

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:
José Quadros dos Santos

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:
Evaldo Antonio Kuiava

Vice-Reitor:
Odacir Deonísio Gracioli

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:
Juliano Rodrigues Gimenez

Pró-Reitora Acadêmica:
Nilda Stecanela

Diretor Administrativo-Financeiro:
Candido Luis Teles da Roza

Chefe de Gabinete:
Gelson Leonardo Rech

Coordenador da Educs:
Renato Henrichs

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldo Rech (UCS)
Asdrubal Falavigna (UCS)
Jayme Paviani (UCS)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Nilda Stecanela (UCS)
Paulo César Nodari (UCS) – presidente
Tânia Maris de Azevedo (UCS)

Jelson Oliveira • Eric Pommier
Organizadores



VOCABULÁRIO HANS JONAS



EDUCS

© dos organizadores

Revisão: Izabete Polidoro Lima

Editoração: Traço Diferencial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

V872 Vocabulário Hans Jonas / org. Jelson Oliveira, Eric Pommier. – Caxias do Sul, RS :
Educs, 2019.
260 p.; 23 cm.

Apresenta bibliografia
ISBN 978-85-7061-964-8

1. Filosofia alemã – Vocabulários. 2. Jonas, Hans, 1903-1993 – Vocabulários.
3. Jonas, Hans, 1903-1993. Das Prinzip Verantwortung. 1. Oliveira, Jelson. II.
Pommier, Eric.

CDU 2. ed.: 1(430)(038)

Índice para o catálogo sistemático:

- | | |
|--|-------------|
| 1. Filosofia alemã – Vocabulários | 1(430)(038) |
| 2. Jonas, Hans, 1903-1993 – Vocabulários | 1JONAS(038) |
| 3. Jonas, Hans, 1903-1993. Das Prinzip Verantwortung | 1JONAS |

Catálogo na fonte elaborada pela bibliotecária
Paula Fernanda Fedatto Leal – CRB 10/2291

Direitos reservados à:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul
Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Out: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone / Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR: (54) 3218 2197
www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br



SUMÁRIO

Organizadores / 9

Autores / 10

Tradutores / 22

Lista de abreviaturas / 25

Apresentação / 31

ANIMAL / 35

Wendell Evangelista Soares Lopes
(Universidade Federal do Mato Grosso – Brasil)

ANTROPOLOGIA / 45

Francisco Quesada-Rodríguez
(Université Catholique de Louvain – Bélgica)

BEM / 51

Robinson dos Santos
(Universidade Federal de Pelotas – Brasil)

CAUSALIDADE / 57

Miguel Paley
(The New School for Social Research – Estados Unidos)

CONSCIÊNCIA / 63

Wellistony Carvalho Viana
(Universidade Federal do Piauí – Brasil)

CORPO / 69

Jelson Oliveira
(Pontifícia Universidade Católica do Paraná – Brasil)

DEUS / 77

Michael Bongardt
(Universität Siegen – Alemanha)

EUTANÁSIA / 83

Paolo Becchi
(Università di Genova – Itália)

FENOMENOLOGIA / 93

Renzo Nery
(Universidade de Campinas/Pontifícia Universidade Católica de Goiás)

FINALIDADE / 99

Lilian Simone Godoy Fonseca
(Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri – Brasil)

FUTURO, FUTUROLOGIA / 105

Paolo Becchi (Università di Genova – Itália)
Roberto Franzini Tibaldeo (Université Catholique de Louvain – Bélgica)

GNOSE / 111

Nathalie Frogneux
(Université Catholique de Louvain – Bélgica)

HOMO FABER / 117

Ivan Domingues
(Universidade Federal de Minas Gerais – Brasil)

HOMO PICTOR / 127

Roberto Rubio
(Universidad Alberto Hurtado – Chile)

LIBERDADE / 131

Marie-Geneviève Pinsart
(Université Libre de Bruxelles – Bélgica)

MARXISMO / 139

Helder Buenos Aires de Carvalho (Universidade Federal do Piauí – Brasil)
Lenise Moura Fé de Almeida (Instituto Federal do Piauí – Brasil)

MEDICINA / 145

Tomás Domingo Moratalla
(Universidad Complutense de Madrid – Espanha)

MEDO / 151

Marijane Vieira Lisboa
(Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – Brasil)

MITO / 155

Nathalie Frogneux
(Université Catholique de Louvain – Bélgica)

MORTALIDADE / 163

Lawrence Vogel
(Connecticut College – Estados Unidos)

MORTE ENCEFÁLICA / 169

Laura Bossi
(Université Paris Diderot – França)

NATUREZA / 175

Luca Valera
(Universidad Católica de Chile – Chile)

NIILISMO / 181

Avishag Zafrani
(Université Paris Descartes – França)

ONTOLOGIA / 187

Roberto Franzini Tibaldeo
(Université Catholique de Louvain – Bélgica)

POLÍTICA / 197

Anor Sganzerla
(Pontifícia Universidade Católica do Paraná – Brasil)

PRINCÍPIO / 203

Dietrich Böhler
(Freie Universität Berlin – Alemanha)

RESPONSABILIDADE / 215

Oswaldo Giacoia Junior
(Universidade Estadual de Campinas – Brasil)

REVOLUÇÃO CIENTÍFICA / 231

Dmitri Nikulin
(The New School for Social Research – Estados Unidos)

TÉCNICA / 235

François-Xavier Guchet
(Universidade de Tecnologia de Compiègne – França)

TRANSCENDÊNCIA / 239

Emidio Spinelli

(Università di Roma – Itália)

UTOPIA / 247

Antonio J. R. Valverde

(Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – Brasil)

VIDA / 255

Eric Pommier

(Pontificia Universidad Católica de Chile – Chile)

ORGANIZADORES**JELSON OLIVEIRA**

Professor e atual coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1999), especialização em Sociologia Política e mestrado em História da Filosofia Moderna e Contemporânea pela mesma Universidade (2004) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, com pesquisa sobre a “Amizade em Nietzsche”. Realizou estágio pós-doutoral na Universidade de Exeter (Reino Unido), com bolsa Capes (2016). Foi professor no Mestrado em Direitos Humanos da PUCPR (2013-2016), coordenador do curso de Licenciatura em Filosofia (2009-2011) e do Programa de Pós-Graduação – mestrado e doutorado (2012-2013) da PUCPR, onde foi também Diretor de Graduação (2014-2015). É membro do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq, é membro e ex-coordenador do GT Hans Jonas; membro do GT de Filosofia da Tecnologia e da Técnica e do GT Genealogia e Crítica da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof). Foi professor visitante na Universidade Católica de Moçambique – 2017 (UCM). É autor de vários artigos e livros, entre os quais *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia* (Educs, 2018) e *Compreender Hans Jonas* (Vozes, 2010).

ERIC POMMIER

Professor Associado de Filosofia, Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris I *Panthéon Sorbonne*, membro associado do Husserl Archives em Paris; atualmente leciona na Pontifícia Universidade Católica do Chile, em Santiago. É autor, entre outros, de *d'Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas* (Paris, Vrin, 2013); *Jonas* (collection Figures du Savoir Belles Lettres, Paris, 2013) e *Hans Jonas et le principe responsabilité* (Paris, PUF, 2012). Traduziu para o francês uma seleção de textos de Hans Jonas: *L'art médical et la responsabilité humaine* (Prefácio

FUTURO, FUTUROLOGIA¹

Paolo Becchi

Roberto Franzini Tibaldeo

A obra com que Jonas levanta, principalmente a questão do futuro, é *PV*, a qual se situa dentro de uma ampla reflexão sobre a ética tradicional perante os perigos e os desafios suscitados, por um lado, pela crise ecológica e, por outro, pelos avanços no campo biotecnológico. A natureza qualitativamente nova do agir tecnológico humano, que abriu uma nova dimensão espaçotemporal da ética, constitui, de fato, um problema: “Nenhuma ética tradicional – afirma Jonas – nos instrui [...] sobre as normas do ‘bem’ e do ‘mal’ às quais se devem subordinar as modalidades totalmente novas do poder e das suas possíveis criações”.² Os efeitos das nossas ações não possuem mais um âmbito de incidência limitado no tempo e circunscrito no espaço, mas se tornam extremamente potentes e indefinidos, sem mencionar o caráter irreversível, imprevisível e cumulativo que os caracteriza.³ Com o que fazemos aqui e agora podemos influenciar a vida de outros seres humanos em outros lugares e até hipotecar o futuro de gerações ainda inexistentes. De fato, com a extensão desproporcional do poder tecnológico, as relações do homem com a natureza foram alteradas até o ponto de comprometer a ecossfera e a própria natureza humana, com as intervenções de engenharia genéticas que visam a manipulá-la.

Como lidar – Jonas se pergunta – com a novidade relativa ao desenvolvimento tecnológico atual? Como posicionar a “prática coletiva, na qual adentramos com a alta tecnologia”?⁴ Aqui a resposta, da qual se conclui como as considerações jonasianas sobre o futuro apresentam um lado emotivo que, longe de entravar a reflexão teórica é, ao contrário, capaz

¹ Tradução de Geovanni Viola Moretto.

² PR, 2006, 21.

³ PV, 2006, 29ss. N. Frogneux, *Responsabilité (philosophie)*, em D. Bourg e A. Papaux (editado por), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Puf, Paris, 2015, p. 872-874.

⁴ PR, 2006, 21.

de estimulá-la de maneira incisiva e eficaz: “O que pode proporcionar um critério? O próprio perigo predefinido pelo pensamento! Nos seus clarões entrevistos do futuro, nas prefigurações das suas extensões planetárias e das suas consequências duráveis sobre o homem, é possível descobrir por fim os princípios éticos dos quais se deduzem os novos *deveres* do novo *poder*. Eu o defino ‘heurística do temor’. Somente a prevista distorção do homem nos ajuda a colher o conceito de humanidade que deve ser preservado daquele perigo. Sabemos *aquilo* que está em jogo apenas se soubermos *que* ele está em jogo”.⁵

O futuro é então uma dimensão que irrompe do presente tecnológico e pede para levá-lo em conta no nosso agir individual e coletivo;⁶ a solicitude com o futuro é tomada como fulcro de uma reformulação global da questão da responsabilidade, que é entendida não apenas em um sentido retrospectivo (somos responsáveis pelas ações que foram cumpridas), mas também num sentido prospectivo e dirigido ao futuro (somos responsáveis pelas possíveis consequências do nosso agir). É quase desnecessário observar como nessa reformulação jonasiana da responsabilidade reaparece uma nuance de significado já presente no seu étimo: trata-se do fato de que o *respondo* latim do qual teriam derivado os substantivos modernos da reponsabilidade implica, ao lado do sentido de “resposta” direcionada ao passado, também ao da promessa e do compromisso de se fazer “*garantes* de um curso de acontecimentos futuros”.⁷

Na própria pesquisa do “critério” capaz de orientar a “prática coletiva” dos nossos dias, Jonas enfrenta duas questões: 1) no que baseá-lo para que esse critério seja racionalmente compreensível?; 2) como ativar a vontade para que ele seja eficaz?

Quanto à primeira questão, em total contradição com a “visão científica dominante”, Jonas identifica tal fundamento numa metafísica do ser

estruturada em sentido teleológico e aberto ao futuro.⁸ A afirmação originária do ser é, de fato, a sua tendência a um objetivo e o primeiro objetivo do ser é o de continuar a ser, ou seja, a própria autoconservação. Ser é melhor do que não ser, ter objetivos é melhor do que não os ter e o ser se autoafirma antes de mais nada com o objetivo de continuar a existir: “Na capacidade de ter objetivos em geral, podemos perceber um bem-em-si, cuja infinita superioridade em relação a cada ausência de objetivo do ser é intuitivamente clara”.⁹ É esta superioridade do ter-objetivo sobre a ausência de objetivos, do ser sobre o não ser, que constitui o axioma ontológico fundamental que permite a Jonas interpretar a finalidade intrínseca ao ser, não apenas como um dado adquirido, mas também como um valor. Se o ser é preferível ao não ser, então quer dizer que o objetivo ao qual o ser *per se* tende, ou seja, a sua conservação, é igualmente um valor a salvaguardar. Mas o que é este “ser” que se opõe ao “não ser”? Jonas não pretende simplesmente repropor uma dialética negativa e isto é evidenciado pelo fato de que, para ele, ser significa a própria *vida* que, embora com a contingência, a precariedade e a incerteza que as diferenciam, manifesta-se num caminho histórico-evolutivo interpretável à luz do “princípio de liberdade”, que se manifesta em formas cada vez mais crescentes e articuladas nas plantas, nos animais e nos seres humanos.¹⁰ É um bem em si que esta vida exista pelo fato de que a existência da vida sensível é melhor do que a sua ausência, a existência

⁵ “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 da natureza, menos ainda. Esta última recusa-nos até mesmo, peremptoriamente, qualquer direito teórico de pensar a natureza como algo que devamos respeitar – uma vez que ela a reduziu à indiferença da necessidade e do acaso, despindo-a de toda dignidade de fins. Entretanto, um apelo mudo pela preservação de sua integridade parece escapar da plenitude ameaçada do mundo vital. Devemos ouvi-lo, reconhecer sua exigência como obrigatória – porque sancionada pela natureza das coisas — ou então devemos ver nele, pura e simplesmente, um sentimento nosso com o qual devemos transigir quando quisermos ou na medida em que pudermos nos dar ao luxo de fazê-lo? A primeira alternativa, se tomada a sério em suas implicações teóricas, nos impeliaria a estender a reflexão sobre as alterações mencionadas e avançar além da doutrina do agir, ou seja, da ética, até a doutrina do existir, ou seja, da metafísica, na qual afinal toda a ética deve estar fundada” (PV, 2006, 41-41). Sabemos que na sequência da sua obra o autor procurará demonstrar a credibilidade desta hipótese inicial, que se baseia por sua vez nas pesquisas ao redor da teleologia do ser vivo recolhidas em *Organismo e libertà*.

⁹ PV, 1990b, 102.

¹⁰ OL, 1999, 9. Cfr. R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di “Organismo e libertà”*, Mimesis, Milano-Udine, 2009; W. Lopes, *Hans Jonas e a diferença antropológica*, Loyola, São Paulo, 2017.

⁵ PR, 2006, 21.

⁶ Na verdade, é objetivo de Jonas elaborar uma “ética do futuro” propriamente dita (Jonas, *Il principio responsabilità*, tradução do it. p. 33 ss.). Cf. entre outros J. Oliveira, *Le statut heuristique de la crainte dans la réflexion éthique de Hans Jonas*, in “Alter”, 22, 2014, p. 195-209; N. Frogneux, *Some paradoxes linked to risk moderation*, in J.-S. Gordon-H. Burckhart (ed.), *Global Ethics and Moral responsibility: Hans Jonas and his critics*, Farnham, Ashgate, 2014, p. 73-91; É. Pommier, *Hans Jonas et le Principe Responsabilité*, Puf, Paris, 2015; J. Oliveira-H. Buenos Aires de Carvalho (editado por), *Ética, técnica e responsabilidade*, CRV, Curitiba, 2015; P. Becchi-R. Franzini Tibaldeo, *Responsabilità (principio di)*, in E. Sgreccia-A. Tarantino (editado por), *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, vol. 10, Esi, Napoli, 2016, p. 916-944; A. Michelis, *The Roots of Human Responsibility*, in “Aurora”, 29, 46, 2017, p. 281-308.

⁷ M. Villey, *Esquisse historique sur le mot responsable*, in “Archives de philosophie de droit”, n. 22 (la responsabilité), 1977, p. 46.

da vida consciente é preferível à sua falta, a vida enquanto tal é melhor do que a não vida. Mas se é um bem que esta vida exista, então é também nosso dever fazer com que ela continue a existir e que não se perca no seu “legado”,¹¹ do qual o ser humano é expressão. “Conservar intacto o legado através dos perigos do tempo” é o fim da “responsabilidade para o futuro do homem.”¹² E podemos atingir esta meta apenas se formos capazes de salvaguardar o “fenômeno essencial da nossa humanidade”¹³ constituído pela nossa “capacidade”¹⁴ de sermos responsáveis. Em PV Jonas não hesita em qualificar o dado adquirido da nossa responsabilidade como algo de “metafísico, um absoluto que, enquanto supremo e vulnerável bem fiduciário, nos impõe o dever supremo da conservação”.¹⁵ É interessante notar como já em *Immortality and the modern temper* (1962) Jonas se expressou de maneira análoga a respeito do risco de que a “nossa tecnologia” realizasse o que era “absolutamente inadmissível [...] ou seja, que o homem destruía a si mesmo”.¹⁶ No entanto, neste ensaio a ética do futuro está inserida na moldura experimental e provisória do “mito hipotético” jonasiano,¹⁷ que depois desaparecerá de PV, para depois reaparecer nas últimas obras jonasianas (por exemplo *Materie, Geist und Schöpfung* [1987]): “É nas nossas mãos inseguras que nós literalmente seguramos o futuro da aventura divina sobre a terra e não podemos desertar a Deus, mesmo que quiséssemos, pela nossa parte, ser desertados”.¹⁸

Assim chegamos ao segundo interrogativo: como mobilizar a vontade para que a prática coletiva se desenvolva de maneira responsável? Jonas enfatiza, com efeito, que uma teoria da responsabilidade não pode se limitar a identificar o “fundamento racional da obrigação” acima mencionado, mas deve também evidenciar o “fundamento psicológico da sua capacidade de pôr em marcha a vontade”.¹⁹ Em outras palavras, para alcançar e me

estimular de modo a pôr em marcha a minha vontade, “o apelo intramundano do bem-em-si possível [...] deve encontrar em mim uma certa permeabilidade. Aqui deve entrar em jogo o nosso lado emotivo. Agora é justamente inerente à essência da nossa natureza moral que o apelo, mediado pelo juízo, encontre uma resposta no nosso sentir: precisamente no sentido de responsabilidade”.²⁰ E, no atual clima tecnológico, este último deve se desenvolver a partir do potencial imaginativo e heurístico de “uma ciência das previsões hipotéticas, uma ‘futuologia comparada’”,²¹ cuja utilidade é a seguinte: “Enquanto o perigo for conhecido, não se sabe o que há para salvaguardar e por quê. A consciência disso decorre, contra toda lógica e método, da percepção do que precisa *evitar*. Isto nos aparece de maneira imediata e nos ensina, na desordem emotiva que precede o saber, a reconhecer o valor daquilo cujo contrário nos causa, assim, impressão. Sabemos aquilo que está em jogo apenas se sabemos que ele está em jogo”.²²

Embora, em princípio, estas reflexões sejam válidas para cada ser humano enquanto detentor de liberdade e de responsabilidade (a cujo emprego *reflexivo* cada um deve estar de alguma maneira “sensibilizado” ou “educado”), é preciso, no entanto, observar como Jonas pretende se dirigir antes de mais nada às classes dirigentes dotadas de responsabilidades políticas,²³ que se tornaram mais agudas e urgentes por causa da conjugação contemporânea entre o “ideal baconiano” (ligado à “dinâmica ‘utópica’ do progresso técnico”)²⁴ e as “utopias políticas”.²⁵ O poder do político deve, de fato, guardar-se da tentação de acreditar utopicamente que o desenvolvimento humano tenha que progredir a qualquer preço ou então – conforme entendia Ernst Bloch –, que se chegará um dia a realizar o “homem autêntico”, quase como se o que hoje existe não o fosse ainda.²⁶ Aquilo que, segundo Jonas, é preciso, portanto, fazer, é reconhecer a integridade ontológica do fenômeno da vida (natural e humana) e isto com o fim de tutelar o seu futuro.²⁷ Aqui reside a diferença principal entre o *princípio de*

¹¹ PV, 1990b, 286-287.

¹² PV, 1990b, 287. E em outro lugar Jonas afirma que: “Justamente o futuro daquilo de que temos responsabilidade constitui a dimensão vindoura mais autêntica do que a responsabilidade” (PV, 1990b, 135).

¹³ PV, 1990b, 43.

¹⁴ PV, 1990b, 53.

¹⁵ PV, 1990b, 42. M. Hauskeller, *The Ontological Ethics of Hans Jonas*, in D. Meacham (ed.), *Medicine and Society, New Perspectives in Continental Philosophy*, Springer, Dordrecht, 2015, p. 39-55; P. Becchi-R. Franzini Tibaldeo, *The vulnerability of life in the philosophy of Hans Jonas*, in A. Masferrer-E. García-Sánchez (ed.), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights*, Springer, Cham, 2016, p. 81-120.

¹⁶ OL, 1999, 303.

¹⁷ OL, 1999, 301. C. Bonaldi, *Hans Jonas e il mito: tra orizzonte trascendentale e apertura alla trascendenza* (Mercurio, Vercelli, 2007).

¹⁸ OL, 1999, 303.

¹⁹ PV, 1990b, 109.

²⁰ PV, 1990b, 108.

²¹ PV, 1990b, 34.

²² PV, 1990b, 35.

²³ Por exemplo PV, 1990b, 188, 190-191, 206-207.

²⁴ PV, 1990b, 29-30, 179 ss. Também conforme os primeiros capítulos de Jonas, *Técnica, medicina e ética* e OL, 1999, p. 239-262.

²⁵ Os capítulos quinto e sexto do Princípio Responsabilidade.

²⁶ E. Bloch, *Philosophische Grundfragen. I. Zur Ontologie des Noch-nicht-seins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1961. Para a crítica jonasiana, cf. Jonas, *Il principio responsabilità*, tradução do it. p. 182-183, 273 ss. P. Becchi (editado por), *Hans Jonas. Due lettere*, in “Ragion pratica”, 8, 15, 2000, p. 17-31.

²⁷ Especialmente PV, 1990b, 278-287.

responsabilidade jonasiano e o princípio de esperança de Ernst Bloch: enquanto para este último a reflexão sobre o futuro se expressa através de uma tendência histórico-política de emancipação humana conotada num sentido messiânico,²⁸ a responsabilidade jonasiana, a qual está orientada ao futuro, mas num sentido muito mais prudente e realístico, visto que a esperança deve ser equilibrada pelo medo,²⁹ com o fim de garantir o futuro da aventura humana sobre o Planeta.

²⁸ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Aufbau, Berlin, 1954-59, tradução do it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 2005². P. Becchi (editado por), *Hans Jonas. Due lettere*, cit.

²⁹ “Não permitir que o medo o desvie do agir, bem sim sentir-se antecipadamente responsável pelo desconhecido constitui, perante a incerteza final da esperança, justamente uma condição da responsabilidade do agir: exatamente aquilo que se define como ‘coragem da responsabilidade’” (Jonas, *Il principio responsabilità*, tradução do it. p. 285). N. Frogneux, *Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de Princípio responsabilidade*, in “Aurora”, 24, 35, 2012, 435-464.

GNOSE¹

Nathalie Frogneux

No sentido mais amplo, ele constituía, em definitivo, o intitulado e por assim dizer a palavra-chave de todo este conjunto de especulações míticas (e, também, quase filosóficas), assim como práticas de cultos soteriológicos através das quais se exprimia a sensibilidade escatológica do mundo da época se propagando a partir do Oriente. – Quais fenômenos se encontram, então, reunidos sob esta categoria? No que diz respeito ao conteúdo, trata-se sobretudo dos motivos fundamentais seguintes: um dualismo abrupto deus-mundo, ou seja, uma ideia de deus estritamente ultramundana – e o mundo como tal oposto ao divino. O “cosmos” como reino das trevas; a oposição hostil da “luz” e das “trevas”, onde as trevas são um poder ativo e original face à luz. A “criação” como a consequência de uma depravação ou de uma queda parcial do divino (por sua própria falta ou sob o efeito de coerção) ou como a obra de forças opostas ao divino, ou as duas ao mesmo tempo. A especulação antropológica: a queda na noite dos tempos e a sujeição do “homem primordial” divino ao mundo, ao mesmo tempo poder cosmogônico e princípio antropológico. A doutrina de uma alma cósmica e de uma alma supra-cósmica no homem; a primeira (*psychè* – no sentido estrito) é o dote das forças mundanas e especialmente dos astros que a alma supra-cósmica teve que atravessar em sua queda (o *pneuma* no homem ou “o homem pneumático, interior”) e às leis às quais ela se encontra assim submissa (especulações astrológicas). A existência terrestre como servidão em terra estrangeira que marca como tal uma vitória das trevas sobre a parte arrancada à luz. A elevação do indivíduo graças à “gnose” para além deste acorrentamento mundano; a redenção definitiva como ascensão da alma (da alma “autêntica”) através das esferas inimigas, ascensão que, também, pode se efetuar apenas por meio da gnose. O despojamento dos envelopes terrestres estrangeiros, o retorno para a luz não mundana do além (realização

¹ Tradução de Thiago Vinícius Vasconcelos.