é estruturada em argumentos que a definem como sistemas puramente físicos que se auto-alimentam; já a Biossemiótica busca entendê-la como uma propriedade de identificar e processar signos presentes na natureza”. (STEDILE, Gabriel. **O que é vida? Uma abordagem articulada das teorias de Neodarwinismo, Autopoiese e Biossemiótica.** Dissertação. UFSC. 2012, p. 6).

especial não-física ou sobrenatural opera no organismo, e, em alguns recantos, ainda se afirma isso. Como um organismo vivo evita o decaimento? A resposta óbvia é: comendo, bebendo, respirando e (no caso das plantas) assimilando. O termo técnico é metabolismo”²¹⁵.

Instigante que Jonas, como já visto, igualmente indique que o problema do metabolismo é igualmente fundamental para o entendimento do começo da vida. O que não quer dizer que eles façam a mesma ou o mesmo uso do conceito de *bios*. Afinal, Schrödinger um uso empírico e descritivo, empregando os ferramentais da física e das matemáticas para medir, experimentar e dar os números dos blocos pequeníssimos dos seres vivos, das células às moléculas, como o DNA e o RNA. Já Jonas um uso filosófico e especulativo, dispensando os ferramentais da física e da matemática, trocando-os pelas ferramentas da lógica e mesmo pelos contrafatos da experiência mental, ao passar da vida à existência e perguntar por seu enigma e sentido último, interpondo entre a vida e a morte do biólogo o nada e outras polaridades metafísicas, como corpo e mente e espírito e matéria. Todavia, ao se colocar no terreno da metafísica, ao levar adiante sua agenda filosófica, também importa a Jonas apontar que o dualismo cartesiano acabou por fomentar teorias (materialismo e idealismo) que tanto se tornaram monismos particulares incapazes de elucidar a vida, como, no limite, impuseram-suas concepções metafísicas materialistas. Nas palavras do próprio Jonas, ao contrário dos seus grandes mestres (e do idealismo alemão), a sua tarefa é a de investigar *os mistérios dos seres vivos* reconquistando “para a unidade psicofísica da vida o lugar que ela perdeu na teoria após a separação estabelecida por Descartes entre mental e material. Nesse caso, o ganho para a compreensão do orgânico há de constituir um lucro também para a compreensão do ser humano (PV. p.7)”. Nestes termos, para Jonas, o desacordo atual das ciências a respeito do que seja a vida acaba enaltecendo e fornecendo pertinência

²¹⁵ Para sermos mais precisos, o físico afirma que, “Qual a característica particular da vida? Quando se pode dizer que uma porção de matéria está viva? Quando ela “faz alguma coisa”, como mover-se, trocar material com o meio etc., e isso por um período muito mais longo do que esperaríamos que uma porção de matéria inanimada o fizesse nas mesmas circunstâncias. Quando um sistema não-vivo é isolado ou colocado em um ambiente uniforme, usualmente todo o movimento cessa depressa, como resultado de vários tipos de fricção; diferenças de potencial químico ou elétrico são equalizadas, substâncias que tendem a formar compostos químicos o fazem e a temperatura se torna uniforme por condução térmica. Depois disso, todo o sistema minguia para um bloco inerte e morto de matéria. É atingido um estado permanente, no qual não ocorre nenhum evento observável. O físico dá a esse estado o nome de equilíbrio termodinâmico ou estado de ‘entropia máxima’ (...) Um organismo se alimenta, na verdade, de entropia negativa. Ou, exprimindo o mesmo de modo menos paradoxal, o essencial no metabolismo é que o organismo tenha sucesso em se livrar de toda a entropia que ele não pode deixar de produzir por estar vivo. (...) Ou, exprimindo o mesmo de modo menos paradoxal, o essencial no metabolismo é que o organismo tenha sucesso em se livrar de toda a entropia que ele não pode deixar de produzir por estar vivo (...)”. (SCHRODINGER, E. **O que é vida?** UNESP. 1997; p. 81- 85).

aos objetivos da biologia filosófica. Bem pesadas as coisas, não se trata somente de uma incapacidade de entendimento, mas, como veremos nesta seção, tal incapacidade relaciona-se com o problema do nihilismo, por relacionar-se com as questões filosóficas não somente do ser, mas, igualmente, dos fins e do dever. De fato, já vimos que, para o nosso filósofo, um dos primeiros preceitos que as ciências naturais da modernidade trazem em seu programa de matematização do mundo é a negação da teleologia, isto é, das causas finais. Então, Jonas examina o Ser e as finalidades (chegando ao dever-ser) respeitando os conhecimentos científicos contemporâneos ao mesmo tempo em que sustenta que o fenômeno da vida “rejeita os limites que geralmente separam entre si nossas disciplinas e os nossos campos de trabalho (PV. p. 8)”. Percebe-se que a elucidação dos problemas do *Ser, da finalidade e do valor* não significa somente um entendimento sobre pontos essenciais que devem ser feitos em uma investigação do trabalho de qualquer filósofo, mas mais do que isso, no caso de Jonas, se trata de considerar o modo como ele enfrentou “o movimento do saber contemporâneo” que estabeleceu o nihilismo, alimentado em boa parte pela fragmentação do ser, bem como, e mais ainda, a fragmentação da própria vida. Qual é então o caminho conceitual da biologia filosófica?

No trabalho do nosso filósofo o que ganha centralidade é o corpo, afinal, “o corpo orgânico representa a crise latente de toda ontologia conhecida e o critério de ‘qualquer ontologia futura que venha a ser capaz de avançar como ciência’” (PV. p. 19)”. De um modo ainda mais específico, ele entende que “o problema da vida, centrado no problema do corpo, é, portanto, um tema cardinal para a ontologia e também uma fonte de constante perturbação para as suas posições antitéticas modernas como o materialismo e o idealismo (PV. p. 19)”. A conclusão é que o fenômeno da vida na ótica jonasiana será visto através de um conceito de Ser que, ao mesmo tempo em que engloba o todo da existência (assumindo, naturalmente, a variedade e os imensos graus de liberdade), igualmente aponta para um *telos* não somente esquecido, mas epistemologicamente proibido pelas ciências naturais da modernidade. Isso significa que um estudo sobre o Ser, a finalidade e o dever implica necessariamente em um exame da metafísica jonasiana sobre o ser vivente.

Então o tipo de realismo existencial de Jonas não indica que a vida (o ser) emerge de uma matéria que, necessariamente, é dotada de uma interioridade cujo destino é *obrigatoriamente* se tornar viva. Antes, a subjetividade (vida) é entendida

como uma *finalidade eventual* que pode acontecer, caso certas condições se façam presentes. Atente-se para o termo “finalidade eventual”, pois ele não significará que a aparição do vivente é simplesmente algo acidental, pois é mais do que isso. De fato, se pode dizer que, se existe algum “elemento eventual”, ainda seria mais “prudente entender que igualmente existe uma disposição para objetivos (PR. p. 140)”. O resultado é que ficamos diante de uma “ontologia do substrato da matéria” na qual não é possível dissociar a vida da pura matéria, pois de algum modo ambas estão associadas. Não obstante, lembramos que, para biologia filosófica o conceito de “espírito” é algo mais do que “vida” e “subjetividade”, dado que existe uma distinção entre “espírito como causa primeira” e espírito como subjetividade”. De qualquer forma, seguindo os objetivos desta seção, importa mais indicar que, no que concerne à vida, temos “um fim imanente mesmo se inteiramente inconsciente e involuntário (PR. p. 141)”. Aqui, diante destas considerações sobre o surgimento do ser, chegamos ao problema do *telos*, ou melhor, o problema emerge como reflexão crucial, dado que, faz-se necessário entender como Jonas pensa esse “fim” que, efetivamente, fomentou de algum modo a vida.

Jonas sustenta que a vida realmente quer a si mesma, no mínimo perseverar e manter-se “viva”, e, de fato, ela será um *fim em si mesma* sempre que as condições de possibilidade estiverem presentes e isso é significativamente distinto da falta de um fim (*telos*). Então, temos um *fim realizado* em todos os seres viventes, desde os mais simples até os mais complexos. Isso significa que as grandes contradições que os seres humanos encontram em si mesmos, como liberdade e necessidade ou autonomia e dependência, para Jonas, já estão “germinalmente prefiguradas nas mais primitivas manifestações da vida (PV. p. 7)”. Todavia, o nosso filósofo sabe que fica o problema de saber em que sentido se pode falar de um ‘fim’ que não seja ‘sustentado’ por um sujeito em sua subjetividade, e que não seja então ‘pensado’ como uma intenção (Cf. PR. p. 143-145)”. Qual a resposta de Jonas a este problema?

Para ele é possível, sim, encontrar um fim na natureza, independentemente de sua relação com os seres viventes normalmente considerados conscientes; logo, efetivamente, o fim não é uma prerrogativa dos chamados seres racionais. Pode-se entender melhor isso observando, p. ex., que Jonas procura distinguir a sua metafísica da *emergent evolution* de Lloyd Morgan que indica que a alma e o espírito provêm da própria natureza quando existem as condições materiais corretas. Para ele, esta teoria é tentadora, mas se equivoca por imaginar um salto qualitativo que evita a teleologia

porque a nova estrutura vivente é concebida como “emergida” através de uma finalidade que se manifestou somente na nova estrutura; logo não guarda nenhuma continuidade com a camada anterior (Cf. PR. p. 131). Trata-se, para Jonas, de uma tentativa forçada de se obter *o salto da vida* escondendo a teleologia que não pode estar presente.

Já para Jonas, existe algo como um “fim” na natureza, uma disposição para objetivos que se realiza desde os primeiros seres viventes, abrindo novas disposições e rumos que trabalham continuamente para a sua evolução. Com isso, em um organismo que seja capaz de realizar metabolismo (troca com a matéria exterior objetivando sua manutenção e continuidade) “já se delineia em forma pré-mental o horizonte da ipseidade sob a alternativa imperiosa do Ser ou não-ser (Cf. p. 141)”. Isso implica que a eficiência dos fins não está vinculada à “racionalidade, reflexão e livre escolha, portanto também necessariamente ao homem (PR. 132)” dos seres mais complexos. A subjetividade (mesmo que incipiente) é vista como algo que apareceu até mesmo no mais simples dos organismos, de sorte que desde o início “a matéria é subjetividade em estado latente (MEC p. 25)”. Os céticos aqui podem ficar frustrados com este realismo, mas devemos ainda uma vez enfatizar que não se trata de confrontá-los partindo do testemunho de um *cogito, ergo sum*.

Na verdade, jamais pode-se perder de vista que, para Jonas, dado *o testemunho empírico* da vida, torna-se possível pensar uma singular ontologia que almeje reconquistar a sua unidade psicofísica perdida desde Descartes. Por um lado, o Ser de Jonas se distingue tanto do *Dasein* de Heidegger que parece estar envolto por uma mortalidade ainda muito abstrata como do Eu da consciência pura de Husserl. Por outro, como já vimos, Jonas resguarda certos ganhos das ciências naturais como, p. ex., alguns resultados do darwinismo. Em Jonas, existe então como já se viu um processo que é algo mais parecido com um “Eros Cosmogônico” do que como um “Logos cosmogônico”. Avançamos então explicitando que, ao mesmo tempo em que Jonas procura metafisicamente explicar o que é o Ser vivente, ganha realce em sua ontologia o problema do “não ser” ou, mais especificamente, o problema “do fim da vida” que parece cercar cronicamente o ser a partir do primeiro momento de sua aparição vivente.

Para os fins desta tese, basta destacar o ponto de arranque da dialética das ideias ao evidenciar que, considerando a aparição do Ser percebido como ser vivente (com a sua jornada que gira em torno da evolução do seu organismo e de sua liberdade), por necessidade a ênfase jonasiana recaia no fato de que ele, o Ser, invariavelmente, findará

por ser “um fato polar (PV. p.15)”. Tal ênfase é fundamental, posto que o faz chegar à questão ética: um ser e uma natureza observados desta forma podem justificar um dever para com ele? Ou de forma mais precisa: como serão articuladas as relações entre “valor”, “bem”, “fim” e “dever”? A resposta a esta indagação exige antes uma elucidação acerca da maneira como Jonas entende que as ciências materialistas interferiram neste debate.

Temos então que a postura anti-metafísica contemporânea que nega a possibilidade dos “fins” (rejeição da teleologia), deve ser vista como sendo um fruto do forte domínio das ciências naturais (já examinado nesta tese) que utilizaram e impuseram um princípio metodológico que serviu muito bem para orientar a investigação, promovendo uma torrente de resultados e descobertas. No entanto, no limite, as conclusões das pesquisas acabam sendo frágeis exatamente por não serem, para Jonas, uma conclusão dos resultados das pesquisas em toda sua abrangência ou conforme ao seu escopo, implicando numa enorme redução, com custos extremamente pesados em termos ontológicos. A explicação desta situação paradoxal consiste no fato de que o paradigma dominante das ciências naturais as obriga somente a quantificar “fins”, entendendo que no contexto das pesquisas empíricas em apreço tais fins não podem ser quantificados em seus termos, dado que eles são simplesmente “um interesse motivador (PR. p. 135)”: assim, com a inauguração das ciências modernas a “simples busca das causas finais foi de repente declarada incompatível com a atitude científica (PV. p. 45)”.

Outra forma de Jonas indicar isso é explicitando o que ocorreu com a filosofia aristotélica. Para ele, com a matematização do conhecimento assumida pelas ciências da modernidade, a própria teleologia do Estagirita, que havia dominado o conhecimento por séculos, já não se adequava ao novo paradigma cosmológico que prevaleceu analisando somente as determinações puramente mecânicas e quantitativas. Não se trata, entretanto, de retomar totalmente as concepções aristotélicas presentes no *De anima*, porque o nosso filósofo afirma claramente que as condições teóricas atuais são muito diferentes (Cf. PV. p. 12). Porém, ele igualmente afirma ser imprescindível a ideia aristotélica de se pensar as transformações do Ser como “uma construção estratificada de um progressivo depositar-se de camadas, cada camada mais elevada dependendo das mais baixas, e todas as camadas inferiores sendo conservadas na que no momento é a mais elevada (PV. p. 12)”. Todavia, a partir de Galileu, Descartes e Newton os

tradicionais modelos de explicação teleológicos foram substituídos por noções de causa eficiente baseada no paradigma matemático quantitativo. Trata-se, como vimos na outra parte da tese, de uma renúncia por parte do materialismo das ciências naturais da busca das forças motrizes, bem como paralelamente à propensão de deixar as antigas formas substanciais no limbo epistêmico – o que significou o fim das tradicionais explicações finais e mesmo causais da filosofia. Entende-se então que o método científico predominante não se coadunaria com qualquer postura que atribua vontade e finalidade à matéria, dado que, se assim o fizesse, isto seria, para Jonas, algo como dotar a matéria de subjetividade de uma forma – substancial, em suma – que escapa ao escopo dos seus métodos. Portanto, a nada pequena pretensão jonasiana é a de estabelecer claramente os limites deste paradigma e, depois, ir além. De fato, Jonas começa até mesmo a estabelecer a sua ética a partir desta crítica. Temos que “tal é a atitude que convém com a ciência humana [atual] (PR. p. 135)”, assim como esta postura anti-teleológica significou a vitória da visão de mundo Iluminista que promoveu uma “erosão dos fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas e destruiu a própria ideia de norma como tal (PR. p. 65)”. Nestes termos, em Jonas, o fim da teleologia tradicional também afetou a ética, que não poderia mais buscar o seu fundamento na natureza circundante.

Já havíamos visto esta citação; porém, agora, ao concluir a pesquisa, temos finalmente todos os elementos para uma compreensão sobre esta perspectiva. Aqui, percebe-se então que, através do estudo do Ser e da finalidade, Jonas igualmente busca estabelecer o dever-Ser. E mais do que isso, ele ainda oferta, como veremos, elementos para um diagnóstico do nihilismo. No próximo capítulo retomaremos esta perspectiva através do exame do conceito jonasiano de “crise”. Qual é, à luz dos problemas que estão sendo tratados na presente seção, a proposta alternativa do nosso filósofo para o entrelaçamento entre teleologia e valor?

De início, se deve situar que a chave para esse entendimento não estará totalmente no exame da finalidade que atuou no Ser porque, “no interior da busca previamente estabelecida da finalidade que comporta apenas vitória ou fracasso, não é possível um julgamento sobre o bem da finalidade (PR. p. 149)”. Qual é o critério então?

O primeiro passo para a Ética de Jonas é perceber que “não importando o modo como a natureza estabelece suas finalidades e as persegue, pode-se, de início, entender

que alcançá-las constituiu um bem e fracassar constituiu um mal (PR. p.149)”. Assim, para a biologia filosófica o que deve ser acentuado é que temos, desde o início, o confronto crucial entre o Ser e o não-Ser. A indagação não será exatamente sobre a finalidade, mas se a finalidade logrou êxito. Então, ainda antes do que seja o “valor da finalidade”, temos que o “sim a vida” efetivamente observado na concretude da existência deve ser percebido como um impulso que marca um “interesse de finalidade (...) [assim como] temos o desinteresse, cuja forma absoluta poderíamos encontrar no nada (PR. p. 151)”. Isto significa que o critério jonasiano relaciona-se com o tempo de vida do ser em sua singularidade?

A resposta de Jonas é, por um lado, “não” pois o que importa é que, *a priori*, não interessa a duração como tal, mas sim a “duração do que” é e persevera na existência (Cf. PR. p. 149). Todavia, por outro, a certeza radical que temos é a de que este Ser, desde o início, passa a “lutar” contra a sua morte, a sua nadaificação. Assim, o valor universal do Ser começa a ser desvelado quando ele é visto como algo que se tornou o testemunho concreto da sua *finalidade realizada*, distinguindo-o de tudo o que continuou apenas como matéria inerte e, alternativamente, o simples vácuo ou vazio (o nada). O valor do ser consiste então na sua própria imanência existencial que foi capaz de transformar o nada. Pode-se dizer, em outros termos, que é impossível atribuir algo, seja valor ou não-valor, ao não-Ser, em cuja formulação vamos encontrar Jonas ladeado de Agostinho e Leibniz:

Deve-se notar com a mais simples atribuição de valor ao que existe, não importando o quanto haja desse valor, já se decide sobre a primazia do Ser sobre o nada – pois a este último é impossível atribuir algo, seja valor ou não-valor. Em virtude da possibilidade de atribuir valor ao Ser, nenhuma preponderância do mal sobre o bem na somatória das coisas – temporária ou mesmo permanente – pode abolir essa primazia, ou seja, diminuir a sua infinitude (PR. p. 102)”.

A conclusão é que, partindo da metafísica do ser vivente, se chega à primeira perspectiva ética do valor do Ser, posto que, afinal, trata-se de perceber que a primeira coisa que podemos aprender de um Ser como tal, é que ele encontra-se “envolvido consigo próprio (PR. p. 151)”. De fato, nisto reside o seu primeiro valor, pois para o “nada” é impossível atribuir algo, seja valor ou não-valor, como estabelece o filósofo.

Admitindo este tipo de totalidade psicofísica do ser, assim como a existência de fins imanentes na natureza humana, ficamos diante de uma biologia filosófica que aponta para uma ontologia, para uma teleologia e, por fim, para uma nova orientação ética. Mas Jonas não trabalha somente com um plano metafísico que procura pensar sobre o valor do Ser. Ele igualmente situa a possibilidade de um *sentimento* que possa cooperar com a sua metafísica. Aqui, já podemos situar que tal sentimento também se depara com o problema do nihilismo, exigindo que a dialética das ideias também percorra outros caminhos.

Com efeito, contemporaneamente ainda seria possível enxergarmos que, apesar de tudo, a humanidade possuiu um *sentimento que deseja a norma*. Entretanto, tal sentimento não pode ser transformado em ação, posto que “um saber superior (...) *envergonha esse sentimento* (...) por ser algo infundado e não passível de ser demonstrado (PR. p. 65) [grifo nosso]”. Jonas então afirma que o nihilismo causa na humanidade um sentimento de vergonha, qual uma *vexata quaestio*, quando ela almeja pensar em um conceito de bem universal, e de parte a parte, em filosofia e em ciência, os saberes vencedores proclamam a vitória da ausência de verdades absolutas.

A conclusão geral é que a subjetividade (ou interioridade) é para o nosso filósofo um dado ontológico fundamental, posto que, nela “temos a indicação do interesse, finalidade, objetivo, propósito, esforço, desejo intenso – brevemente, “querer” e “valor (PV. p. 19)”. Igualmente, temos os argumentos de que há um fim imanente na natureza humana e o fenômeno da vida pode ser tomado como um bem supremo em si mesmo. Além disso, talvez, então, se possa dizer que, em Jonas, a ética encontra seu primeiro fundamento na imanência da exigência da existência do ser e, em seguida, temos a imanência do valor. Jonas desta forma pode, contrariando todas as perspectivas contemporâneas que negam essa possibilidade, reencontrar um *telos* na natureza e no homem, uma vez que, de fato, ele entende que toda a questão da teleologia “foi posta em aberto novamente, e com isso a questão da causalidade do mundo em geral (PV. p. 19)”. Para esta tese, não podemos olvidar que o nihilismo é visto como uma gravíssima consequência do amplo domínio das ciências naturais, embora não exclusivamente, que fomentaram um tipo de saber que retirou do mundo qualquer percepção conceitual de finalidade ou valor.

Especificamente, percebemos primeiramente que superar então o dualismo cartesiano e o domínio das ciências naturais significará enfrentar não somente o

nihilismo suscitado pelos saberes modernos, como o *sentimento de vergonha* que dele se originou e ao qual Jonas contrapõe. Um novo sentimento que ele chamará de *sentimento de responsabilidade*. Além disso, percebemos como a análise jonasiana acerca do Ser, dos fins e do dever (somada as outras perspectivas já apresentadas) indica os elementos necessários igualmente para a compreensão acerca do surgimento e das consequências do nihilismo para o nosso filósofo. Ficam totalmente compreensíveis então todas as razões de Jonas ter dito que, atualmente, “o maior do poderes se uniu ao maior do vazios”, assim como de ele ter explicitado que o saber dominante (o paradigma materialista) “neutralizou a natureza e, depois, foi a vez do homem (PR. p. 65)”.

Diante destas especificidades entende-se o que Jonas desejou dizer ao usar a expressão “saberes modernos”, pois relativamente a tudo que já foi explicitado, percebe-se que tal sentença significa o domínio do conhecimento das ciências naturais que, afetando até mesmo a Filosofia, foi capaz de impor o seu materialismo, transformando radicalmente a milenar tradição ética e a metafísica. Tal movimento catalisou então o estabelecimento de um mundo “sem valores absolutos” no qual a humanidade alcançava de modo sem precedentes perigosíssimas possibilidades técnicas de autodestruição. Retomaremos este ponto posteriormente.

Podemos então concordar com Godoy e a sua concepção de que a ética jonasiana oferta a possibilidade de superar uma separação no campo metaético, entre dois tipos de moral: as deontológicas e as consequencialistas. Se entendermos que as primeiras consideram que toda ação é motivada por um dever e as segundas sustentam que as ações são motivadas por um *télos* (ou *fim*), a ética de Jonas se pauta por ambas (GODOY:TESE p.199). Também podemos situar que concordamos quase totalmente com Dewitte e a sua afirmação de que, antes de um “desafio tecnológico”, o trabalho de Jonas enfrenta “o *desafio niilista*”, de modo que o seu mais crucial propósito seja mesmo a “*refutação do niilismo*”. Afirmamos “quase totalmente” porque é melhor explicitar que a própria natureza conceitual das tarefas da biologia filosófica, certamente, fez Jonas enfrentar o que ele denominou de “os dois dogmas mais arraigados de nosso tempo” (nihilismo). Além disso, devemos igualmente acrescentar que os singulares problemas referentes às novas tecnologias se somam ao movimento dos saberes modernos que tornaram o nihilismo contemporâneo o mais abissal de todos,

dado que esse movimento simplesmente afetou ou mesmo diluiu as tradicionais concepções de Ser, fins e dever-ser.

Por fim, indicando que já avançamos e elucidamos alguns pontos cruciais (como, p. ex., a noção de progresso, o pessimismo, *a ética orientada para o futuro* e as críticas às éticas tradicionais), os quais já permitem situar o que seria o *sentimento de responsabilidade*, porém, será no próximo capítulo, quando tratarmos do elemento *temor*, que todas as perspectivas supracitadas se integrarão para compor o plano metafísico-ético do nosso filósofo.

Parte 4. Capítulo 2. Seção 1. Crise, diálogo e solução

Uma parte significativa do trabalho de Jonas consiste na realização de um amplo diagnóstico das perspectivas epistêmicas tanto dos conhecimentos filosóficos como das ciências naturais. Como se viu, o intento é, indo além de ambas, desvelar o mistério da vida ou mais especificamente “a descrição ontológica do seu dinamismo mais elementar (PV. p. 15)”. Em muitos momentos cruciais, nos quais ele realiza tal diagnóstico, Jonas afirmou que está lidando com uma “crise de civilização”. Elucidaremos então que essa “crise”, para o nosso filósofo, significa não somente um reconhecimento geral do problema do nihilismo como também de algumas de suas facetas fundamentais. Além disso, tal entendimento nos conduzirá a alguns importantes diálogos entre Jonas e Nietzsche, assim como observaremos as propostas jonasianas para o problema. Começaremos comparando dois momentos nos quais o termo “crise” se apresenta.

No artigo *Gnose, existencialismo e niilismo*, o nosso filósofo fala que estamos vivenciando uma grande crise de civilização que, começando no séc. XVII, tem como uma de suas principais características “a solidão do ser humano de Pascal a Nietzsche (PV. p. 235)”. Em outro momento, ele situa que essa mesma crise é um grande reflexo no mundo no que tange ao seu “esvaziamento espiritual pela ciência natural moderna (PV. p. 250)”. Vê-se que o sentimento de solidão que permeou tanto o pensador francês como o alemão é, de algum modo, parte do avanço e do domínio epistêmico das

ciências naturais modernas, assim como relaciona-se a um *esvaziamento espiritual do homem*, aliado inclusive às tecnologias materiais patrocinadas por aquelas ciências, e também elas proporcionando a vitória do materialismo. O que Jonas deseja dizer com tudo isso?

De fato, o supracitado termo “espiritual” não deve remeter, *a priori*, especificamente às perspectivas religiosas ou teológicas, pois bem mais do que isso, Jonas explica que tal esvaziamento representou “o desaparecimento da ‘esfera das ideias e dos ideias’, onde Heidegger vê o verdadeiro sentido das palavras de Nietzsche ‘Deus está morto’ (PV. p. 251)”. E como já examinado em uma outra parte da tese, a “morte de Deus” deve ser interpretada a partir de suas amplas perspectivas e consequências filosóficas. Entre tais consequências, Jonas indica, p ex., que isso representou a vitória do nominalismo sobre o realismo ou a retirada dos ideais metafísicos absolutos. Entende-se que, diferentemente de Nietzsche ou Pascal, a solidão aqui não representa um oportuno reencontro do homem com ele mesmo em um sentido de reconstrução de conhecimento ou refazimento em face de dores tanto físicas como “da alma”²¹⁶. “Solidão” é um sentimento profundamente vinculado à uma crise de valores supremos que não deixa, naturalmente, de incluir “a morte de Deus para a filosofia”.

Pode-se chegar às mesmas conclusões se o caminho tomado for a verificação da magnitude da “crise”, pois a sua gravidade faz com o homem acabe por se sentir “só com a sua contingência e com a sua ausência objetiva de sentido de seus projetos de sentido (PV. p. 252)”. Daí que Jonas fale da sensação de pequenez causada pela indiferença de um universo vazio e frio, assim como pela consciência de sermos totalmente ignorantes a respeito dos fundamentos últimos das coisas.

Devemos ainda elucidar duas coisas fundamentais acerca desta crise: se, para o Jonas de *O princípio vida*, ela faz parte de uma imensa situação histórico-filosófica “sem precedentes (PV. p. 252)”, na verdade ela ainda iria piorar com o passar dos anos. Examinando o que Jonas tem a nos dizer sobre essa “crise” em sua obra de 1979, temos que, em uma sentença, houve um recrudescimento desta crise porque, contemporaneamente, “o maior dos poderes se uniu ao maior dos vazios (PV. p. 65)”. Neste momento da tese, já sabemos que a expressão “maior dos poderes” deve ser

²¹⁶ Deve-se no entanto, resguardar as grandes diferenças do modo como Pascal e Nietzsche aproveitam essa oportunidade. Sobre o sentimento de solidão e essas diferenças, cf. p ex., “**Leu Dieu caché de Pascal et du second Isaie**. Texto disponível em: . Acesso em: 30.04.2016. Ou ainda, cf. CALÇADO, Tiago. **Doença: sofrimento e vida nas filosofias de Nietzsche e Pascal**. Dissertação, Marília SP. 2009.

entendida como o acúmulo perigoso das possibilidades das tecnologias humanas em termos de *extensão, efetivação e afetação do futuro*. Então, o Ser, que na obra *O princípio vida* já era visto como ontologicamente ameaçado por sua própria condição efêmera diante do nada (o seu contrário), passa a enfrentar neste novo cenário mais um perigo: as ameaças tecnológicas sem precedentes referentes à nossa sociedade atual.

Isso significa que esta crise não afetou somente as tarefas de fundação das bases metafísicas de sua biologia filosófica, mas igualmente as suas tarefas éticas. De fato, ele reconhecerá na obra de 1979 que a sua tarefa ética tornou-se ainda mais difícil, porque essa crise nada mais é do que “o movimento do saber moderno, na forma das ciências naturais, [que, igualmente] em virtude de uma complementariedade forçosa, erodiu os fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas e destruiu a própria ideia de norma como tal (PR. P. 65)”. Teremos então que tal predomínio significou a aparição do que ele chama de “vácuo ético (PR. p. 65)”. Sobre este ponto, no prefácio desta mesma obra, Jonas se mostra muito atento para todas as sutilezas desta crise, na medida em que aponta que este mesmo vácuo ético “simultaneamente também é o vácuo do relativismo de valores atual (PR. p. 21)”. Conclui-se desta forma, do bojo da ampla constelação argumentativa jonasiana, que o domínio das *ciências naturais da modernidade* relaciona-se com o nihilismo.

Por um lado, a “crise” é o esvaziamento da esfera dos ideais, da ideia de absoluto e a morte de Deus, deixando o homem solitário e vazio diante de um universo desencantado. Por outro, significa um grande *relativismo de valores* e, no limite, um *vácuo ético*, o que é uma faceta do nihilismo. Entende-se então a incompletude de comentadores, como Frogneux, quando eles se prendem tão somente à clara sentença jonasiana que nos informa que a crise (o nihilismo) é um grande reflexo no mundo no que tange ao avanço das “ciências naturais modernas” (PV. p. 250), e, portanto, relaciona-se tão somente a este avanço. É verdade, como se vê, que a crise faz parte do crescente domínio das ciências naturais modernas que se deu, para ele, a partir do século XVII; todavia, temos outros cruciais significados da crise que acabam por permear e desafiar simplesmente todas as tarefas da biologia filosófica. Inclusive é por isso que Jonas falará dos dois dogmas mais arraigados de seu (nosso) tempo. Então o próximo questionamento que deve ser feito é: por que Jonas prefere falar diretamente em “ascensão dos saberes naturais da modernidade” ou “crise de civilização” e somente o

trabalho hermenêutico revela que ele, ao usar tais expressões, estava também falando do nihilismo?

Entende-se que Jonas não necessitava explicitar diretamente que o nihilismo é um problema central em sua filosofia, porque, simplesmente, os seus problemas centrais giravam, primeiramente, em torno da construção das bases teóricas da sua biologia filosófica e, depois, da elaboração da sua grande ética, em relação à qual tal biologia iria servir justamente de porta de entrada e de fundamento. Neste caso, os destaques devem mesmo ser os problemas do dualismo e suas relações tanto com o idealismo como com a ascensão dos saberes naturais da modernidade ou ainda as relações do gnosticismo com o nihilismo. Afinal, não é uma tarefa nada pequena e muito menos desprezível apontar que, tanto o “edifício pronto da filosofia ocidental” como os paradigmas materialistas dominantes das ciências modernas, simplesmente não dão conta de entender o fenômeno da vida. De fato, vimos que a própria metafísica (atacada igualmente “por dentro”) depois de cerca de vinte séculos de domínio foi destronada pelos novos saberes da modernidade. Por isso, Jonas acertadamente não se preocupará primeiro em falar sobre o nihilismo, mas em demonstrar como:

“um filósofo que contemple o grandioso panorama da vida em nosso planeta, e que se compreenda a si próprio como parte do mesmo, não se dará por satisfeito com a resposta – por mais útil que esta possa vir a ser como hipótese de trabalho para a ciência – de que este imenso e incessante projeto, que através das eras avança em rodeios experimentando formas cada vez mais ousadas e sutis, nada mais é do que um processo ‘cego’(PV. p. 11)”.

Em síntese, Jonas antes de afirmar que estava lidando com o problema do nihilismo precisa efetivamente demonstrar as possibilidades e ainda construir a sua biologia filosófica. Nestes termos, a maioria dos comentadores minimiza o problema (por várias razões já comentadas na introdução da tese e pela razão explicitada acima) quando não percebem que o problema do nihilismo também assume uma perspectiva muito importante na obra jonasiana. De fato, uma análise apenas do belíssimo texto *Gnose, existencialismo e nihilismo*, único no qual o nosso filósofo trata exclusivamente do tema, não é o suficiente para demonstrar como o problema do nihilismo lhe é fundamental. Todavia, avançamos e indicamos que a supracitada pergunta: “por que Jonas não explicitou diretamente que estava lidando com o nihilismo?” foi

propositadamente uma falsa questão porque não é correto afirmar isso. Ao contrário, existem, sim, alguns momentos preciosos no qual o nosso filósofo indica que teve que lidar com o nihilismo e percebemos que eles ocorrem majoritariamente quando Jonas apresenta nada menos do que as suas visões pormenorizadas sobre as magnas dificuldades de suas tarefas e as características da filosofia atual.

Por exemplo, nesta mesma obra, em outro artigo, o *Da filosofia do organismo à filosofia do ser humano*, Jonas igualmente fala do nihilismo indicando que, em sua época, o “vir-a-ser” se tornou muito diferente do vir-a-ser antigo. Começando por este, em Platão o vir-a-ser era “um meio termo entre o não-ser e o ser participando de um e de outro (PV. p. 210)”; porém, com o nihilismo moderno, este vir-a-ser se tornou independente e “entregou o eu à vertigem da liberdade e fez com o que o encontro com o ser se transformasse em um encontro com o nada” (PV. p. 210). Ou seja, um olhar atento ao problema encontrará o nosso filósofo dando indicações preciosas de suas tarefas em face do fim dos valores supremos. Na verdade, mais do que isso, nestes raros momentos o encontramos dialogando, sobretudo, com Nietzsche, nada menos do que – como já observado – o pensador tido como um dos principais responsáveis pela crise do idealismo e, por assim dizer, pela ascensão do nihilismo contemporâneo. As próprias citações diretas de Nietzsche e não Heidegger, por exemplo, já indicarão, como se verá agora, o que Jonas pretende destacar na crise.

De início, destacaremos um diálogo em que Jonas indica que o nihilismo pressentido por Nietzsche forçou os pensadores atuais a não somente recolocarem a questão do Ser e a ir “atrás das razões históricas da experiência niilista, como ainda a determinar ontologicamente a essência da liberdade humana no que concerne à natureza” (PV. p. 210). Jonas cita Nietzsche para concordar que, em seu tempo, os homens estavam se sentindo vazios ou simplesmente como um simples caniço em um universo sem Deus no qual “mesmo a existência do caniço não passa de um acaso particular” (PV. p. 235). Essa, na verdade, é a situação na qual Jonas entende que o *deus absconditus* deixa como herança o *homo absconditus* e, mais ainda, parafraseando o seu conterrâneo, Jonas afirma que esse ser humano diante de um *deus absconditus* é um ser “caracterizado unicamente por vontade e poder (PV. p. 237)”. E não restará dúvidas que Jonas está concordando com o filósofo do martelo em face da afirmação de que, assim, os valores são tidos como “sem apoio ontológico (PV. p. 236)” e é desta forma que Nietzsche corretamente compreendeu que “o niilismo europeu vem à tona (PV. p.

237)”. Todavia, neste momento do seu trabalho, entre as décadas de 60 e meados da de 70, não interessa a ele apenas concordar com as pesadas previsões de Nietzsche. O que está em jogo então?

Ainda sem desenvolver amplamente o seu tratado ético ou o seu conceito de *heurística do temor*, Jonas cita Nietzsche diretamente indicando o seguinte:

o niilismo moderno, pressentido por Nietzsche, forçou a recolocar a questão do ser na era pós-platônica. Ela tem que ir atrás das razões históricas da experiência niilista; precisa tentar determinar ontologicamente a essência da liberdade humana na relação com o mundo restante da vida, ou mesmo com toda a natureza; e encontra na transcendência interior daquela liberdade a instrução para tatear metafisicamente em busca de um novo sentido de transcendência e eternidade (PV. p. 210)”.

O que significou para o Jonas do *O princípio vida* ir atrás das razões históricas do nihilismo se não apontar as amplas e profundas consequências críticas do *movimento do saber moderno* das ciências naturais? Além disso, ele considera que o tema central do livro é: “organismo e liberdade (PR. p.9)”. Do seu diálogo com Nietzsche, se pode então concluir que Jonas aceita o seu diagnóstico tendo em vista dois objetivos: primeiro situar claramente os desafios e a pertinência metafísica da sua biológica filosófica diante do nihilismo; depois, para apontar as suas próprias soluções. Então, na obra *O princípio vida* qual a solução proposta diante da profecia de Nietzsche que se mostrou tão certa? Em suas palavras, a solução é a construção da sua *biologia filosófica* ou simplesmente de forma bem mais completa, nesta época, o mais fundamental era realizar uma releitura filosófica do texto biológico – mesmo que com um certo pessimismo ou necessariamente pessimista – que seja capaz de reconquistar para a “unidade” observada empiricamente no Ser (vida/matéria) tudo o que ele perdeu com o dualismo e com o domínio do novo monismo materialista das ciências modernas.

Como já explicitado, o Ser que Jonas buscou e efetivamente “re encontrou” não será o ser “diluído em devir ou mesmo inexistente” de Nietzsche, assim como não será um Ser de pura subjetividade e nenhuma corporeidade. Para ele o Ser é o ser vivo que, metabolizando, é observado galgando os seus vários estágios de liberdade, portanto, “segundo os graus de sua progressiva liberdade de ação (PR. p.12)”. Então, neste momento de indagação metafísica acerca do Ser, a vida se apresenta como “uma

possibilidade imposta, que continuamente precisa ser reconquistada ao seu contrário sempre presente, o não-ser, que inevitavelmente terminará por devorá-lo (PV. p. 15). Daí, como explicitado na seção anterior, ele extrai toda uma teleologia e um dever-ser. Avancemos um pouco mais e indaguemos: como este diálogo com Nietzsche continua a partir de 1979?

Na obra *O princípio responsabilidade* este diálogo ocorre mais explicitamente em dois momentos: em meio a uma análise do marxismo quando o tema é *as utopias e o homem do futuro* e quando Jonas, como havia feito na obra anterior, exprime a sua visão sobre as características e as possibilidades da filosofia atual. Ou seja, nosso filósofo sempre trata do nihilismo quando estabelece a sua visão panorâmica sobre a filosofia, ao fazer o diagnóstico das urgências e formular programaticamente a agenda filosófica dos tempos atuais. E desde logo, com o nihilismo aparecendo com a face negativa de uma agenda positiva de instauração e resposta: portanto, não podendo ele mesmo, sozinho, definir o conjunto de sua filosofia.

De fato, Jonas dedicou uma grande parte do seu livro de 1979 para criticar certos aspectos do marxismo e, certamente, no auge da Guerra Fria, era difícil estabelecer um grande tratado ético que, considerando, sobretudo, as potencialidades destrutivas das novas tecnologias, não tocasse na fortíssima disputa ideológica entre as duas grandes potências que, unidas, tinha poder bélico suficiente para destruir o planeta várias vezes. O diálogo ocorre então em um contexto no qual Jonas procura demonstrar que a ética marxista, apesar das suas boas intenções e de ser igualmente *orientada para o futuro*, era mais uma ética tradicional utópica e ingênua por ser incapaz de enxergar devidamente as nuances morais humanas e os perigos do *ideal baconiano*. Em outras palavras, o marxismo era otimista e acreditava ingenuamente na racionalidade e na bondade humanas. Em uma sentença, decisiva a nosso ver, Jonas afirma que marxismo cultivava equivocadamente o “princípio esperança (PR. p. 351)”.

Não bastasse, o marxismo, como já explicitado, ainda continha um outro erro: não dava pistas acerca do homem do futuro, ou seja, o marxismo não informava como seria o homem que vivenciaria uma filosofia não utópica e mais adequada para as novas demandas éticas contemporâneas. E aqui, nessa indicação de ausência, é que Jonas cita Nietzsche, pois para ele, desde que a própria utopia se cala sobre as qualidades do homem do futuro, é possível um exame deste ponto que parta de uma filosofia de signo contrário. Ou seja, é permitido que tomemos, por exemplo, o exame da possibilidade do

“super-homem de Nietzsche ser o futuro homem verdadeiro (PR. p. 259)”. Jonas então concordará novamente com Nietzsche?

Na verdade, para Jonas, importa fundamentalmente indicar que existe uma premissa fundamental que distingue o homem socialista de Marx do *além do homem* de Nietzsche. Tal premissa é que o marxismo tem uma crença muito importante que é compartilhada pela maioria das éticas: “o homem é fundamentalmente bom (PR. p. 260)”. Não devemos, como veremos, subestimar o fato de que Jonas tenha destacado primeiro exatamente essa característica. Começa-se então a entender a posição jonasiana percebendo que, para o nosso filósofo, Nietzsche não tinha senão desprezo pelas ideias de igualdade entre os homens e, por isso mesmo, não “pode ser usado com fonte suplementar para preencher o vácuo de conteúdo da utopia marxista (PR. p. 259)”. Quem é então o super-homem de Nietzsche, para Jonas? Ele igualmente indica que o super-homem de Nietzsche é o homem que é capaz de agir com uma coragem e durezas até então desconhecidas. Trata-se de alguém capaz de aceitar a tragicidade da existência, percebendo que o papel dos filósofos é o de criar valores e estando, neste processo em seu conjunto, sem qualquer valor endógeno dado de partida, além do bem e do mal. Por que Jonas, citando diretamente Nietzsche, destaca estas diferenças específicas?

O homem do futuro jonasiano é o homem pessimista que pode trabalhar com a *heurística do medo* e propugnar uma saída moral para um problema que é mais do que psicológico. Tudo considerado, é o homem que vivencia uma situação existencial e uma concepção ética – várias concepções, de fato – da vida que precisa “tanto da representação do mal quanto do bem (PR. p. 352)”. Com efeito, Jonas afirma claramente que o marxismo possuiu um equivocado “princípio esperança (PR. p. 351)” que não seria compartilhado por Nietzsche e que também não pode ser por ele compartilhado. Então, pode-se indagar: mas ser contra o nihilismo não significa necessariamente cultivar um princípio esperança? A instigante resposta é: para Jonas, não. Vejamos por quê.

Contrariando possíveis expectativas, para o nosso filósofo, ser contra o nihilismo não significa cultivar um *princípio esperança*. Jonas dirá claramente que “ao princípio esperança contrapomos o princípio responsabilidade (PR. p. 351)”. E o exame destes diálogos com Nietzsche fornece mais elementos para um entendimento das razões desta negação. A filosofia jonasiana simplesmente não trabalha com nenhuma perspectiva do

otimismo Iluminista, ao contrário. Como se viu, Jonas também não deixa de relacionar aquilo que ele chamou de *crise de civilização* a uma vitória do paradigma científico iluminista. Como vimos na primeira parte da tese, podemos indicar que o nihilismo é uma reação à filosofia do esclarecimento. Então, se o Iluminismo acreditava de modo otimista, no progresso, no homem, na ciência, na razão, em valores absolutos e na evolução da humanidade, o nihilismo se mostrou contrário a todos esses valores. Seria então de se esperar que Jonas, por reestabelecer uma metafísica e uma ética, citasse Nietzsche somente para criticá-lo. Todavia, como se vê, não é isso o que ocorre, pois a filosofia de Jonas é muito mais sutil e interessante do que isso.

Pode-se entender tais sutilezas enfatizando que o homem, para Jonas, é sempre dúbio de moral, a sua perspectiva de vida e visão de mundo serão sempre pessimistas. Além disso, a promessa Iluminista (enfatizada com a revolução industrial) de que a tecnologia e as ciências resolverão as chagas da existência é uma falácia, de fato, mais especificamente, gerou até mesmo as utopias movidas pelos ideais de Bacon e que custaram à humanidade extremamente caro. Entende-se então um outro importante diálogo com Nietzsche, com a questão do nihilismo ao fundo. Neste diálogo temos Jonas indicando que este momento contemporâneo nada mais é do que o tempo no qual o “o mais inquietante de todos os hóspedes (...) deixou de ser hóspede (PV, p. 235)” para se instalar indefinidamente em nossas vidas. E, no tocante à filosofia, viver na companhia deste hóspede “significa viver em crise (PV, p. 235)”. Nestes termos, depois de ter explicitado como o nihilismo afetou o homem, Jonas não deixa dúvidas sobre como a própria filosofia também foi afetada. Para ele, estamos abandonados ao “dever soberano” e somos obrigados a procurar [must seek] o essencial naquilo que é transitório (PR. p. 212). Tendo em vista tudo isso, a conclusão é que Jonas entende muito bem que o mundo a partir do qual ele cria seus conceitos é o mundo do devir, do relativismo, do ceticismo radical, do pessimismo e da morte de Deus. Todavia, ao mesmo tempo em que ele dialoga explicitamente com Nietzsche e aceita muito das suas previsões, Jonas já aponta as vias alternativas que tomará. Indaga-se então: quais serão tais caminhos?

Primeiramente, deve ser dito que, de forma geral, na verdade, tudo isso não nos autoriza de modo nenhum a colocar Jonas nas fileiras dos nihilistas: simplesmente, o fato de ele descrever e acusar a sua existência real, não significa que ele o endosse e que o nihilismo está moralmente justificado. Longe disso. Não é assim que os juízos morais

funcionam. Em vez disso, será necessariamente trabalhando com o temor, com uma moralidade humana dúbia e com o pessimismo que ele, positivamente, cria um imperativo ético fundado em uma metafísica. Entendemos então que nisto há uma interessante tensão filosófica, pois se Jonas não é um nihilista, ele usa em seu favor alguns dos seus elementos. Provavelmente, a demonstração mais geral de que ele entende e critica o nihilismo é a sua denúncia contra “os dois dogmas da filosofia contemporânea” (PR. p. 95). Dogmas estes que não estão denunciados somente na obra *O princípio responsabilidade*, pois podemos encontrá-los também em outras como *Matéria, espírito e criação* em um capítulo no qual ele indaga precisamente sobre as atuais possibilidades especulativas da filosofia em face do domínio das ciências naturais (Cf. MEC. p. 17). Via de regra, são nestes momentos específicos que ele igualmente esclarece e reafirma as suas tarefas filosóficas. Neste caso, ele aponta muito precisamente que as ciências naturais devem o seu sucesso à “eliminação dos fins, das qualidades sensíveis, e da subjetividade; redução ao que é quantitativamente mensurável no espaço e no tempo (MEC p. 69)”. Do outro lado do espectro, Jonas indicou, como já se viu, que a filosofia realizou uma manobra similar, pois ela “se tornou capaz de oferecer uma descrição do ‘mundo da vida’, mas apenas como um dado ‘da’ consciência pura (...) [e tudo terminando com o filósofo acreditando que] ela própria não é parte do ‘mundo da vida’ (MEC. P. 70)”. Jonas então se ocupa de demonstrar que tais limites, sem dúvidas, significaram imensos ganhos de conhecimento a serem considerados, mas que são somente teórico-metodologicamente autoimpostos e que o entendimento do *fenômeno da vida* se encontra além deles. Em suma, Jonas dialoga com Nietzsche para concordar com o seu amplo diagnóstico, mas igualmente para contrariá-lo e situar que, seja diante do nihilismo das ciências naturais ou do nihilismo adstrito à ética, a metafísica jonasiana reencontra as suas possibilidades nos mistérios da vida.

Jonas não hesitará em dar esse passo, criando um plano de imanência baseado em duas perspectivas: de um lado, metafisicamente ele reencontra um dever-ser relacionando-o com o valor imanente da manutenção da existência do Ser; e do outro trabalhará com uma visão de *ética orientada para o futuro* que, assumindo o pessimismo, enxerga que o pior dos cenários pode ocorrer, e assim se preparar para isso. Então, um sentimento especial de temor ganhará peso conceitual, tal sentimento não será capaz de criar um princípio medo, mas estabelecerá o conceito de *heurística do temor*. Pode-se agora finalmente examinar tal conceito.

Parte 4. Capítulo 2. Seção 2. A “Heurística do Temor” e o sim à vida

Nesta última seção, elucidaremos o conceito de *heurística do temor*. Trata-se, como antecipado, de um conceito crucial que, relacionando-se com o *sentimento de responsabilidade* e com a *ética orientada para o futuro*, possibilita o imperativo jonasiano. O exame deste conceito lançará luz no modo como Jonas não somente pensou o problema do nihilismo, mas como apresentou as suas próprias perspectivas alternativas em face do fim dos valores supremos.

Começaremos a realizar esses objetivos através de duas perspectivas. A primeira, esclarecendo o modo como Jonas pensa o seu plano ético e resumindo o que já sabemos sobre este plano. Depois, indicando como o conceito de *heurística do temor* se conecta aos problemas do pessimismo e da visão moral jonasiana, a qual, como se viu, não trabalha com nenhum “princípio esperança” (PR. p. 351) e nem aposta na bondade do homem.

Passando à primeira perspectiva, elucidamos nas seções anteriores que a *teoria da responsabilidade* pretende estar ancorada em dois planos, um racional (objetivo/metafísico) e outro psicológico (sentimento/subjetivo) que em seu conjunto movem a “vontade ética”. Ou seja, de um lado se tem o plano metafísico do ser/não-ser/devir considerado como base e moldura da moral; de outro, o supracitado *sentimento de responsabilidade* que deve ser visto como um fundamento emocional/psicológico conceitualmente trabalhado. Neste caso, ambos os fundamentos cooperarão para a criação do plano de imanência ético. (Cf. PR. p. 157). Isso quer dizer que o nosso filósofo acredita que a ética tem um aspecto objetivo, mas também um outro subjetivo: “aquele tratando da razão e o último da emoção (PR. P. 157)”. Pode-se resumir o que sabemos acerca destes dois planos em dois pontos ou tópicos.

Em primeiro lugar, já vimos que o lado metafísico racional da biologia filosófica trata de uma *ontologia do substrato da matéria* que pretende desvelar as essências do ser vivo reestabelecendo uma teleologia e um deve-ser. Nesta via, temos uma crítica tanto ao idealismo das filosofias como ao materialismo das ciências naturais. Igualmente, já foi elucidado que, Jonas, após alicerçar a sua ética na sua metafísica, procura demonstrar o infundado das utopias bem como as inadequações das éticas

anteriores. Em segundo lugar, diante destas tarefas (metafísica e ética) percebemos que Jonas caracteriza várias facetas do nihilismo, assim como parece ter trabalhado com dois problemas cujas revisão e análise nos deixam a um passo do conceito de *heurística do temor*. Quais são estes problemas? O problema do pessimismo e a sua afirmação de que não trabalha com nenhum “princípio esperança (PR. p. 351)” e nem aposta na bondade da moralidade do homem. Avançamos então questionando: por que estas duas características da ética jonasiana apontam para o conceito de *heurística do temor*?

De modo geral, o nosso filósofo entende que uma visão ética adequada deve trabalhar com uma visão moral que utilize “tanto da representação do mal quanto do bem (PR. p. 352)”; e mais especificamente, Jonas se baseará na curiosa percepção de que, para a ética humana, “frequentemente o medo constituiu o melhor substituto para a verdadeira virtude e sabedoria (PR. p. 65)”. Deste modo, em Jonas, o plano subjetivo emocional precisa ser observado como tendo maior importância do que, geralmente, os estudos filosóficos lhes fornecem²¹⁷. Na verdade, o nosso filósofo entende que, para qualquer ética, nenhum dos aspectos, subjetivo ou objetivo, goza de auto-suficiência, pois, por um lado, se não fôssemos receptivos ao apelo do dever em termos emotivos, até “mesmo a demonstração mais rigorosa e racionalmente impecável da sua correção seria impotente (PR. p. 157); por outro, o puro sentimento, sem o plano racional metafísico, “deixaria espaço para uma conduta ética de uma boa vontade ingênua” (PR. p. 157), tendo como modelo a reta intenção e o sentimento puro e bom do santo.

Jonas afirma curiosamente que, de certo modo, em Kant, p ex., “a própria razão se torna fonte de uma emoção e seu objeto último” (PR. p. 161). Então, embora Kant – desde que insiste na objetividade de uma lei moral universal fundada na razão – negue que os objetos possam nos influenciar por causa das suas distinções aparentes de valor, ainda assim “concederia ao sentimento um papel necessário na conformação da vontade individual à lei. O que é excepcional é que esse sentimento não se refira a nenhum objeto, mas à própria lei” (PR. p. 161). Para Jonas, neste caso, Kant teria situado *um sentimento implícito de respeito* suscitado “não por um objeto (e, com isso, a moral se tornava “heterônoma”), mas por uma ideia de dever ou de lei moral (PR. p. 161)”. Se

²¹⁷ Jonas entende que, de modo geral, muitas éticas anteriores, mesmo que implicitamente, também tinham, algum elemento subjetivo emocional (sentimental) que cooperavam com o plano racional: “o temor de Deus judaico (PR. p. 159), o ‘eros’ platônico, a ‘eudemonia’ aristotélica, o ‘amor’ cristão o ‘amor dei intellectualis’ de Spinoza, a ‘benevolência’ de Shaftesbury, o ‘respeito’ de Kant, o ‘interesse’ de Kierkegaard e o ‘gozo da vontade’ de Nietzsche (PR. p. 159)”.

Jonas estiver correto, é algo notável em face de se tratar, provavelmente, do campeão da autonomia incondicional da razão no concernente à questão moral. O fato é que, no caso do nosso filósofo, o conceito de *heurística do temor* opera então exatamente neste âmbito subjetivo que coopera com o plano metafísico, e neste sentido a contrapelo de Kant. Configura-se então as bases conceituais de um *sentimento de responsabilidade* que será conceitualmente trabalhado e elevado a princípio racional. Qual sentimento então Jonas destacará?

A aposta não será feita, p. ex., no sentimento de respeito, de amor ou no otimismo. De fato, começa-se a entender a escolha alternativa, quando percebemos que Jonas indica que o saber:

“se origina daquilo contra o que devemos nos proteger. Este aparece primeiro e, por meio da sublevação dos sentimentos que se antecipa ao conhecimento, nos ensina a enxergar o valor cujo contrário nos afeta tanto” (PR. p. 71).

A primeira pista que temos a respeito deste sentimento é que ele é despertado através de uma forte sensação de proteção contra algo que pode nos afetar. Além disso, esse outro tipo de valor (sentimental) se dá na medida em que conhecemos efetivamente a possibilidade real de perda ou de aniquilação. Finalmente, sabemos qual é o sentimento quando Jonas indica que o ser humano costuma saber primeiro o que não deseja e, somente depois, o que deseja: “por isso para investigar o que realmente valorizamos, a filosofia da moral tem de consultar o nosso medo (fear) antes do nosso desejo (PR. p. 71)”. A aposta conceitual jonasiana então é a de que o sentimento de *temor* – como já tinha visto Hobbes ao pensar o fundamento da sociedade política, quando estabeleceu o liame entre a vida, o medo e o contrato – atua de modo mais forte no desejo humano, e conseqüentemente, nos saberes humanos, proporcionando a sua reorientação.

Todavia, o nosso filósofo avança e entende que o reconhecimento do *temor* como um sentimento especial (que ajuda a mover o plano psicológico) precisa ser observado a partir de mais perspectivas que solidifiquem essas relações entre saberes e desejos. Jonas situa então que esse sentimento, além de esclarecer melhor os desejos, não é um mero sentimento, na medida em que ele também se prende à concepção de que:

O reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente, bem menos exposto a diferenças de opinião; acima de tudo, ele não é procurado: o mal nos impõe a sua simples presença, enquanto o bem pode ficar discretamente ali e continuar desconhecido, destituído de reflexão (esta pode exigir uma reflexão especial). Não duvidamos do mal quando com ele nos deparamos; mas só temos certeza do bem, no mais das vezes, quando dele nos desviamos (PR. p. 71).

Todavia, não devemos entender que Jonas ainda está totalmente satisfeito indicando que a força do reconhecimento do *malum* é suficiente, pois isso seria uma *espécie de intuição* acerca do futuro, sem dúvidas já útil, mas ainda incompleta. A aposta conceitual de Jonas complementar esta operação conceitual é em algo que ele considera mais sólido do que uma mera intuição da subjetividade humana. Na verdade, o forte sentimento de temor pode ser trabalhado através de um procedimento heurístico que, como veremos, nos convidará *racionalmente e sentimentalmente* a agir. Não teremos então em Jonas nenhuma simples solução intuicionista como afirma alguns comentadores²¹⁸. Na verdade, esse sentimento de temor – estando conectado de modo importante ao desejo e ao saber – ainda precisa ser trabalhado através de um procedimento especial heurístico que atua *no sentimento de responsabilidade* e, é claro, como se viu, tal procedimento fará parte cooperativamente do plano metafísico. Avança-se então na questão da “heurística”, junto à de seu alcance e fundamento, levando Joanas a conectar que a tradição teimava em separar: a ordem da descoberta, que ficava com a heurística e a psicologia, e a ordem da justificação, remetida à lógica e à epistemologia.

Já observamos, em seções anteriores, que Jonas havia indicado que o filósofo pode trabalhar com uma “*casuística heurística*” que, neste caso especial, fomenta um saber considerado como “suficiente”, não podendo estar em jogo qualquer caso ou exemplo, mas casos e exemplos emblemáticos. Igualmente, já foi explicitado que os recursos para tal atividade são “experimentos de pensamento não somente hipotéticos na aceitação das premissas ‘se tal coisa é feita, então sucede’, mas também conjecturais

²¹⁸ Por exemplo, cf. Rath, M. **La triple signification du Mot ‘Valeur’ dans Das Prinzip Verantwortung de Hans Jonas et la Psychologisation em Éthique**. In: HOTTOIS, G.; PINSART, M.çG. (Org). Hans Jonas: Nature et responsabilité. Paris: Vrin, 1993. P. 131-140.

na dedução de um se para um então tal coisa pode suceder” (PR. p. 74). Todavia, devemos esclarecer mais sobre este ponto indicando que:

Atualmente, a *heurística* está sendo muito valorizada em quatro áreas distintas, com significados próximos: na *psicologia cognitiva voltada para a pesquisa de Inteligência Artificial*, na *pesquisa matemática*, na *pesquisa histórica* e na *filosofia* (e, por extensão, nos estudos lingüísticos e retóricos). (...) na *filosofia*, principalmente na epistemologia, o termo *heurística* define não apenas a *descoberta* de novas concepções e soluções e a *invenção* de novas proposições, como também o próprio processo de *elaboração do pensamento*: sua constituição, sua disposição, seu inter relacionamento, sua metodologia, seu valor de verdade, etc. É este campo maravilhoso da psique e da cognição humana²¹⁹.

De fato, pode-se entender que a “heurística” jonasiana assume tais significados, pois a “heurística do temor” almeja prover uma base conceitual complementar para uma ação ética. Nestes termos, de modo geral, o *procedimento heurístico*, passa a ser fortalecido através de um uso *tanto racional como sentimental do temor*. E ela o faz, realmente, através da criação/descoberta de novas concepções, da invenção de novas proposições e da avaliação não somente imaginativa, mas também *dedutiva* de seu valor de verdade. Contudo, Jonas ainda fornece mais uma crucial concepção a respeito do procedimento heurístico: este complexo procedimento deve igualmente ser realizado tendo em vista o que Jonas chamou de *ciência da futurologia*. E tal ciência, antes de ser um mero exercício de especulação ficcional, deve simplesmente estar baseada nos saberes científicos sendo um conhecimento “relativo à esfera dos fatos” (PR. p. 70). Ou seja, aqui, o filósofo também terá dados factuais que o ajudarão na composição e no direcionamento heurístico do sentimento. Sentimento este que, para Jonas, como se viu, também tem as suas “vantagens conceituais”, pois a aposta do nosso filósofo é a de que, para a ética humana, “frequentemente o medo constituiu o melhor substituto para a verdadeira virtude e sabedoria” (PR. p. 65), como tantas vezes ressaltado. Não esqueçamos que, em um âmbito geral, a visão de mundo norteadora será a pessimista, que deverá integrar a metodologia e o cálculo das consequências, da mesma forma que, paralelamente, o progresso tecnológico será medido através do exame no aumento escalonar e cumulativo das capacidades de efetividade, extensão e consequências

²¹⁹ GARCIA, Afrânio da Silva. **Retórica: a função heurística da linguagem**. p. 1- 4 e passim. (grifos do autor)

futuras. Em suma, considerando tudo, temos que *imaginação, intuição e interpretação de dados científicos* se alinham – através de um *procedimento heurístico* – com o *sentimento de temor*. Agora não vemos mais em partes, pois já estamos face a face com o conceito de *heurística do temor*. Isso, para Jonas, é suficiente para estabelecer um *sentimento de responsabilidade* que, junto com o plano racional metafísico, fomente um agir moral atinente a esse estado de coisas, exigindo o nosso total engajamento na ação – e também na omissão –, de medo e com plena consciência de que o pior poder acontecer. Alinhando os dois, ao abrir para a ética um caminho já conhecido do direito (o filósofo não o diz, mas a responsabilidade é um velho princípio do direito, visado antes quase que exclusivamente na perspectiva do indivíduo, e agora estendido à sociedade, ao se falar de responsabilidade coletiva), o ganho para Jonas é que tais experimentos mentais, realizados através dessas perspectivas, podem ter um sólido e salutar efeito sobre nossas reflexões valorativas e, no mesmo compasso, sobre o nosso agir e o cálculo das consequências das ações.

Antes de avançarmos, é interessante, apresentar uma passagem crítica de Pinsart, onde está resumida uma interessante consideração negativa acerca do conceito de “heurística do temor”, pois para ele, Jonas parece não compreender que:

“ao fazer da heurística do medo um meio de frear os desenvolvimentos científicos “apocalípticos”, ele tenta destruir o mal (o mal ligado à tecnologia) utilizando a causa (o sentimento de medo) desse mal. Jonas não se contenta em assinalar que o progresso científico é o fruto de um medo irracional em relação a elementos que escapam a todo controle. Ele não imagina que o medo enquanto fonte irracional de uma vontade de controle tornar-se-á excessiva e então perigosa. Mas, ao mesmo tempo, ele busca o remédio nele (no medo) para essa dinâmica fatal: buscando pelo medo controlar a vontade de controlar engendrada pelo medo.”²²⁰

Na realidade, a crítica de Pinsart peca pela falta de uma visão mais ampla acerca dos dois planos que compõem a ética de Jonas, assim como acerca da natureza conceitual da *heurística do temor*. Jonas não entende simplesmente que o temor tem a capacidade de atuar na vontade/ação ética. O que Jonas primeiramente indica é que a intencionalidade da ação deve ser duplamente permeada tanto por um plano racional

²²⁰ M.-G. Pinsart. "Introduction." in *Nature et Responsabilité*, p. 7-16.

como por um procedimento heurístico, porque o medo simplesmente seria insuficiente “deixando espaço para condutas éticas ingênuas” (PR. p. 157), como aquelas que acreditam na bondade natural dos homens: desde a moral cristã até a moral marxista. Além disto, tal procedimento deve ser um exercício especulativo sério e *também baseado nos saberes científicos* (futurologia) de modo que tenhamos as análises e os dados – e eles não poucos, incluídas as análises de riscos de diferentes teores – oferecidos pelas ciências materialistas. Nestes termos, o procedimento heurístico faz uso do medo de modo que esse medo não seja paralisante ou piore a situação, mas que nos convide *racionalmente e sentimentalmente* a nos posicionar e agir de um outro modo. Por isso, como alguns comentadores, traduzimos “fear” por *temor* e não medo, que via de regra, é interpretado como um sentimento paralisante: já sublinhado antes, este ponto é decisivo e a ele voltamos mais uma vez.

Posto isto, já se pode observar Jonas alinhando os dois planos de sua ética (metafísico e subjetivo) e avançando novamente para a importante questão do *temor em relação ao futuro* que, como vimos, existe e é real: sobretudo, se partimos de um ponto de vista pessimista acerca da natureza humana, a exemplo de Pascal, bem como de uma situação histórica na qual a sociedade contemporânea é dotada de possibilidades tecnológicas sem precedentes. Enfatiza-se então o ponto em que a visão ética, sendo *orientada para o futuro*, deve contar com a continuação do que já existe, fazendo lembrar o *conatus* de Espinosa, mas sem esvaziar a questão moral do bem e do mal, ao considerar sua polaridade e ambivalência. Então, tais vias levam Jonas a novamente explicitar que reflexão ética deve realizar predições que evitem a ocorrência dos males futuros. Como Jonas então justifica a relação entre Ser e futuro, tendo em vista o dever-ser? Há um ser que antes de qualquer outro deve ser preservado e ser considerado um dever-ser e a medida de todos os outros?

Ele fala sobre a necessidade de justificar o dever de existir uma posteridade do Ser argumentando o seguinte:

Para nós, contemporâneos, em decorrência do direito daqueles que virão e cuja existência podemos desde já antecipar. Existe um dever como agentes causais, graças ao qual nós assumimos para com eles a responsabilidade por nossos atos cujas dimensões impliquem repercussões de longo prazo (PR. p. 91).

Primeiramente, enfatizamos então que a ideia de *ética orientada para o futuro* nos deixa com a necessidade de uma atuação ética no presente, pois na medida em que observamos preditivamente o futuro através de tudo o que envolve o procedimento heurístico, percebemos que devemos resguardar o Ser no presente visando a sua continuidade. E em segundo lugar, Jonas argumenta que já existe na moral prática tradicional um caso de responsabilidade deste tipo: Jonas fala da a responsabilidade para com os filhos.

O nosso filósofo entende que a “simples existência” de um ser humano recém-nascido, pode ser observada como “um arquétipo original e intemporal” que demanda cuidados éticos. Especialmente, as proles humanas que, simplesmente, são totalmente dependentes desses cuidados. E, no caso de Jonas, já vimos que este dever-ser não pode de modo algum ser desassociado de cuidados para com a natureza, incluindo os outros seres (*ética não antropocêntrica*). Todavia, ficam ainda muitas questões ético-filosóficas importantes, como as próprias mudanças do homem ao longo de seu duplo processo genético-adaptativo e histórico. De fato, são mudanças que podem ser tanto aleatórias como intencionais e, em nossa sociedade supertecnológica, elas efetivamente podem ser intencionais em razão da engenharia genética. Em uma sentença assaz conhecida, não parece exagero dizer que, atualmente, os cientistas realmente podem “brincar de Deus”, desde que, operando na natureza e no homem com a ajuda de ferramentas poderosas, ganharam um inédito e gigantesco poder transformador. Hoje, especula-se seriamente até mesmo acerca das capacidades atuais de ressuscitarmos espécies extintas. Jonas avança em vários destes pontos e a maioria dos comentaristas efetivamente dedica-se a elucidá-los. Todavia, em uma tese que investiga o nihilismo, o objetivo é avançar para o seu imperativo categórico e, com isso, devemos indagar a respeito do tipo de homem (ser) que deve ser preservado.

Jonas fala então que é necessário preservar tanto o Ser como *a imagem do homem*²²¹. Então, antes de chegarmos ao imperativo categórico jonasiano, é necessário

²²¹ Sobre a relação dos avanços tecnológicos, com o relativismo de valores já examinado e a “imagem” do homem, temos que: “A técnica moderna transformou-se em ameaça ou a ameaça aliou-se à técnica; o vazio de que padece a nova *práxis* coletiva não é mais do que o vazio atual provocado pelo relativismo de valores; a ameaça que a “heurística do medo” antecipa conscientiza o homem da ameaça suspensa, sobre a integridade da sua essência “ou seja, a imagem do homem” se a integridade da essência do homem está em risco, impõe-se a fundamentação de uma ética forte que deve assemelhar-se ao aço e não ao algodão em rama (PR. p. 21-22)”.

indicar o que seria está “imagem”. A elucidação desta questão igualmente indica a razão do homem ser, para o nosso filósofo, o grande detentor e responsável ético.

Curiosamente, para Jonas, “a representação imagética, encontra-se mais próxima do mundo da percepção do que o simbolismo abstrato da linguagem (PV. p. 204)”. Tudo considerado, o *homo pictor* representa o ponto em que “o *homo faber* e o *homo sapiens* se unem – ou mesmo onde eles se comprovam como um e o mesmo ser humano” (PV. p. 195). Neste caso, para o nosso filósofo, quando o Ser, desde que não seja de um ponto de vista puramente estético, alcança a capacidade de pintar intencionalmente e representativamente algo, chega-se a uma situação única, pois fica obtido os controles das capacidades musculares conduzidos por uma forma que é ao mesmo tempo interiormente imaginada, deliberadamente projetada e livremente escolhida. Assim, “o controle eidético da capacidade de movimento com a sua liberdade da execução exterior, completa o controle eidético da imaginação, com a sua liberdade de projeção interior” (PR. p. 195). Jonas indica então que, na ausência da segunda (do controle eidético da imaginação) não haveria a possibilidade de capacidade racional, mas sem a primeira (o controle eidético da capacidade de movimento) a posse da razão não teria valor, dado que não teria eficácia. Neste cenário, a análise ontológica das transformações do organismo em face das metamorfoses das gradativas capacidades de intencionalidade e de liberdade do organismo, uma vez combinadas, fazem Jonas colocar o *homo pictor* no topo da evolução. Assim, em distinção de Kant, que atribuía fins somente ao homem, o nosso filósofo situa que todos os seres têm uma teleologia. Com isso, entendemos novamente que, neste caso, a mais alta liberdade se encontra na própria ontologia humana como o mais aprimorado resultado da teleologia gradativa do vir-a-ser do Ser.

Neste caso, de acordo com o filósofo, o ser homem-é capaz de reconhecer melhor não somente a alteridade do outro Ser que exige cuidados éticos, como também é capaz de ter “dentro de si” uma imagem suficiente que seja capaz de *favorecer o saber* a respeito do que temos e do que existe neste ser (dado imagético) que deve ser preservado. Trata-se da diferença antropológica crucial, pois, distintamente de qualquer outro animal, o homem possui de modo singular e único aquilo que, para Jonas, os escolásticos diziam ser a *adaequatio intellectus ad rem*, ou seja, a “adequação do intelecto à coisa (PR. P. 205)”. Em suma, temos de um lado, o Ser como fato empírico e, do outro, temos a melhor imagem do Ser, como que idealizada, na subjetividade

humana. Ambos estão em relação e podem indicar aquilo que será o objeto fundamental da ética. É por isso que Jonas dirá, parafraseando a Bíblia, que será necessário preservar a “imagem e semelhança do homem”. Aqui, já podemos situar e entender a relação que Oliveira apresenta entre a questão da imagem do homem em Jonas e o nihilismo:

A ausência de uma “imagem” para o homem seria, assim, uma espécie de dogma da filosofia contemporânea, fomentada pelo Nihilismo do século XIX e assumida, antes disso, pela própria ciência moderna, no que diz respeito ao *desencantamento* do mundo e do próprio homem vivido na modernidade (...). O *desencantamento* levou também ao descarte de outro elemento: a teleologia natural, já que esta passa a ser vista como compartilhando algo com o “propósito humano [na forma de] um aspecto transmaterial, quase espiritual”. Se o desencantamento atingiu, inicialmente, a própria natureza, ele logo se estendeu ao ser humano e sua expressão máxima é aquela que conduziu à “neutralização metafísica do homem”²²².

Concordamos com a perspectiva de Oliveira, pois, sem dúvidas, em face de tudo o que foi examinando, o nihilismo fomenta uma “neutralização metafísica do homem” e a própria ausência de uma “imagem” para o homem. Deste modo, seria sim algo que relaciona-se com os dogmas da filosofia contemporânea. Avançamos então indicando que a conclusão aqui é que cabe ao homem entre todos os seres, em razão de suas diferenças de gradação especialíssimas, a magna responsabilidade frente aos seus atos, ao mesmo tempo em que, igualmente, lhe cabe descentralizá-la e vencer a auto-referência em que estava encerrada: assim, numa perspectiva consistente com as demandas atuais do ambientalismo, estendendo o direito à vida para o resto da natureza de forma que a própria natureza, da qual ele faz parte, também possa demandar direitos. Isto posto, finalmente, pode-se apresentar e entender como *a heurística do temor* fomentará um imperativo que tem as seguintes características:

Trata-se de um mandamento de um tipo inteiramente diferente, externo e prévio àquela série, e cujo fundamento último só pode ser metafísico. Um imperativo 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

²²² OLIVEIRA, Jelson Roberto de. **O homem como objeto da técnica segundo Hans Jonas: o desafio da biotécnica.** *Problemata Rev. Int. de Filosofia.* Vol. 04. No. 02. (2013). p. 3

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 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 (PR. p. 47-49)”.

De fato, configura-se um singular imperativo cujo fundamento último só pode ser metafísico e necessariamente adequado ao novo tipo de agir humano que, por sua vez, considere as inéditas exigências contemporâneas. Jonas dirá então, ao ser reduzido às suas duas formulações essenciais, deixando claro os comandos positivos e negativos, que o imperativo é “aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” ou em seu sentido negativo — “aja de modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida” (PR. p. p. 47-48). Numa e noutra formulação, o imperativo busca um dever-ser unindo tanto o *Princípio responsabilidade* como a ideia de *Ética orientada para o futuro*²²³. Compõe-se então um mandamento que, por um lado, está fundando em um plano metafísico (fundamento racional objetivo) que percebe o ser como um *fato polar*; e, por outro, encontra-se baseado em um sentimento especial de temor para com o futuro que, sendo *heurísticamente trabalhado*, coopera com o fundamento racional objetivo. Em termos específicos, Jonas argumenta que o seu imperativo almeja não somente uma ação ética do ato consigo mesmo, mas uma ação centrada em outrem e tal que possa heurísticamente considerar as consequências dos nossos atos para a continuidade daquilo que entendemos ser a permanência existencial

²²³ Ricoeur aponta que o fundamento do princípio responsabilidade se resume em três axiomas: *a vida diz um sim à vida*. E mais do que isso, não se trata de uma moral naturalista, pois a “finalidade natural não pretende desempenhar o papel de modelo a ser imitado, como poderia ser o caso em uma interpretação, apesar disso discutível, da moral de Aristóteles. O princípio responsabilidade não diz: impõe à tua ação uma retenção, uma moderação, em resumo uma medida semelhante àquela com a qual a natureza dota espontaneamente a atividade dos viventes. Não é a título de uma imitação da natureza que a ontologia da vida se encontra incorporada não apenas em sua formulação, mas mais radicalmente à fundamentação do princípio responsabilidade. O princípio responsabilidade pede apenas que se preserve a condição de existência da humanidade ou, melhor ainda, a existência como condição de possibilidade da humanidade. Como dissemos anteriormente, é o homem enquanto vivente que é objeto de solicitude. Eis porque o princípio responsabilidade se encarrega da vulnerabilidade específica que o agir humano suscita a partir do momento em que ela se acrescenta à fragilidade natural da vida. Assim, o lugar da responsabilidade continua sendo a fragilidade da vida. Não se poderia, portanto, dizer que o princípio responsabilidade depende de uma moral naturalista” (RICOEUR, P. **A religião dos filósofos**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 244)”.

do ser e de uma “futura imagem humana”²²⁴. Temos uma ética não antropocêntrica que destaca a natureza, o ser e os homens.

Nestes termos, se Kant entende que os *fins* só estavam na esfera do homem, nosso filósofo, como se viu, entende que qualquer ser vivo tem uma teleologia e que tal finalidade, por ter se efetivada com sucesso, demanda para si, um dever de continuidade. E tal dever-ser individual, posteriormente, se relacionará ao dever-ser de continuidade de sua espécie. Temos então um imperativo com pretensões de universalidade. E, mais do que isso:

“a ‘universalização’ que ele visualiza não é hipotética, isto é, a transferência meramente lógica do “eu” individual para um “todos” imaginário, sem conexão causal com ele: (...) as ações do todo coletivo, assumem a característica de universalidade na medida real de sua eficácia. Elas “totalizam” a si próprias na progressão de seu impulso, desembocando forçosamente na configuração universal do estado das coisas. Isso acresce ao cálculo moral do horizonte temporal que falta na operação lógica e instantânea do imperativo kantiano (PR. p. 49).

O *sim* à vida relaciona-se com a continuidade da vida e também da vida em sua coletividade, logo, torna-se o valor fundamental de todos os valores, um *bem em si*, conforme Jonas. Ele sustenta então que reformulou o imperativo kantiano, enunciando um outro, mais adequado à nossa atual condição: “age de tal forma que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra”. Com isso, ele acredita que uma das distinções entre o seu imperativo e o de Kant é que enquanto este é direcionado ao comportamento privado, o seu almeja atingir igualmente o coletivo.

Isto posto, entendemos que a *heurística do temor* nos deixa em face de um imperativo categórico fundado em uma metafísica pensada em pleno século XX e para o nosso século XXI. Isso significa que Jonas, contrariando os dois dogmas de nosso tempo: “não existe verdade metafísica e não existe caminho que leve o ser ao dever-ser”

²²⁴ Concordamos então com Godoy (e com Apel) quando ela afirma que: “com relação à falácia naturalista, endossamos, aqui, a posição de Apel ao afirmar que ela não se aplica à ética jonasiana. Pois, Jonas não parte de objetos “naturais”, mas de uma perspectiva ontológica, para fundar sua ética. Ou melhor, embora ele tenha partido da natureza, não foi de sua observação empírica, mas de sua compreensão fenomenológica (O princípio vida) para, em seguida, (O princípio responsabilidade) chegar a uma abordagem teleológica, axiológica e, finalmente, deontológica (GODOY:Tese p. 444)”.

(PR. p. 95), estabelece uma possibilidade metafísica, mesmo que seja uma de tipo especial, como é o da biologia filosófica, e um caminho para um dever-ser. Não se trata então de um imperativo apenas lógico-formal vinculado aos limites do idealismo ou das ciências naturais materialista, mas de um que pressuponha o valor do ser como vida em sua totalidade ontológico-existencial: haverá então a condição da ação moral, que é a liberdade; haverá o agente moral ou o homem; haverá o escopo dilatado do mundo moral, ao incluir a natureza; haverá ainda o imperativo, o princípio e o *telos* da ação moral, que é a vida e, por fim, a afirmação da vida.

Em um plano mais geral, Jonas dirá que foi necessário “recuperar o respeito a partir do medo, (...) mas medo e não covardia; talvez mesmo angústia, mas não ansiedade (PR. p. 353)”. E para esta tese, Jonas então não estabelece um novo imperativo contando somente com a racionalidade ou com a bondade humana e muito menos o fez através de uma visão de mundo otimista na qual podemos aceitar a ideia de que as novas tecnologias fornecerão grandes soluções para a humanidade²²⁵. Em poucas palavras, Jonas elaborará um imperativo que será uma *afirmação da vida em face do nihilismo*. Diante de uma filosofia deste tipo, se pode dizer que esse trabalho foi uma superação do nihilismo?

Antes de mais nada concordamos com a ideia central de Donneley, acerca do pensamento de Jonas:

“Sobre as ruínas de um materialismo filosófico ferido pelo descrédito, ele elabora o projeto especulativo de uma nova filosofia da natureza que reabilitaria filosoficamente a natureza, a vida, o espírito, assim como os valores objetivos e que desempenharia as funções de fundamento ontológico para a justificação de uma nova ética da responsabilidade”²²⁶.

²²⁵ Hans Jonas cita o imperativo categórico kantiano, reconhecendo sua importância, mas criticando sua limitação e incoerência para nosso tempo, uma vez que a reflexão a qual Kant sugere não atuaria efetivamente como mandamento ou máxima, já que não transcende a esfera das relações humanas. O imperativo categórico de Kant dizia: “Aja de tal modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral.” Aqui o “que tu possas” invocado é aquele da razão e de sua concordância consigo mesma: a partir da suposição da existência de uma sociedade de atores humanos (seres racionais em ação), a ação deve existir de modo que possa ser concebida, sem contradição, como exercício geral da comunidade. Chame-se atenção aqui para o fato de que a reflexão básica da moral não é propriamente moral, mas lógica: o “poder” ou “não poder” querer expressa autocompatibilidade ou autoincompatibilidade, e não aprovação moral ou desaprovação (PR. p. 47).

²²⁶ DONNELEY, Strachan, **Hans Jonas: La Philosophie de la Nature et L'éthique de la Responsabilité**, in Etudes Phénoménologiques, Tomo IV, n° 8, Ousia, 1988, p. 7

Todavia, talvez não exatamente sob as ruínas da filosofia, posto que ele reencontra mais um refúgio para a metafísica, justamente o *bios* e seu correlato humano, a existência. De fato, Jonas realizou um trabalho que, apesar de pretencioso em muitos aspectos – poder-se-ia dizer –, igualmente estabelece um *assumido retorno* à certos preceitos filosóficos que são considerados atualmente absolutamente *démodés*. Já no caso de nossa orientadora externa, por ocasião da realização do estágio de pesquisa em Louvan, Frogneux, só podemos concordar sem ressalvas com a sua ideia de que, no trabalho de Jonas, “temos uma ‘intuição excepcional’ que lhe permitiu pressentir os imensos desafios do séc. XX e equacioná-los com coragem, firmeza e, muitas vezes, com fineza e *nuance*”²²⁷. Todavia, se almejamos saber se Jonas ultrapassou o nihilismo, aqui, a questão que deve ser primeiramente posta é: o que significa um ultrapassamento para a filosofia?

Se considerarmos como “ultrapassamento” uma tentativa de ir além dos seus limites paradigmáticos, temos que a própria natureza da proposta de trabalho jonasiano busca essencialmente essa tarefa. Na verdade, busca também ir além dos limites das ciências naturais atingindo os *mistérios da vida*. Desta forma, talvez, considerando, Deleuze, uma crítica ao trabalho de Jonas só seria proveitosa de um ponto de vista de outra biologia filosófica. Neste caso, de qualquer forma, a resposta para a indagação seria “sim” foi um ultrapassamento. Todavia, se entendermos que “ultrapassamento” significa trabalhar com as atuais perspectivas da filosofia contemporânea, temos que o próprio Jonas assume que o seu trabalho pode ser compreendido como uma *démarche* filosófica majoritariamente dedicada à resolução do dualismo (Cf. PR. 21-22). Ademais, Jonas disse várias vezes que o seu trabalho pode ser visto somente como uma tentativa razoável de compreender o enigma da vida. Pode-se entender ainda melhor o que Jonas pensa acerca do seu próprio trabalho através da consideração de dois tópicos.

Primeiro, ele entende que a diferenciação kantiana entre imperativos categóricos e hipotéticos também pode ser aplicada ao princípio da teoria da responsabilidade em relação ao futuro. Então, um imperativo hipotético diria o seguinte: “*se* houver homens no futuro (...) então valem para eles os seguintes deveres”; todavia, o categórico impõe simplesmente outra coisa: “que haja homens” enfatizando simultaneamente o *que* se deve fazer e o *o que* deve existir. Então ele indica que o primeiro (que haja homens):

²²⁷ FROGNEUX, Nathalie, **Hans Jonas, où la vie dans le monde**, DeBoeck Université, 2001, p. 2.

é o único ao qual realmente cabe a determinação kantiana de categórico, isto é, da incondicionalidade. Mas, visto que o seu princípio, como no caso kantiano, não é a concordância consigo mesma de uma razão que se impõe leis do agir, ou seja, uma ideia do fazer (o qual se supõe que ocorra de uma ou outra forma), mas sim a ideia da existência substantiva de possíveis autores em geral, nesse caso a ideia é ontológica, isto é, uma ideia do Ser. Daí resulta que o primeiro princípio de uma “ética para o futuro” não se encontra nela própria, como doutrina do fazer (à qual pertencem, aliás todos os deveres para com as gerações futuras), mas na metafísica, como doutrina do Ser, da qual faz parte a ideia do homem. A última afirmação contraria os dogmas mais arraigados do nosso tempo: o de que não existe verdade metafísica e o de que não se pode deduzir um dever do Ser (PR. p. 95).

Mesmo que a visão de Jonas acerca da filosofia de Kant possa ser discutida, aqui importa situar claramente que, ao estabelecer uma metafísica como uma doutrina do ser, Jonas não deixa dúvidas que está contrariando os dogmas mais arraigados do nosso tempo. Já em um âmbito mais geral, em uma belíssima passagem, ele dirá que, no final do seu empreendimento, não conseguiu “acreditar que todos aqueles pensadores, de Platão a Espinosa, Leibniz, Hegel, etc, etc. eram cegos e tolos, e que apenas nós hoje, graças ao Círculo de Viena, nos tornamos inteligente e sábios” (MEC p. 71). No limite, ele afirma que aprendeu com as vitórias e derrotas destes pensadores e que “ficou na melhor de todas as companhias: (...) a da *philosophia perennis* (MEC p. 71)”.

Talvez então, a melhor régua para medir a qualidade do trabalho de Jonas diante do nihilismo não seja uma que calcule somente os seus limites que ele mesmo reconhece, mas mais do que isso, seja uma que indique a precisão do seu amplo diagnóstico acerca dos problemas do nihilismo e que mostre as suas tentativas de soluções conceituais que, em nenhum momento, subestimou tais problemas. Nisto, não conhecemos nenhum pensador que, ao realizar as suas tarefas metafísicas e éticas, apontou a existência de tantas facetas do nihilismo e, afirmando que são dogmas, ousou ir além delas. Ademais, quantos pensadores do planeta indicam com precisão cirúrgica que o *fenômeno da vida* ainda é efetivamente um mistério; e que, por trás deste fenômeno, ainda se pode encontrar um refúgio seguro para a velha senhora grega, a metafísica? Jonas optou de modo absolutamente consciente por renunciar à uma filosofia que, segundo ele, havia *renunciado a sua tarefa de refletir sobre o todo* (Cf. MEC. p. 70). Ora a vida é um todo e abarca o corpo, a mente, a cultura, a moral e a história.

Então, sobre a indagação que fizemos acerca da superação do nihilismo em Jonas, sendo ele mesmo um fenômeno cultural e histórico de nossa época, devemos respondê-la afirmando que o que mais nos chama à atenção é a sua imensa coragem e visão de filosofia que, em tempos nihilistas, repensa a possibilidade de estabelecer um imperativo categórico que procure resgatar metafisicamente o Ser e, depois, eticamente, a dignidade do homem estabelecendo um novo mandamento. Afinal, nestes tempos, muitos se equilibram, de algum modo, no fio que demarca o *fim dos valores supremos*. Talvez aqui, se bem que não se possa ainda dizer que foi um ultrapassamento, todavia, sem nenhuma dúvida, foi uma *afirmação da vida em face do nihilismo*.

Considerações finais

Nesta tese investigamos o modo como Jonas estabelece alguns dos fundamentos metafísicos e éticos da sua biologia filosófica, sobretudo, esclarecendo o modo como ele herdou e trabalhou o problema do nihilismo. Especificamente, o “fim dos valores supremos” afetou não apenas a visão de Jonas a respeito da própria filosofia enquanto conhecimento ou forma de saber, como também permeou alguns de seus conceitos mais fundamentais. Obviamente, a proposta de associar ética e metafísica, para além da lógica, não é uma proposta inédita, tendo Espinosa e Aristóteles percorrido esse caminho; contudo, é singular e algo próprio de Jonas a proposta de fundar a ética na biologia filosófica e fazer desta uma espécie de filosofia primeira, onde iria integrar-se a antropologia filosófica, que nos daria o liame da biologia filosófica com a filosofia moral. Ora, foi neste quadro mais amplo, tendo ao fundo os desafios e as diferentes agendas da filosofia contemporânea, que o problema da tese foi formulado e a hipótese foi testada: o problema do nihilismo e a resposta de Jonas, sendo a resposta uma nova doutrina do ser onde a predicação “vida” e, por extensão, “existência, é central e o fundamento de tudo.

De início, ao se acercar desse ponto fulcral, a pesquisa não somente indicou que a literatura acerca do nihilismo aumentou significativamente neste século, como também é um fenômeno, que interessa à filosofia desde as suas origens mais remotas. Vimos que para Sexto Empírico, Górgias foi o primeiro nihilista, assim como se observou que, no século XVIII, o termo nihilismo emergiu, talvez, pela primeira vez na história – enquanto tematização filosófica – em uma Carta de Jacobi endereçada a Fichte, em março de 1799. Entretanto, foi especialmente a partir do fim do século XIX que ele se apresentou com a sua imensa força e com todas as suas facetas, nos chamados nihilistas russos e havendo remissões diretas em Kierkegaard. A proposta da tese então foi, primeiro elucidar o problema de um modo histórico-filosófico para, depois, examinar as principais perspectivas do trabalho jonasiano em face de suas várias facetas. Então o que é o nihilismo?

Como se mostrou o nihilismo, se não como o “fim dos valores supremos” suscitado pelo desencanto pessimista? E como podemos entendê-lo se não como o vazio

que se instalou na cultura e fomentou uma magna crise e o colapsamento de conceitos fundamentais aos pensamentos da tradição, como “Deus”, “Verdade”, “Razão”, “Universalidade”, “Sujeito” e “Progresso”? Para Nietzsche e, depois, Heidegger, mestres de Jonas, o nihilismo pode ser entendido como sendo mais do que uma teoria ou uma tomada de posição filosófica, já que é parte da “lógica” inevitável de um Ocidente *decadente*, logo trata-se, pois, de uma experiência existencial. Todavia, como Jonas situa o problema em termos históricos?

Muitas vezes, Jonas fala sobre o problema situando uma grande crise de civilização que, se originando no séc. XVII, tem como uma de suas principais características “a grande solidão do ser humano de Pascal a Nietzsche”. Esta crise nada mais é do que de um grande reflexo no mundo no que tange ao seu *esvaziamento espiritual* causado tanto pelas ciências naturais modernas (o novo monismo materialista), como pela *morte de Deus* (sobretudo, entendida através de suas consequências ético-metafísicas) que, no limite, fazem parte do que Jonas chamou em outros momentos de “movimento do saber moderno”. Portanto, em Jonas, tal crise, significa a solitária visão do ser humano frente a um universo vazio e sem sentido e a ascensão dos saberes modernos. O resultado é um nihilismo cósmico e outro metafísico que são duas facetas da mesma crise que esvaziou o “espírito humano”. Indaga-se então: como Jonas foi afetado pelo nihilismo?

Nosso filósofo herdou o problema do nihilismo de vários modos. Por um lado, percebemos que, na época das duas guerras mundiais, já tínhamos visões de mundo pessimistas, desencantadas e apocalípticas que permeavam áreas tão variadas da produção humana como a literatura, o cinema e a música. Durante este longo, incerto e ininterrupto período, não ocorreram somente os maiores conflitos que a humanidade já conheceu, como tivemos, na maior parte dos países, a instaurações de regimes totalitários de esquerda ou direita. Foi exatamente nessa época conturbada (entre 1914 e 1945) que Hans Jonas se doutorou em Marburgo, depois migrou para os Estados Unidos, tendo passado pelo Canadá, tornou-se professor na New School em Nova York e escreveu os textos que farão parte da sua primeira obra conhecida e publicada em 1966. Igualmente, será na década de 70, um momento histórico ainda marcado por uma sombria visão apocalíptica em torno da Guerra Fria, o período em que Jonas igualmente prepara a obra de 1979 que o tornará mundialmente famoso: *O princípio responsabilidade*. Percebemos que esses conflitos, com a Alemanha no epicentro das

duas grandes guerras e desdobramentos na nova ordem mundial surgida depois, afetaram-no profundamente como homem e como filósofo.

Jonas dirá, p. ex., que foi chocante ter visto seu professor e mestre Heidegger, simplesmente aquele que ele considerava o pensador mais profundo de seu tempo, criando fortes laços com o nazismo, e essa situação significava nada menos do que uma derrota para *o próprio pensamento filosófico*. Jonas fugiu da Alemanha para se alistar, e, cumprido uma promessa, só retornou ao seu país como soldado de um exército libertador. Descobriu então amargamente que sua mãe havia sido assassinada nos campos de concentração. Acerca destas suas experiências, temos uma carta na qual ele diz que, “*Separado dos livros e de tudo o que faz parte da pesquisa (...) [percebeu algo] (...) mais essencial. O estado apocalíptico das coisas, a queda ameaçadora do mundo (...) a proximidade da morte (...) tudo isso foi terreno suficiente para propiciar uma nova reflexão sobre os fundamentos de nosso ser*”. Nestes termos, o nosso filósofo, sendo um pensador europeu cosmopolita, judeu militante, discípulo de Heidegger, filho de mãe assassinada por nazistas, combatente de guerra e arguto observador das inovações tecnológicas, foi profundamente tocado (por vezes direta e pessoalmente) por estes graves eventos que, de alguma forma, sempre relacionam-se com a intensificação do nihilismo no século XX.

Por outro lado, se for possível que a filosofia passe ao largo de tanto sangue e lágrimas, como aqui não lembrar de D’Agostini e de tanto outros que afirmaram que, em meados do século XX, ocorreu uma importante releitura do pensamento nietzschiano que se deve, principalmente a Heidegger e aos intérpretes de Heidegger, assim como tivemos um amplo repensamento crítico dos significados e das propostas do idealismo alemão? E como olvidar que tal releitura os levou a identificar como “nihilismo” todo o conjunto e a buscar novas saídas para a filosofia como no caso do primeiro Sartre. Para estes pensadores *herdeiros de Heidegger*, o nihilismo – ainda que sem ser nomeado diretamente como tal – aparece como um dos muitos “inultrapassáveis” da história da filosofia, algo que poderá, depois, até mesmo, significar, como examinado, o fim da Era Moderna e o começo de outra tida como Pós-Moderna. Então é neste duplo contexto, o momento em Jonas cria os primeiros fundamentos de sua metafísica e, depois, estabelece a sua ética.

Encontramos então um filósofo que identificou muito bem as facetas cruciais do hóspede mais sinistro de Nietzsche que, em seu tempo, neste ambiente histórico

conturbado e antimetafísico do século XX, já havia se tornado um residente, como ressaltado ao longo da tese. Sendo uma experiência incontornável do século XX, com o potencial de ocupar a agenda filosófica, isto quer dizer que Jonas dedicará parte significativa de sua obra ao exame aberto do problema do nihilismo?

Na verdade, só existe um texto totalmente dedicado ao problema, de fato curto, e não obstante impactante, que é o *Gnose, existencialismo e nihilismo*; contudo, o trabalho hermenêutico revela a grande importância que Jonas conferiu ao problema desde o início. Por que então Jonas não tratou da questão de um modo mais explícito mais vezes? Teria ele o deixado nas colateralidades de sua obra?

Jonas, majoritariamente, sempre destaca algum problema mais específico referente às tarefas de sua biologia filosófica, abarcando um escopo variado de domínios e questões com repercussões diretas na agenda filosófica contemporânea. Logo, mais do que o nihilismo, lhe interessava efetivamente trabalhar os grandes problemas que justifiquem a sua nada despretensiosa missão de apontar e ir além dos limites do dualismo cartesiano, do domínio das ciências naturais da modernidade e do idealismo, ou seja, ir além dos paradigmas atuais. Trata-se de expor e de examinar as características epistêmicas, metafísicas e éticas de um universo sem Deus, onde a visão mecanicista e quantitativa dos métodos das ciências naturais são aceitos como suficientes e deixam pouco espaço para a filosofia, que será vista com desconfiança. Destaca-se aqui um Jonas retomando, mesmo de um outro ponto de vista, as antigas percepções éticas e teleológicas da metafísica clássica que haviam sido deixadas de lado pela própria filosofia desde Kant, pois, com vimos, a própria metafísica se sentiu acuada diante das mudanças paradigmáticas impulsionadas pela Revolução Científica iniciada no séc. XVII. Por exemplo, em textos como *O problema da vida e do corpo na doutrina do ser* (1965) ou *Aspectos filosóficos do darwinismo* (1951), os argumentos e as hipóteses lá encontrados procuram explicar como uma corrente de pensamento materialista e pós-dualista (após Descartes) afetou e resignificou não apenas a visão da filosofia, mas também da ciência, da natureza e de homem. Nestes textos de Jonas, como na maioria, o problema do nihilismo está implícito.

De fato, tendo em vista os artigos da obra *O princípio vida* de 1966, talvez seja possível compor algo como uma grande equação conceitual, cujas variáveis podem ser divididas em dois grupos: de um lado, Descartes, Newton e Darwin estabelecendo a problemática correlata ao dualismo cartesiano e às novas ciências naturais materialistas

da modernidade; e, do outro lado, temos a Gnose, Nietzsche, Sartre e Heidegger enquanto pensadores mais concernentes à crise do idealismo e, por assim dizer, aos problemas do nihilismo.

Percebemos então que é produtivo trabalhar o nihilismo em Jonas destacando alguns pontos que de uma maneira ou de outra estão relacionados com o problema: o pessimismo; a “morte de Deus” e os diálogos com o filósofo tido como aquele que mais profundou a questão: Nietzsche. Por fim, a noção de “crise de civilização/avanço dos saberes modernos” sempre atravessa os outros três. Entendemos que quando Jonas trabalha com tais perspectivas, configura-se uma interessante tensão filosófica, na medida em que ele assimila e trabalha, *a priori*, com certas características do nihilismo, a exemplo do tema da decadência em Nietzsche, fazendo parte daquilo que seria sua malha conceitual. No limite, Jonas mostrou-se um pensador que guarda um certo pessimismo e que está desencantado com Deus e crítico da ideia de que existe um homem bondoso e racional que será capaz de, através dos avanços científicos ou de revoluções de esquerda, dirimir as chagas da existência. Todavia, isso ainda não nos dá o direito de afirmar que Jonas foi um nihilista, como de certo modo tinha sido Nietzsche, ao propugnar a experiência radical da transvaloração dos valores. O que defendemos é que a sua filosofia não simplesmente pessimista, mas que assume alguns importantes aspectos do pessimismo que são muito importantes para a sua metafísica e para a sua ética.

Acerca do pessimismo, Jonas informa ao seu leitor que ele não encontrará nada do otimismo evolucionista de um Chardin, *com sua grandiosa e incessante marcha da vida rumo à mais alta perfeição*, nem do princípio da *novidade criadora que sempre se realiza* (e por isso sempre obtém êxito), admitido por Whitehead. Viu-se que, sobretudo, a partir de 1979, a relação de Jonas com o pessimismo é instigante e mesmo fundamental para o entendimento de sua ética, pois ao mesmo tempo em que ele literalmente assume ser um pessimista, ele ainda cria um novo imperativo ético para o homem contemporâneo fundamentado em uma metafísica. Então a solução jonasiana não foi um princípio esperança, mas a *heurística do temor*, que será conduzida à sua, senão superação, ao menos à sua neutralização, ao dar passagem ao “princípio responsabilidade”.

Quanto ao problema do “distanciamento/morte de Deus”, este tema, já consta em sua tese defendida em 1934 e seguirá sendo contemplado durante a sua longa carreira

acadêmica. Será um tema trabalhado de forma tão profunda quanto a maneira como ele examina a ascensão dos saberes pós-cartesianos. Jonas entende, por um lado, ser correta a constatação de Heidegger de que, para Nietzsche, as palavras “Deus e Deus cristão” são empregadas para indicar o mundo supra-sensível em si. “Deus” então é o nome para a esfera das ideias e dos ideais”. Logo, a “sua morte” significa nada menos a morte dos valores supremos da metafísica tradicional. Por isso, em Jonas, a morte de Deus igualmente faz parte do *mesmo movimento dos saberes das ciências naturais da modernidade* que também catalisaram o nihilismo. Dito de outra forma, a constatação filosófica da “morte de Deus” guarda relações não somente com os problemas do idealismo alemão (e isso alguns comentadores já apontam), mas, igualmente, interfere na composição e no domínio epistêmico monista das ciências naturais. Temos um Jonas situando e trabalhando com a ascensão de duas facetas do nihilismo: *um nihilismo cosmológico* e *um nihilismo metafísico*, aos quais será adicionado o *nihilismo moral*. Percebemos então que ele aponta as características de todos eles.

Sobre o primeiro, temos que emergiu desde que a Filosofia constatou a “morte de Deus”. Trata-se de um universo vazio no qual o homem se sente solitário e abandonado em um mundo sem sentido ou valores absolutos. A natureza, em suas próprias palavras, ficou *sem força ontológica* e isso significa que o antigo dualismo gnóstico, apesar de tudo quanto possuía de fantástico e místico, pelo menos não era contraditório. Afinal, a ideia antiga de uma natureza demoníaca, contra a qual o eu precisa autoconquistar-se, possui, para Jonas, mais sentido do que a noção de uma natureza e um universo vazio e indiferentes que fomentaram a neutralização metafísica do homem. Jonas então indica que o nihilismo cósmico atual tornou-se mais abissal. Nota-se, então, como os estudos do jovem Jonas sobre o gnosticismo o auxiliaram a enxergar essas perspectivas.

Temos então um outro nihilismo, um vinculado à grande suspeita para com os métodos especulativos da metafísica tradicional, cuja resultante será a corrosão da ideia de Ser e outras ideias correlatas, como Transcendência e Supremo Bem, com repercussões diretas sobre a filosofia moral. Jonas fala então do “fim das verdades metafísicas” tecendo relações com a morte de Deus, mas, sobretudo, com a ascensão dos saberes modernos. Tendo em vista tais esclarecimentos, ficam igualmente elucidadas as razões que o fizeram afirmar que o nihilismo moderno, pressentido e anunciado por

Nietzsche, *forçou a recolocar a questão do ser na era pós-platônica, fazendo os filósofos irem atrás das razões históricas da experiência nihilista.*

Todavia, com a obra de 1979, Jonas direciona os seus esforços para uma elaboração mais detalhada de sua grande ética e a criação de um novo imperativo mais adequado à nossa sociedade contemporânea. Pode-se então observar o problema do nihilismo a partir desta nova grande perspectiva. De fato, veremos que Jonas elabora o seu *Tractatus tecnologico-ethicus* retomando e aprofundando muito pontos já trabalhados nos textos que formaram obra de 1966.

Temos assim, nesta obra maior do filósofo, a elaboração dos conceitos éticos fundamentais através de três perspectivas gerais: um exame do status epistêmico dos amplos significados conceituais do chamado “progresso das ciências”; a visão sobre o homem, ao questionar a centralidade do *Homo faber* e propugnar o seu descentramento em favor do *Homo pictor*; e a crítica às éticas filosóficas tradicionais, na medida em que se assume uma certa visão pessimista de mundo e do próprio homem. Vê-se aqui como ele, de fato, retoma muito dos seus temas anteriores.

Jonas aponta que a sua análise sobre os novos poderes tecnológicos utilizados durante a Segunda Guerra Mundial, principalmente as tragédias de Hiroshima e Nagasaki perpetradas pelas novíssimas bombas nucleares, foram importantes para a formação de sua problemática ética. Porém, mais do que as tragédias, foram o sucesso das novas tecnologias que o motivou. Por isso, na obra de 1979, *O princípio responsabilidade*, ele defende que as forças inéditas do progresso técnico-científico levaram a humanidade a um perigo real em razão das imprevisibilidades destes avanços. E mais do que isso, afirma-se que o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica, assim como ficam destacados os perigos dos ideais baconianos, ou seja, Jonas ataca a crença otimista de que o saber é igual *a poder e controle da natureza*. Nesta linha um dos diálogos entre Jonas e Nietzsche ocorre tendo em vista o problema destes ideais baconianos, os quais serão subsumidos no vasto e influente ideário da Ilustração. Como enfatizamos ao longo da tese, a elucidação dos amplos significados destes diálogos é algo fundamental para um estudo acerca do nihilismo em Jonas.

O diálogo acontece então em um contexto no qual Jonas procura demonstrar que a ética marxista, apesar das suas boas intenções e de ser igualmente *orientada para o futuro*, era mais uma ética tradicional utópica e ingênua por ser incapaz de enxergar devidamente as nuances morais humanas e os supracitados perigos do *ideal baconiano*.

Não se pode subestimar o fato de que, para Jonas, o marxismo era otimista e acreditava ingenuamente na racionalidade e na bondade humanas. De fato, Jonas afirma que o marxismo cultivava equivocadamente o “*princípio esperança*”, uma postura filosófica que ele não adotará, pois as condições atuais demandam um novo paradigma ético.

Jonas dirá que, não somente a sua, mas qualquer tarefa ética tornou-se ainda mais difícil, porque a crise – que é o movimento do saber moderno, na forma das ciências naturais – em virtude de uma complementariedade forçosa, não somente *diluiu os fundamentos das normas, como destruiu a própria ideia de norma como tal* e ele chama isso de “vácuo ético”. Além disso, ele ainda entende que tal crise relaciona-se, igualmente, com *o relativismo de valores*. Com isso, logo no começo da obra, Jonas informa que elaborará a sua ética em face de um momento sem precedentes no qual *o maior dos vazios se reuniu ao maior dos poderes tecnológicos*. Como então Jonas, efetivamente, pensa a sua ética se ele não trabalha com nenhum princípio esperança?

A ética jonasiana está fundamentada em sua metafísica, logo, a elucidação do seu projeto ético não pode ser realizada sem a retomada dos pontos cruciais do plano de imanência mais profundo que objetiva uma *ontologia do substrato da matéria*, nela incluindo a vida e suas propriedades, como o metabolismo, etc. E, para Jonas, como vimos, a pretensão é não se limitar ao idealismo filosófico e nem as ciências naturais.

De modo geral, se viu que não se pode pensar a biologia filosófica como uma simples retomada das concepções aristotélicas presentes no *De anima*, porque o nosso filósofo afirma claramente que as condições teóricas atuais *são muito diferentes*. Porém, Jonas realmente entende ser imprescindível a ideia aristotélica de “*se pensar as transformações do Ser como “uma construção estratificada de um progressivo depositar-se de camadas, cada camada mais elevada dependendo das mais baixas, e todas as camadas inferiores sendo conservadas na que no momento é a mais elevada”*”. Ao analisar esta passagem essencial nas páginas precedentes, elucidamos que a biologia filosófica parte do pressuposto que a situação pós-dualista das ciências naturais mostrou-se incapaz de reunir a *res cogitans* (ser pensante) com a *res extensa* (matéria), de modo que, por uma opção teórico-metodológica reducionista, nem chega a objetivar este caminho. Jonas então afirma que, para o conhecimento contemporâneo, tanto no tocante ao idealismo como ao programa das ciências naturais “*nenhum denominador comum permite unir “extensão” e “consciência” em uma teoria de campo homogênea, apesar de sua relação demonstrável*”. E, Jonas insiste em lembrar-nos que, não

obstante, elas existem juntas, não apenas uma ao lado da outra, mas de forma interdependente, uma interagindo com a outra e, mais absolutamente, na “matéria”. Isso ocorre, para Jonas, de um forma inseparável, desde que não “*temos qualquer experiência de um espírito sem corpo*”. Em outros termos, ele entende que “*o problema da vida, centrado no problema do corpo*” é, portanto, um tema cardinal para a ontologia que, legitimamente gera uma alternativa de trabalho, e aqui ele relegitima a metafísica. A aposta de Jonas então é no metabolismo conceitualmente trabalhado (ontologia) como elemento que demarca a fronteira entre a vida e a matéria bruta, entendendo que tal Ser metabolizante, nas inúmeras e inesgotáveis modalidades dos seres viventes, poderá galgar teleologicamente os muitos degraus de liberdade que culminam no ser humano. Trata-se de valorizar o ser que existe efetivamente, que quis a si mesmo ao se perseverar e foi bem-sucedido, em detrimento da matéria que continua inerte: o nada que não pode demandar valor. Então, antes do entendimento acerca da ética, devemos perceber que, o fenômeno da vida, para Jonas, deve ser visto através de um conceito de Ser que, ao mesmo tempo em que engloba o todo da existência (assumindo, naturalmente, a variedade e os imensos graus de liberdade) igualmente pode apontar para um *telos* e mesmo para um dever-ser. Neste caso, o Ser de Jonas se distingue radicalmente, tanto do *Dasein* de Heidegger que parece estar envolto por uma mortalidade ainda muito abstrata, como do Eu da consciência pura de Husserl. Como então a biologia filosófica construirá a sua ética e mais especificamos a sua *ética orientada para o futuro* e a sua *teoria da responsabilidade* sendo fundada nesta visão metafísica?

Na verdade, a *teoria da responsabilidade* (que se relaciona com a *ética orientada para o futuro*) pretende estar ancorada em dois planos, um racional (objetivo/metafísico) e outro psicológico (sentimento/subjetivo) que movem a “vontade ética”. Ou seja, de um lado há um plano metafísico e, do outro, existe o supracitado *sentimento de responsabilidade* que deve ser visto como um fundamento emocional/psicológico conceitualmente trabalhado e assumido como princípio racional ao modo de um imperativo. Neste caso, ambos são fundamentos que cooperarão para a criação do plano de imanência ético. Isso quer dizer que o nosso filósofo acredita que uma teoria ética deve ter um aspecto objetivo, mas também um outro subjetivo que, juntos, podem ser capazes de mover um agir moral.

Tendo em mente estes planos, elucidamos que, através da *ontologia do substrato da matéria*, Jonas indica que a primeira coisa que podemos aprender de um Ser como

tal, é que ele encontra-se “*envolvido consigo próprio*” e é este o seu primeiro valor, pois é impossível atribuir algo, seja valor ou não-valor, para o que não existe. Faz-se necessário então que a própria existência da subjetividade seja objetivamente (re)conhecida (não somente, mas igualmente) através do seu próprio testemunho como ocorre com as “*coisas corpóreas*”. Isso é “um dado ontológico fundamental no Ser. Neste caso, de um ponto de vista metafísico que as ciências naturais não conseguem realizar, torna-se plausível, neste particular, examinar no Ser *a indicação do interesse, finalidade, objetivo, propósito, esforço, desejo intenso – brevemente, “querer” e “valor”*, enfim toda a questão da teleologia, para Jonas, pode ser posta em aberto novamente se partimos dos mistérios da vida. Portanto, as velhas questões da subjetividade na metafísica clássica, propositadamente esquecidas pelas ciências naturais através de uma reducionista e proposital escolha metodológica, são retomadas e transferem-se para a corporeidade vital do mundo real. Como fica então o homem para Jonas e o valor do Ser?

Essa análise ontológica das transformações do organismo em face das metamorfoses das gradativas capacidades de intencionalidade e de liberdade do organismo, fazem Jonas colocar o *homo pictor* no topo da evolução. Para ele, o *homo pictor* representa o ponto em que “*o homem faber e o homo sapiens se unem - ou mesmo onde eles se comprovam como um e o mesmo ser humano*”. Com isso, para Jonas, abre-se a possibilidade de um mandamento que, por um lado, está fundado em um plano metafísico (fundamento racional objetivo) que percebe o ser como um *fato (ente) polar*; e, por outro, em um sentimento especial de temor para com o futuro que, sendo *heurísticamente trabalhado*, coopera com o fundamento racional objetivo. Em termos específicos, esclarecemos que o seu mandamento almeja não somente uma ação ética do ato consigo mesmo, fundado sobre a consciência do dever, mas uma ação que possa *heurísticamente* considerar as consequências dos nossos atos para a continuidade daquilo que entendemos ser a permanência existencial do ser e de uma “*futura imagem humana*”. Obtemos então os elementos que formam o *sentimento de responsabilidade*, a noção de *ética orientada para o futuro* e o conceito de *heurística do temor* que juntos, apontam para o novo mandamento.

Por seu turno, vimos que o *procedimento heurístico* opera considerando a imaginação, a intuição, a dedução e a interpretação de dados científicos que se alinham com o *sentimento de temor* tido como o sentimento mais capaz de mover a ação ética.

Após esta longa jornada de construção ética, nosso filósofo se sentiu à vontade para elaborar o seu mandamento. O imperativo deve ser “*aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra*” ou em seu sentido negativo — “*aja de modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida*”. Quais então foram as conclusões finais?

Jonas afirma abertamente que é um imperativo voltado para a nossa era tecnológica. Todavia, diante de tudo o que foi explicitado, percebemos que não deixa de ser um imperativo que se fundamenta em uma biologia filosófica que pretende estar além do dualismo cartesiano e do domínio das ciências naturais, ao dar vazão a uma concepção mais robusta e integral do Ser. Tanto mais que, como vimos, este movimento do saber moderno patrocinado pelas novas ciências também pode ser identificado com o nihilismo. De fato, Jonas, em alguns momentos preciosos, deixou mais explícito que, ao estabelecer o seu tratado ético também estava, especificamente, em face de uma época em que os pensadores tremem *na nudez de um nihilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios*. Então, tendo em vista os esclarecimentos acerca da amplitude do problema do nihilismo para a obra de Jonas, ao visá-lo ao menos como um dos vetores essenciais da cultura e da experiência contemporâneas, é que entendemos todas as implicações do fato de que ele, dialogando com o filósofo que é tido como o principal precursor do problema, afirmou o seguinte:

A nossa ontologia já não é a mesma. Nossa ontologia não é a da eternidade, mas a do tempo. (...) Abandonados ao “devir soberano” (Nietzsche) e eles condenados [condemned], após havermos “abolido” o ser transcendente, somos obrigados a procurar [must seek] o essencial naquilo que é transitório. (...) 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. (...) Se só nos resta apenas aquilo que é mutável (PR., p. 212).

Em face deste grande diagnóstico sobre a filosofia contemporânea, podemos então indagar: estabelecer um imperativo categórico da forma como Jonas fez, considerando, de qualquer forma, de modo efetivamente pessimista, o Ser como um “fato polar”, a crise de civilização, a morte de Deus e o sentimento de temor, não é, de certa forma, encontrar um dever-ser e o essencial naquilo que é transitório, mutável, ameaçado pela deterioração e pela decadência? Não se trata simplesmente de dizer que

Jonas é um pessimista ou um otimista. O que defendemos é que a sua filosofia assume nuances pessimistas que são muito importantes para a sua ética e para a sua metafísica.

E um homem que não fosse pessoalmente e filosoficamente marcado pelas dores de uma época nihilista teria escrito, já no fim da vida, um belíssimo poema no qual lemos que: “*da vitória alcançada com o sabor mais amargo, eu não pude salvar ninguém. Minha mãe assassinada! Ela seria um anjo Se houvesse um céu de Deus para santas como ela. Não há?*”? Todavia, neste mesmo poema, Jonas ainda termina de modo esperançoso: “*Sim, crianças! Serem geradas no seu útero foi o meu voto. Um vínculo de retorno à pátria originário do túmulo do nosso povo. Nova vida com o grito mais alto de Sim – A resposta mais verdadeira para a loucura do assassinato*”. Para a loucura dos assassinatos e das tragédias, Jonas propõe que ainda exista uma resposta mais verdadeira: é o grito mais alto do “sim a vida”.

Talvez, como já dissemos, não seja possível simplesmente afirmar que isso seja uma superação do nihilismo, pois, na verdade, além do que já argumentamos na última seção, não podemos descartar que Volpi tenha razão indicando que “a respeito do Nihilismo, sustentamos a mesma convicção válida para todos os verdadeiros problemas filosóficos: eles não têm solução, mas história (**Nihilismo**. VOLPI. p. 16)”. Todavia, se Jonas não apresentou uma solução sem problemas, é inegável que ele tenha ousado dar uma resposta e promover em sua obra a *afirmação da vida em face do problema do nihilismo*. Nestes tempos de extrema violência e grande incerteza da humanidade quanto ao seu futuro, não conseguimos imaginar nenhuma tarefa mais nobre para o filósofo e para a filosofia.

REFERÊNCIAS

- 1) Obras de Hans Jonas em Português
- JONAS, Hans. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC - Rio, 2006.
- _____. **Matéria, espírito e criação**: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas. Petrópolis: Vozes, 2010. (Col. Textos filosóficos).
- _____. **Ética, medicina e técnica**. Lisboa: Editora Vega – Passagens, 1994.
- _____. **O fardo e a bênção da mortalidade**. Tradução Wendell Evangelista Soares Lopes. Princípios, v. 16, n. 25, p. 265 -281, jan./jun. 2009.
- Obras de Hans Jonas em outras línguas
- JONAS, Hans. **Le Phénomène de la Vie, vers une biologie philosophique**, trad, de Danielle Lories do título original, *The Phenomenon of Life : Towards a Philosophical Biology* (1966), De Boeck Université, 2001.
- _____. **On Faith reason and Responsibility** (1978), The Institute for Antiquity and Christamity, 2a ed., Clanemont, California, 1981.
- _____. **Le Principe Responsabilité**: Une éthique pour la civilisation technologique, trad, de Jean Greisch, do título original, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik fur die technologische Zivilisation* (1979)», Les Éditions du Cerf, Paris, 1997.
- _____. **Mortality and Morality**: A Search for Good After Auschwitz. ed. Lawrence Vogel (Evanston, Ill.:Northwestern University Press, 1996). ISBN 0-8101-1286-8 (MM/JONAS)
- _____. **Pensar sobre Dios y otros ensayos**. Barcelona: Herder, 1998.
- _____. **Puissance ou Impuissance de la Subjectivité?** Le problème psychophysique aux avant-postes du Principe Responsabilité, trad, de Christian Arnsperger

revista e apresentada por Nathalie Frogneux do título original «Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung (1981)», Éditions du Cerf, Paris, 2000.

_____. **Le Droit de Mourir**, trad, de Philippe Ivernel do título original «Techniken des Todesanfschubs und das Recht in Sterben (1985)», Rivages Poche, Paris, 1996.

_____. **Le Concept de Dieu après Auschwitz**. Une voix juive, trad, de Philippe Ivernel do título original «Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine Judische Stimme (1987)», Rivages Poche, Paris, 1994.

_____. **Pour une Ethique du Futur**, trad, de Sabine Cornille et Philippe Ivernel dos títulos originais «Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts (1993)» extraído de «Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen», Rivages Poche, Paris, 1998.

_____. **The Phenomenon of Life : Towards a Philosophical Biology (1966)**, De Boeck Université, 2001.

_____. **The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age** (trans. Of Das Prinzip Verantwortung) trans. Hans Jonas and David Herr (1979). ISBN 0-226-40597-4 (University of Chicago Press, 1984) ISBN 0-226-40596-6 (IR/JONAS)

2) Cartas, entrevistas e poemas (Hans Jonas)

Stern. **Conversación con Christine Claussen y Heinrich Jaenecke**, 23 junio 1988. – Entrevista 1988. - (Entrevista, Claussen/JONAS)

Der Spiegel, **Conversación con Matthias Matussek y Wolfgang Keden**. 11 mayo 1992. – Entrevista 1992. - (Entrevista, Matusseky/JONAS)

Entrevista de Hans Jonas concedida a Scodel – (Entrevista/Scodel/JONAS)

Carta de Jonas endereçada a Adolph Lowe, de 18 de novembro de 1964 (Lowe - carta/Jonas, Archive, s.d In: Tese/Lopes 2004 [1964], p. 93).

Carta de Jonas destinada a Leo Strauss (Strauss – carta/Jonas Archive, s.d. In: Tese/LOPES).

Carta de Jonas endereçada a Krebs (Krebs – carta/Jonas Archive, s.d In: Tese/Lopes)

De la gnose au Principe responsabilité – Um entretien avec Hans Jonas – Jean Greisch et Erny Gillen, 14 Juillet 1990. (Também temos a versão Espanhola desta entrevista publicada na la revista Esprit, nº5, París, 1991.) - (Entrevista, Jean/JONAS)

Memoirs - Waltham, Massachusetts Published by University Press of New England Hanover and London Edited and Annotated by Christian Wiese - Translated from the German by Krishna Winston. 2008. - (Memoirs/JONAS)

Wissenschaft as Personal Experience Author(s): Hans Jonas Source: The Hastings Center Report, Vol. 32, No. 4 (Jul. - Aug., 2002), pp. 27-35 - (WPE/JONAS)

JONAS, Hans. **Poema "Votos"**, dedicado a sua esposa em fevereiro de 1988, em antecipação de seu octogésimo quinto aniversário. - Tradução - Eduardo Lima - (Votos/JONAS)

No site Youtube – **Entrevista com Hans Jonas**. - Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mHOY-sKu7No> Acesso em 2014-2016 - (Tube/JONAS)

3) *Sobre o Nihilismo*

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

ALMEIDA, C. S.; OLIVEIRA, M. A.; IMAGUIRE, G. (Org.). **Metafísica contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2007.

ARALDI, C. L. **Nilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: UNIJUI, 2004.

_____. **Para uma caracterização do nilismo na obra tardia de Nietzsche**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 5. [data?]

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BERTRAND, S. **A Razão no século XX**. Tradução de Mario Pontes. Brasília: UNB, 1998.

BOWRA, C. M. **Grécia Clássica**. Tradução de Pinheiro de Lemos. Rio de Janeiro: José Olímpio, [data?].

BURNET, J. **O despertar da filosofia grega**. Tradução de Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

BURNETT, H. **Humano, demasiado humano, livro 1 NICE, primavera de 1886**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 8, 2000.

CARDOSO, C. F.; VAINFAS R. (Org.). **Domínios da História**. Rio de Janeiro:

Campus, 1997.

CHEVITARESE, L. **As ‘razões’ na Pós-modernidade**. Análogos. Rio de Janeiro: Booklink, 2001.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

DUROZOI, G.; ROUSSEL, A. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1996.

EVANGELISTA, J. **Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1997.

FEATHERSTONE, M. **Moderno e pós-moderno**. Disponível em:

<<http://www.angelfire.com/sk/holgonsi/mike.html#modernismo>>. Acesso em: 06 nov. 07.

FERRY, L. **A pós-modernidade: o caso Nietzsche**. Aprender a viver. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

GANE, L. **Apresentando Nietzsche**. Tradução de José Gabriel. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

GIACÓIA, O. Fim da metafísica e os pós-modernos. In: ALMEIDA, C. S.; OLIVEIRA, M. A.; IMAGUIRE, G. (Org.). **Metafísica contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2007.

GOLDSCHMIDT, V. **A religião em Platão**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

GÜNTER, A. Verdade e interpretação. Tradução de Clademir Luís Araldi. In:

MARTON, S. (Org.) **Nietzsche na Alemanha**. São Paulo: Discurso, 2005.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HARVEY, D. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.

HEGEL, G. W. F. **A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história**. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HEIDEGGER, M. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Metafísica e nihilismo**. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

IVO, A.; LEAL, B. Crise de racionalidade. In: **Metamorfoses da questão democrática**. Buenos Aires: [s.l.], 2001.

JAMESON, F. **Postmodernism or the cultural logic of late capitalism**. London: Verso, 1991.

JAPIASSU, H. F. **A crise na razão no Ocidente**. Revista Eletrônica Sinergia, 2000. Disponível em: <<http://www.sinergia.spe>>. Acesso em: 2 fev. 08

KANT, I. **Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?** Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. In: LEÃO, Emmanuel Carneiro (Org.). **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1974.

LYOTARD, J. **A condição pós-moderna**. Tradução de José Bragança de Miranda. Lisboa: Gradiva, 1989.

MACEDO, I. **Nietzsche, Bayreuth e a época trágica dos gregos**. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X200500020001&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 11 abr. 08.

MACHADO, R. C. M. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARTON, S. **Nietzsche: a transvaloração de todos os valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

MIROSLAV, M. **Pós-modernidade vs. Modernidade: a questão da racionalidade**. Revista Impulso N° 29 UNB [data?].

MOORE, J. **Nietzsche and the postmodernists**. Disponível em: <<http://www.mith.demon.co.uk/POSTMOD.html>>. Acesso em: 10 mar. 08.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Humano, demasiado humano.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2000.

_____. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. **Escritos sobre História.** Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2005.

_____. **Crepúsculo dos ídolos.** Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo.** Tradução de J. Guinsbug. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

_____. **A Filosofia na época trágica dos gregos.** Tradução de Antonio Calos Braz. São Paulo: Escala. 2008a.

_____. **A vontade de poder.** Tradução de Marcos Sinédrio Pereira Fernandes e Francisco José dias de Moreira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.

_____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é.** Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008c.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico.** Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

OLIVEIRA, M A. Pós-modernidade: abordagem Filosófica. In: TRASFERETTI, J;

LOPES, F. S. (Org). **Teologia na Pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática.** São Paulo: Paulinas, 2003.

PALLARES-BURKE, M. L. G. **As muitas faces da História: nove entrevistas.** São Paulo: UNESP, 2000.

RIBEIRO, J. **Vocabulário e fabulário da mitologia.** São Paulo: Martins Fontes, [data].

ROBINSON, D. **Nietzsche and postmodernism.** Cambridge: Icon Books, 2001.

SAFRANSKI, R. **Nietzsche**: biografia de uma tragédia. Tradução de Lya L. Luft. São Paulo: Geração, 2005.

SMITH, G. B. **Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

SUZANA M. C. M.; BARRETO, J. A. (Org.). **O discurso epistemológico**: modernos e pós-modernos. Fortaleza: Imprensa Universitária – UFC, 2003.

TAGUIEFF, P. O paradigma tradicionalista: horror da modernidade e antiliberalismo:

Nietzsche na retórica reacionária. In: BOYER, A. et. al **Porque não somos nietzscheanos**. São Paulo: Ensaio, 1994.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WADOMIRO, J. S.. Interpretação, razão, ceticismo. In: LUIZ, P. R.; WADOMIRO, J.S. (Org.). **Razão mínima**. São Paulo: Unimarco, 2004.

WEBER, J. F. A teoria nietzscheana da tragédia. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 30, n.1, 2007.

4) *Outras Referências*

ALENCASTRO, Mario Sérgio. Tese. **A Ética de Hans Jonas**: alcances e limites sob uma perspectiva pluralista. Curitiba. UFPR. 2007.

AGOSTINHO. **Confissões** Trad. Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony & LASH, Scott: **Modernização Reflexiva**. SP. UNESP. 1997.

DOMINGUES, Ivan. **O continente e a ilha**: duas vias da filosofia contemporânea. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

DOMINGUES, Ivan. **A filosofia do 3º milênio**: o problema do absoluto e do sujeito-demiurgo. **INTERAÇÕES** Vol. 5, Nº 9, pp. 27-48 Jan/Jun 2000, p. 5.

DOMINGUES, I. - **O Grau Zero do Conhecimento**: o Problema da Fundamentação das Ciências Humanas. São Paulo: Loyola, 1991.

FROGNEUX, Nathalie, **Hans Jonas ou la vie dans le monde**, préface de Jean Greisch, De Boeck Université, 2001.

GIACOIA, Oswaldo, **Hans Jonas: O Princípio Responsabilidade, Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**, in CAD. HIST. FIL. CL, Universidade Estadual de Campinas, Série 3, Vol. 6, n° 2, Jul.-Dez. 1996, p. 63-84.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2009

KRAKHECKE, Carlos André. **A Guerra Fria da década de 1980**. História, imagem e narrativas. N° 5, Ano 3, setembro/2007 – ISSN 1808-9895.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. Barueri, SP: Manole, 2005.

LIMA, L. C. **Vida e mimesis**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1995

LOPES, Wendell Evangelista Soares. **A necessidade de um fundamento metafísico para a ética em Hans Jonas**. Filosofia Unisinos. n.10. p. 278- 290, set/dez. 2009.

_____. **A fundamentação metafísica do princípio responsabilidade em Hans Jonas**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008.

_____. **A renovação da teleologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética**. Princípios, v. 17, n. 28, p. 47-70, jul./dez. 2010.

MACRAIGNE, Stève. Identidad bio-logica. **rev.latinoam.bioet.** / ISSN 1657-4702/ Volumen 13. Número 1. Edición 24. [Na revista] Páginas 34-49. 2013. No artigo. p. 11

OLIVEIRA, Manfredo (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. **Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas**. Revista de Filosofia Aurora. v. 24, n. 35, p.387- 416, jul./dez. 2012.

RÖPCKE, Dirk; DAVID, Christophe. Günther Anders, Hans Jonas et les antinomies de l'écologie politique. In: **Écologie & Politique**, Paris, N° 29, pp.195-213, 2004.

STEDILE, Gabriel. **O que é vida? Uma abordagem articulada das teorias de Neodarwinismo, Autopoiese e Biossemiótica**. Dissertação. UFSC. 2012

SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (coord.). **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011.

PELIZZOLI, M.L. **Correntes da ética ambiental**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **A emergência do paradigma ecológico**. Petrópolis: Vozes, 1999.

RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 1999.

SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço (coord.). **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011.

SANTOS, Robinson dos. **Ética da responsabilidade e ética do discurso: as propostas de Hans Jonas e Karl-Otto Apel**. Dissertatio. n.32, p. 139 –155, verão 2010.

5) *Artigos em Sites*

Nilismo e Cristianismo no pensamento enfraquecido de Gianni Vattimo. p. 03. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2011/02/8-6.pdf>. Acesso em: 04 set. 2014.

Death of God. Disponível em: <https://kenanmalik.wordpress.com/2014/06/10/the-enlightenment-and-the-death-of-god/> Acesso em: 09.12.2015.

GOLDIN, José Roberto. Bioética: **Origens e Complexidade**. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/bioetica/complex.pdf> Acesso em: 18 Out. 2014.

FERREIRA, Vicente de Paula. **Nilismo e cristianismo no pensamento enfraquecido de Gianni Vattimo**. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2011/02/8-6.pdf>. Acesso em: 10 Nov. 2014.

Termos filosóficos. Acesso em: <http://ocanto.no.sapo.pt/lexd.htm>. Disponível em: Acesso em: 1 jul.2015.

Artigo: RIBEIRO, Andrea. **Nilismo e pós-modernidade**. Disponível em: <http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/nilismoeposmodernidade.pdf>. Acesso em: 01. Set. 2012.

MARSELHA, Joel Santos de. **Nilismo: o alicerce da pós-modernidade?** Disponível em: <http://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=1514> Acesso em: 12 jul.2014.

DANTAS, Luis Tiago. **O nihilismo ontológico em Heidegger**. Disponível em: http://www.filosofia.ufpr.br/var/1315957363Luis_Thiago_Freire_Dantas%5B1%5D.pdf. Acesso em: 11 de Agt. De 2013.

NATERCIA, Flávia. **E o mundo (ainda) não se acabou.** Artigo disponível em: <http://www.ibercienciaoei.org/contenedores/pdf/7MMG80pt.pdf>. Acesso em: 20 nov.2015.

A Bioética: história e princípios. Artigo está disponível em: <http://www.conhecer.org.br/enciclop/2010c/a/a%20bioetica.pdf>. Acesso em: 13 Set. 2015.

KRAKHECKE, Carlos André. **A Guerra Fria da década de 1980.** História, imagem e narrativas. Nº 5, Ano 3, setembro/2007 – ISSN 1808-9895. p. 02.

Relógio do fim do mundo. Relógio disponível em: <http://noticias.terra.com.br/ciencia/relogio-do-apocalipse/> Acesso em: 24 Jan. 2015.

Nilismo e Cristianismo no pensamento enfraquecido de Gianni Vattimo. p. 03. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2011/02/8-6.pdf>. Acesso em: 04 set. 2015.

PECORARO, Rossano. **Nilismo e ética.** Este texto está disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/111172247/PECORARO-Rossano-Nilismo-e-etica-notas-sobre-Derrida-e-Nancy#scribd>. Acesso em: 07.02.2013.

NASH, Ronald H. **O Primeiro Filósofo Cristão**”. Artigo disponível em: http://www.monergismo.com/textos/filosofia/primeirofilosofo-cristao_nash.pdf. Acesso em: 27.04.2015.

JAPIASSU, Hilton. DANILO, Marcondes. **Dicionário Básico de Filosofia.** Disponível em: http://dutracarlito.com/dicionario_de_filosofia_japiassu.pdf. Acesso em: 16.07.2014.

Anexos

Anexo 1 – “Votos” - Poema dedicado a sua esposa por Hans Jonas em fevereiro de 1988, em antecipação de seu octogésimo quinto aniversário.

*When we met we had fled the German night
Which denied us life, liberty, worth, and right.
Life and limb we had saved from the monstrous rape —
My soul pined impatient for more than escape.
I had left with a vow and that vow I kept:
To return to my birthland never, except
As warrior of a conquering host
So that crime be avenged and not honor be lost.
I wagered my life in the bloody contest
And lived to see my foe in the dust,
His cities flattened — O victory won
With taste most bitter, for save could I none.
My mother murdered! An angel she'd be*

*If there were God's heaven for saints as she.
There isn't. There's ashes and windblow stench,
No consoling even of "Mine is revenge."
O powerless God! It is our soiled hands
That must rescue thy course and work for amends.
The furies join in — do not blame exultation
At vengeance half-sated by dire desolation.
That wild moment passed. The grief still sears,
Unhealing wound through all my years.
You have seen it break open at touch so slight
In tempests of sobbing — our children's fright.
Yes, children! To beget from your waiting womb
Was my vow, homeward bound from our people's tomb.
New life with its loudly shouted Yes —
The truest reply to the killer's craze.*

*(From the poem "Vows," dedicated to his wife
by Hans Jonas in February 1988, in anticipation
of his eighty-fifth birthday)*

Tradução

Quando nos encontramos havíamos fugido da noite alemã
Que negou-nos vida, liberdade, valor e direitos.
Vida e integridade nós tínhamos nos salvo do estupro monstruoso.
Minha alma ansiava impaciente por mais do que uma fuga.
Eu tinha saído com uma promessa e esse voto eu guardei:
que eu nunca voltaria à minha terra natal,
exceto como um guerreiro que conquistou acolhimento.
Assim, o crime seria vingado e a honra não seria perdida.
Eu apostei a minha vida nesta disputa sangrenta.
E vivi para ver o meu adversário no pó.
Suas cidades achatadas - A vitória alcançada
com o sabor mais amargo, eu não pude salvar ninguém.
Minha mãe assassinada! Ela seria um anjo
Se houvesse um céu de Deus para santas como ela. Não há.
Há cinzas e o fedor do soprar do vento.
Não existe consolo nem mesmo na "a vingança é minha".
O Deus sem poder! São as nossas mãos
que estão obrigadas a resgatar o teu curso e trabalhar nas reparações.
Os furores tomam parte – não culpe a exultação
da vindicta meio saciada por esta terrível desolação.
Esse momento selvagem passou. O luto ainda queima
feridas não curadas durante todos os meus anos.
Você viu que elas se abrem com toques tão leves
Em tempestades de soluços – o medo das nossas crianças
Sim, crianças! Serem geradas no seu útero
foi o meu voto. Um vínculo de retorno à pátria originário do túmulo do nosso povo.
Nova vida com o grito mais alto de Sim – A resposta mais verdadeira para a loucura do
assassinato.

*(Do poema "Votos", dedicado a sua esposa por Hans Jonas em fevereiro de 1988, em
antecipação de seu octogésimo quinto aniversário). Livre Tradução – Eduardo Lima*

