

grégori de souza
MIGUEL BUGALSKI
THIAGO VASCONCELOS
organizadores

HANS JONAS

DESAFIOS DE
UMA FILOSOFIA
PARA O FUTURO

PREFÁCIO DE OSWALDO GIACOLA JUNIOR
POSFÁCIO DE JELSON OLIVEIRA



Copyright © da Editora CRV Ltda.
Editor-chefe: Railson Moura
Diagramação e Capa: Designers da Editora CRV
Tradutores: Grégori de Souza e Thiago Vasconcelos
Revisão textual: Grégori de Souza

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
CATALOGAÇÃO NA FONTE

Bibliotecária responsável: Luzenira Alves dos Santos CRB9/1506

H249

Hans Jonas – desafios de uma filosofia para o futuro / Grégori de Souza, Miguel Bugalski,
Thiago Vasconcelos – Curitiba : CRV, 2021.
256 p.

Bibliografia
ISBN Digital 978-65-251-1106-3
ISBN Físico 978-65-251-1105-6
DOI 10.24824/978652511105.6

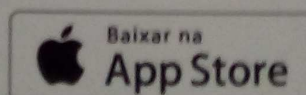
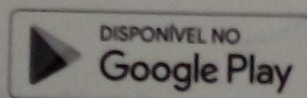
1. Meio ambiente 2. Conservação 3. Hans Jonas – meio ambiente 4. Ecologia ética I. Souza,
Grégori de. org. II. Bugalski, Miguel. org. III. Vasconcelos, Thiago. org. IV. Título V. Série.

CDU 581.5

CDD 577
577.5

Índice para catálogo sistemático
1. Meio ambiente – 577

ESTA OBRA TAMBÉM ENCONTRA-SE DISPONÍVEL
EM FORMATO DIGITAL.
CONHEÇA E BAIXE NOSSO APLICATIVO!



2021

Foi feito o depósito legal conf. Lei 10.994 de 14/12/2004

Proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem autorização da Editora CRV

Todos os direitos desta edição reservados pela: Editora CRV

Tel.: (41) 3039-6418 – E-mail: sac@editoracrv.com.br

Conheça os nossos lançamentos: www.editoracrv.com.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	11
<i>Os Organizadores</i>	
PREFÁCIO	
HANS JONAS: responsabilidade e futuro	13
<i>Oswaldo Giacoia Junior</i>	
É POSSÍVEL UMA POLÍTICA AMBIENTAL, HOJE?.....	27
<i>Antonio Valverde</i>	
DE ENCONTRO AO NEGACIONISMO, A HISTÓRIA DA "LIBERDADE MORAL INTELECTUAL"	45
<i>Nathalie Frogneux</i>	
A CRÍTICA DE HANS JONAS AO <i>ENHANCEMENT</i> HUMANO.....	57
<i>Wendell E. S. Lopes</i>	
O FUTURO DO MUNDO DO TRABALHO E O <i>ENHANCEMENT</i> HUMANO	81
<i>Lilian S. Godoy Fonseca</i>	
TRABALHO, LAZER E LIBERDADE HUMANA NAS REFLEXÕES POLÍTICAS DE HANS JONAS.....	95
<i>Lenise Moura Fé de Almeida</i>	
REFLEXÕES SOBRE O ECOFEMINISMO E A QUESTÃO DA RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS.....	109
<i>Iasmim Martins</i> <i>Michelle Bobsin Duarte</i>	
GENOCÍDIOS E ECOCÍDIOS: a emergência da consciência ambiental	125
<i>Marijane Vieira Lisboa</i>	
A ESSÊNCIA PROCEDE DA EXISTÊNCIA: liberdade e integridade da vida humana em C. S. Lewis e Hans Jonas.....	143
<i>Jelson R. de Oliveira</i>	

DE KANT A JONAS: a busca por uma fundamentação ontológica da dignidade da vida	159
<i>Grégori de Souza</i> <i>Miguel Bugalski</i>	
A AUTENTICIDADE HUMANA SEGUNDO HANS JONAS: desafios éticos, políticos e educacionais	175
<i>Roberto Franzini Tibaldeo</i>	
AUTENTICIDADE, EMOÇÃO E A ONTOLOGIA DO DESEJO: uma leitura de Jonas e Bergson	195
<i>Miguel Paley</i>	
MEDO E ESPERANÇA: os afetos e a responsabilidade.....	211
<i>João Batista Farias Junior</i>	
HANS JONAS E O OLHAR ANIMAL	221
<i>Thiago Vasconcelos</i>	
POSFÁCIO ATERRANDO A FILOSOFIA.....	237
<i>Jelson Oliveira</i>	
ÍNDICE REMISSIVO	243
SOBRE OS ORGANIZADORES.....	249
SOBRE OS AUTORES.....	251

DE ENCONTRO AO NEGACIONISMO, A HISTÓRIA DA “LIBERDADE MORAL INTELECTUAL”¹

Nathalie Frogneux

Introdução

Thiago me propôs contribuir na II Jornada Hans Jonas sobre a questão do negacionismo e eu aceitei com prazer². Mas, eu queria abordar a questão do negacionismo em sentido amplo, como potência da liberdade que se retorna contra suas próprias condições de conhecimento.

A razão disso é que Jonas, ao meu ver, não deixou de combater pensamentos e teorias que negam a experiência pessoal e a experiência comum, que negam assim o mundo dado e o mundo comum. Eu gostaria, portanto, de considerar o termo negacionismo no sentido amplo da negação do vivido e dos fatos.

Com efeito, a filosofia de Jonas compreende dois movimentos bem diferentes: de uma parte, um pensamento desconstrutivo ou crítico e, de outra parte, um pensamento reconstrutivo, com suas próprias opções filosóficas, bem conhecidas. De modo resumido, observamos que essa segunda parte é principalmente composta das grandes teses que compõem seu humanismo não-antropocêntrico ou seu humanismo biocêntrico, ou seja, sua biologia filosófica sobre a qual se funda seu princípio responsabilidade.

Jonas parece desconstruir os extremos que são a onipotência do agir e do conhecimento humano, mas também a impotência do agir e do conhecimento humano, a fim de propor sua própria via intermediária. Com efeito, as opções extremas consistem na negação de uma parte de nossa experiência singular e de nossa experiência comum, ou seja, de nossa percepção relativa e particular do mundo e nossa capacidade de agir nele em certos limites.

Eu gostaria de explorar o que Jonas nomeia como a “liberdade moral intelectual” que se declina sobre as duas vertentes que são o conhecimento de si e a liberdade entendida em uma perspectiva histórica.

¹ Tradução de Thiago Vasconcelos.

² Nós guardamos o caráter oral do texto de nossa breve intervenção de trinta minutos que infelizmente aconteceu à distância e que não comporta todos os desenvolvimentos de uma publicação sob a forma de um artigo mais longo. Quero agradecer muito calorosamente a Thiago Vasconcelos por seu convite e sua tradução do meu texto em francês.

A liberdade impedida

Muitos comentadores sublinharam que Jonas é um pensador da liberdade, uma vez que ele a coloca como princípio do vivente e da humanidade. No entanto, seu primeiro encontro com a questão da liberdade se fez de modo negativo, como pensamento de sua negação. Em seu estudo consagrado à liberdade em Paulo e Agostinho (1930)³, Jonas se interroga sobre a possibilidade da liberdade se conhecer como autenticamente desinteressada, isto é, pura. No entanto, a retomada por Agostinho da descoberta antropológica de Paulo mostra que essa questão conduz a um impasse ou uma aporia, pois a liberdade não pode se conhecer como pura, uma vez que toda tentativa de resposta a essa questão conduz a liberdade a colocar a si mesmo sob investigação, ou seja, querer a si mesma, o que a conduz infalivelmente à impureza. A liberdade é, assim, incapaz de se autodeterminar e de se conhecer como desinteressada em razão do ato de vontade que essa questão abre para ela. Paradoxalmente, a radicalidade da questão conduz, por conseguinte, à sua impotência, já que ela se revela incapaz de salvar a si mesma⁴. Sem entrar nos meandros das armadilhas da liberdade, dizemos simplesmente que se a vontade busca se justificar como puramente desinteressada, ela somente pode cair na impureza. É por essa razão que a salvação cristã só pode vir apenas por acréscimo, do exterior, pela graça divina – no caso de Paulo e Agostinho.

Essa mesma veia dualista que faz com que a salvação dependa de uma realidade transcendente é evidentemente compartilhada pelos gnósticos dos séculos II e III d.C., os quais Jonas estuda em *Gnosis und spätantiker Geist*⁵. Mas, dessa vez, a questão da ação é colocada previamente no quadro da percepção e do conhecimento de si e do mundo.

Em um primeiro momento, os gnósticos afirmam que nossa ignorância quanto ao nosso ser é total, pois acreditamos pertencer a um mundo que não é autenticamente o nosso. Essa ilusão é dupla, já que ela se refere ao conhecimento e à ação. De um lado, o mundo percebido é apenas um mundo derivado e, portanto, de segunda classe. Por outro, nossa percepção nos engana e nos faz acreditar que nossa ação é pertinente, enquanto, ela se revela a posteriori ser nada mais do que uma agitação deletéria. O conhecimento (a gnose) consistirá em sair desse engano, na medida em que constitui um próprio ato de salvação.

3 JONAS, H. *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1930.

4 « The Abyss of the Will » dans *Philosophical Essays*.

5 JONAS, H. *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Höheren Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg*, Göttingen, Hubert & Co, 1930 ; *Gnosis und spätantiker Geist*, I. *Die mythologische Gnosis*, com uma introdução intitulada « Zur Geschichte und Methodologie der Forschung », Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934 ; *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.

No entanto, para Jonas, essa dupla negação se repercute de maneira contemporânea com a negação de nossa percepção como sujeito capaz de agir e de se autodeterminar. Segundo as ciências positivas, não sabemos quem somos, pois vivemos na autoilusão permanente da liberdade e da subjetividade. Assim, as escolhas metodológicas modernas colocam em dúvida nossa própria experiência. Em primeiro lugar, pela obrigação de explicar o superior pelo inferior (a subjetividade pelos processos bioquímicos). Em seguida, pelo privilégio das explicações científicas, baseadas na objetividade e na neutralidade (na biologia ou na psicologia, por exemplo), que contribuem para suspeita e para a negação da perspectiva subjetiva em primeira pessoa, que se vê então rejeitada no âmbito da moral ou da interpretação dos fatos. Em *Potência ou impotência da subjetividade*⁶, Jonas enfrenta a questão da negação da percepção de si como sujeito livre e capaz de agir no mundo. Ele defende, assim, o testemunho de sua própria subjetividade, que é vivida como livre. A esse respeito, a impotência da subjetividade parece, então, refletir o engano gnóstico. Mas, se o gnosticismo tornava essa estranheza compreensível a situando em um quadro cosmogônico no qual a criação do demônio ignorante explica essa situação da autoilusão humana, as ciências modernas, ao contrário, descrevem um engano de si sem nenhum enganador e, então, sem nenhuma explicação ou finalidade. Contudo, essa maneira de conceber o engano sem nenhum enganador é, para Jonas, totalmente contraditória. Enfim, a opção moderna da ruptura entre a neutralidade dos fatos e a subjetividade dos valores será enfrentada no debate com Hume, que Jonas faz no *Princípio Responsabilidade* e a questão dos fins no ser.

A obra de Jonas é marcada por uma preocupação de desconstruir as teorias que nos fazem duvidar do nosso próprio testemunho: de uma parte, de nossa percepção, de outra parte, da evidência comprovada de nossa capacidade de ação (eu deixo de lado aqui a questão da finalidade). Ele pretende se afastar de dois perigos. De um lado, em razão de nossas opções epistemológicas, nós pecamos por um excesso de desconfiança em nossos sentidos. Essa desconfiança resulta das explicações científicas, acerca da nossa relação com o mundo, que lançam a dúvida sobre a experiência constante da nossa liberdade de autodeterminação e da nossa capacidade de ação. Assim, a evidência constante da nossa potência nos é negada pelas escolhas epistemológicas cujo custo é muito elevado. Consequentemente, essas escolhas metodológicas introduzem uma raiz de dúvida radical e de conspiração, que não se refugia somente na desconfiança com respeito às instituições científicas, mas também no próprio método científico. Além disso, a concepção moderna

6 JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel, 1981.

de conhecimento se assenta sobre os meios e se situa sempre em relação de utilidade: o futuro não é um fim, mas o resultado da recombinação das partes da qual resulta a totalidade, o que coloca em dúvida a finalidade, também experimentada no seio do vivido.

Todavia, a modernidade nos apresenta um outro perigo. Com efeito, pecamos, por assim dizer, por um *excesso de confiança* em nossos sentidos imediatos e a percepção primeira que temos a respeito de nosso ambiente, do qual subestimamos a vulnerabilidade ao rejeitarmos conhecer os riscos da civilização tecnológica. Evidentemente, Jonas não propõe confiar ingenuamente e exclusivamente em nossa percepção: toda a heurística do temor testemunha o fato de que devemos ir além das aparências tranquilas para nos despertarmos para os perigos velados ou despercebidos, completando a percepção em primeira pessoa com conhecimentos científicos e objetivos. (Notamos, todavia, que desde o *Princípio responsabilidade* o risco se tornou perceptível assim como os danos ecológicos).

Para se orientar em direção a um conhecimento que se afasta desses dois perigos, é preciso compreender uma legítima relação ao dado articulando nele o conhecimento em primeira e em terceira pessoa, o vivido e o observado, mas também a segunda pessoa, a relação dialética ao dado do qual somos uma parte. É assim que a sensibilidade, a emoção e a empatia completam nosso conhecimento em uma relação solidária às outras partes que excluem toda neutralidade. Jonas busca articular o respeito ao dado e o fato de que participamos dele por nossa ação. A responsabilidade consiste em articular o conhecimento ao agir, não um conhecimento instrumental ou aplicado, mas um conhecimento que é o fato de viventes humanos pertencerem a um conjunto no qual eles não são passivos.

A importância do conhecimento para o homem

Para guiar esse estudo, gostaríamos de fazer referência a dois textos distantes no tempo e assim reforçar a hipótese segundo a qual a obra de Jonas apresenta uma unidade forte. Gostaríamos de nos basearmos em um pequeno texto de 1956, intitulado *Perspectivas filosóficas sobre a importância do conhecimento para o homem*⁷, no qual Jonas – pouco após ter chegado a *New School for Social Research* – convida um grupo de pesquisa a questionar a ligação entre sujeito e objeto do conhecimento e a importância que representa para o humano. Ele distingue quatro maneiras pelas quais o conhecimento foi concebido, três no mundo antigo e na Antiguidade Tardia e uma no mundo moderno.

7 JONAS, H. "Prospettive filosofiche sull'importanza della conoscenza per l'uomo" in H. Jonas, *Sulle cause e gli usi della Filosofia*, a cura di Fabio Fossa. Pisa, Edizioni ETS, 2017, 113-116.

Esse texto prepara *Os usos práticos da Teoria*⁸, que data de 1959, pois embora certas observações sobre o conhecimento como poder sejam modificadas, as teses mais importantes permanecem as mesmas. A cada tipo-ideal de conhecimento é associado um nome ou uma corrente de conhecimento, mas curiosamente, Platão está ausente⁹. Em contrapartida, no texto de 1959, Platão aparece como a referência para a contemplação, isto é, para a relação a quem nós somos e para o mundo comum, graças à metáfora da "caverna". Essa não é completamente pejorativa aos olhos de Jonas.

Todavia, retornemos ao texto de 1956 e às quatro perspectivas filosóficas sobre o conhecimento e à sua importância para o homem. Na medida em que se trata de uma nota de trabalho, Jonas adota um estilo bastante sintético, quase telegráfico para caracterizá-los.

Primeiramente, o ideal do conhecimento *teórico*, referido a Aristóteles. O ideal da contemplação repousa sobre o amor e a comunhão do sujeito com o ser. O conhecimento que está ligado à sabedoria leva o ser humano em direção à sua própria excelência. Nesse caso, o conhecimento teórico que compreende assim a virtude política não é outra que a excelência humana.

Em segundo lugar, o ideal do conhecimento *moral*, encarnado por Sócrates. De acordo com essa segunda perspectiva, o conhecimento consiste em conhecer o melhor em nós. Trata-se de discernir e de separar o que em nós realmente importa e merece cuidado. Isso supõe conhecer a essência das coisas e não se limitar às aparências. Nesse caso, o conhecimento é suficiente para querer o bem e escolher uma via filosófica que, oferecendo um poder sobre si, sobre suas próprias paixões e sobre suas pulsões, é ela mesma um componente do bem.

Em terceiro lugar, o ideal de conhecimento *prudente*, representado pelos estoicos, supõe distinguir, pelo saber, o que depende e o que não depende do humano. Conhecer tem por objetivo fazer repousar minha felicidade sobre o que eu posso controlar, ou seja, meu eu interior.

Por fim, na última perspectiva, deixando o mundo da antiguidade, Jonas identifica um quarto ideal de conhecimento, aquele do *poder* do conhecimento ou do conhecimento como poder, cujo representante principal é Francis Bacon. O conhecimento oferece um poder, o poder de controlar os meios para satisfazer desejos, sejam eles individuais ou coletivos. Essa forma de conhecimento repousa sobre o pressuposto da benevolência dos pesquisadores – sem a qual pode se mostrar perigoso. Sublinhamos que falar de "teoria" na modernidade é sempre um abuso da linguagem. Em 1959, Jonas afirma que a ciência moderna não é acidentalmente útil e aplicável, mas intrinsecamente manipulável, uma

8 JONAS, H. "The Practice uses of Theory", in *The Phenomenon of Life*.

9 No entanto, segundo Emidio Spinelli, mesmo que não seja explicitamente citado, Platão jamais está verdadeiramente ausente das reflexões de Jonas. Ver Emidio Spinelli, *Obiettivo Platone. A lezione di Hans Jonas*. Pisa, Edizioni ETS, 2019.

vez que ela estuda o funcionamento do ser e visa, portanto, sempre a transformação e a manipulação do dado. Em contrapartida, na modernidade, nada transcende o humano e é preciso mesmo acrescentar que o homem cognoscente é, por método e por opção ontológica, sempre desdenhoso com respeito ao homem como objeto das ciências – mesmo das ciências humanas.

Crítica dessa tipologia com uma visão retrospectiva da história

Na realidade, essas quatro perspectivas do conhecimento não são imutáveis possuindo a cada vez um impacto sobre o humano, sobre a imagem do homem, mas também sobre suas ações. Jonas se dedica mesmo a colocá-las em questão na primeira seção do capítulo 5 do *Princípio da responsabilidade* intitulado "o futuro da humanidade e o futuro da natureza". No que diz respeito ao conhecimento teórico, Jonas se sente certamente próximo a Aristóteles, mas o último não aborvia suficientemente a complexidade da vontade e a dimensão ambígua da liberdade. Assim, a história crítica do conhecimento desmentiu o otimismo aristotélico que colocava em tensão o pensamento contemplativo e a natureza, sem ver a potencial oposição entre o agir e a natureza. Essa dimensão prática do intelecto encontrará uma potência inédita e manifesta com as ciências modernas.

a teoria aristotélica de uma teleologia da totalidade da natureza (*physis*), que estaria a serviço dela mesma, garantindo automaticamente a integração das partes no todo, vem a ser cabalmente contestada por esse último acontecimento [o intelecto "prático" emancipado que produz a ciência], coisa que Aristóteles jamais poderia supor (PR, 231).

A perspectiva do ideal moral de tipo socrático parece para Jonas excessivamente centrada sobre o humano. Pelo gesto fundamentalmente antropocêntrico e que lhe faz deixar o campo dos físicos, Sócrates se retira da questão da natureza, o oculto como condição de possibilidade do humano, que é mesmo necessário para pensar a completude do humano. Sócrates se engana, portanto, ao pensar o humano como auto-suficiente. No entanto, para Jonas, por um lado, o conhecimento de si supõe a manifestação e o conhecimento de suas pressuposições ou de suas condições. Mas, por outro lado, nosso pertencimento à natureza e o reconhecimento dessa relação primeira e indispensável faz parte da completude de nosso ser enquanto humano. Um quiasma aparece entre a riqueza que representa a natureza para o homem e a riqueza que representa o homem para a natureza. Sócrates sucumbe assim a "um reducionismo antropocêntrico" (PR, 229).

A perspectiva estoica é também esclarecida ou antes desmentida pelas mudanças históricas, pois o que a história moderna, e as ciências modernas

em particular, revelaram e explicitaram é que o que parece "dado" pode ser acontecido pelo agir humano e, por conseguinte, se confundir com um de seus produtos e seus artifícios. A separação entre o que depende de nossa liberdade e sobre o que ela não tem controle foi consideravelmente perturbado pelas tecnologias modernas, que intervêm diretamente no seio da matéria e do próprio vivente (humano). Essa distinção antiga entre poder e não-poder se tornou instável com a onusada das ciências e das tecnologias modernas. Um dos desafios contemporâneos do conhecimento será, portanto, reestabelecer uma fronteira intransponível. No entanto, para Jonas, essa fronteira relativamente móvel deve estar no limiar do sujeito "sacro-santo" (PR, 78) da evolução, ou seja, o humano como fruto e o guardião da natureza. Enquanto para os estoicos isso era um fato, esse limite se tornou hoje um *dever*.

Em seu texto sobre a experimentação humana⁶⁵, Jonas retorna ao princípio moral da "obrigação sobre", isto é, sobre a constatação de que nosso estatuto particular de humano deve ser considerado e assumido no seio do nosso agir, ele não é uma essência ou adquirido por natureza, pois a nobreza humana é a maneira de ser de um *dever* constante. O quiasma da riqueza humana e natural é um *dever*: aquele de habitar ao mesmo tempo uma posição imanente e transcendente ligada à nossa condição.

Observemos ainda que essa questão da fronteira do dado e de sua transformação pelo poder humano é muito presente nos textos sobre a morte e sobre a experimentação em seres humanos⁶⁶.

O limite de nosso poder, que está no seio da teoria estoica do conhecimento, recebeu um apoio inesperado e bastante involuntário da parte dos modernos, como uma demonstração pelo absurdo. No caso da perspectiva baconiana, compreende-se como poder a "dimensão excessiva da civilização técnico-industrial, baseada nas ciências naturais" (PR, 235), que colocou em evidência os limites do que o planeta pode suportar e, assim, nos deu um novo saber. O caráter excessivo de nosso agir se deve ao fato de que nós pensamos sem limites nem condições, sem qualquer fronteira do que poderia estar fora de nosso alcance. Além disso, nós também pensamos nossa humanidade e nossa liberdade como separadas. Desvinculando a nobreza de sua obrigação e ignorando o quiasma entre riqueza humana e riqueza da natureza, a modernidade se enganou.

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 (PR, 237).

⁶⁵ Ver JONAS, H. "Experimentation with Human Subjects", in *Philosophical Essays*, University of Chicago Press, Midway reprint, 1980.

⁶⁶ Ver particularmente JONAS, H. "Immortality and the Modern Temper", in *The Phenomenon of Life*, Harv. Univ. Press, "Selections from *Essays in Jewish Mysticism and Jewish Mysticism* and *From Hegel to Heidegger* and *From Heidegger to Heidegger*".

É, desse modo, que a liberdade de fazer, enquanto completamente destinada da questão de suas condições e de seus fins, pode se revelar nihilista. Uma outra maneira de descrever esse erro consistiria em sublinhar que o caráter frontal da relação entre o homem e a natureza, a oposição do sujeito e do objeto, ignora novamente o quiasma de seu enriquecimento recíproco e de sua ligação.

Negando a transcendência do humano e do pensamento, a busca moderna dos meios adequados para atender desejos individuais e coletivos nos mantém, segundo Jonas, na "caverna", enquanto que essa é apenas um polo do nosso ser. Falta esse reconhecimento da polaridade, os desejos (e os valores que deles derivam) são rejeitados pura e simplesmente do lado da autodeterminação subjetiva. Além disso, que o sujeito seja individual ou coletivo não muda nada. Como nós o sabemos, desde a descoberta da questão do pecado original e da espiral abissal da vontade, uma subjetividade fechada em si mesma não pode estabelecer qualquer fundamento sólido. Nessa posição, entre a liberdade de fazer e a designação de seu objeto (que fazer?), se esconde um perigo nihilista similar ao que Paulo e Agostinho descreveram¹². Portanto, o abismo da vontade moderna se situa nessa posição entre a decisão e a ação. Seria necessário, então, ler o risco da vontade não somente como o risco de negar sua transiutividade, mas também como o dever de se escolher seus objetos, sem que seja concedido a seus objetos nenhum poder de atraí-la.

Dimensão histórica do conhecimento

Do diálogo com esses quatro interlocutores, e das lições da história, Jonas retoma quatro característica essenciais para o conhecimento, que é ao mesmo tempo contemplativo, moral, prudente e fonte de poder. Todavia, ele atribui nuances e modera cada uma dessas perspectivas: o conhecimento não pode se reduzir à contemplação, ele não pode isolar o homem de suas condições naturais, nem ela pode reduzi-lo a isso, sua tarefa moral não se limita à sua própria edificação e, enfim, que seu agir não é ilimitado. E destacamos que Jonas fala de conhecimento como daquilo do que especificamente a filosofia se preocupa, que parece então ter a tarefa de articular esses quatro polos em tensão a fim de preservá-los se seus próprios impasses.

Primeiro seu caráter contemplativo, que faz dele uma força autônoma. O conhecimento é buscado teoricamente por si mesmo e desejado independentemente da utilidade que ele pode apresentar para a vida. Trata-se de sair da ignorância, o que apresenta um interesse como tal. Aristóteles, que Jonas identifica como o grande representante desse pensamento teórico, coloca em evidência o fato de que essa busca é a *comunhão com o ser que somos*, que é animado pelo amor do ser. O amor do ser carrega em si um desejo de adesão, e,

consequentemente, de respeito ao dado que está na base do conhecimento contemplativo e transitivo. O amor do conhecido constitui certamente um primeiro critério do conhecimento verdadeiro. Mas essa força autônoma da criação da imagem que ele considera como uma diferença antropológica decisiva¹³.

Do ideal socrático, Jonas conservará que a vida filosófica é uma dimensão da vida boa e que o conhecimento concerne sempre ao sujeito cognoscente, impondo uma dimensão *reflexiva* ao conhecimento. Desse modo, ele não pode ser cumulativo, pois ele não se autonomiza dos sujeitos cognoscentes, jamais se objetiva completamente. Retomar incessantemente essa tarefa é, então, necessário para aquele que se posiciona como um recém-chegado no mundo.

A combinação entre as duas primeiras dimensões do conhecimento como desejo de "comunhão com o ser" e como dimensão de edificação pessoal torna o procedimento filosófico fundamentalmente educativo e histórico. É preciso retomar a cada geração a interrogação a partir do zero e lhe dar vida novamente, ou seja, colocar novamente o questionamento não se faz de fora do respostas adequadas. Evidentemente, o questionamento não se faz de fora do contexto, pois essas questões permanentes são atravessadas pelas mudanças de época e de cultura. É assim que o que estava oculto a Aristóteles ou Sófocles nos aparece claramente hoje: a natureza é vulnerável e, por conseguinte, a vida humana sobre a terra não está garantida. Destaquemos rapidamente que Jonas aborda mais as questões culturais em uma perspectiva histórica e, por conseguinte, cultural em um sentido estreito das suas culturas, mas o sentido pode (e deve) ser alargado. Sem ter desenvolvido o bastante, além de suas pesquisas sobre o gnosticismo, Jonas permite certamente a pensar a construção cultural e social dos fatos de um mundo comum a partir da construção das épocas históricas.

O que a história do conhecimento nos ensina, então, é que os limites de nosso poder e nossa impotência mudaram, certamente, mas não desapareceram. Enquanto Aristóteles e Bacon, sobre esse ponto, ignoraram igualmente as condições de possibilidade de sua teoria do conhecimento, em contrapartida, os estoicos tiveram o grande mérito de colocar como objeto do conhecimento os limites da liberdade, estabelecendo assim a ligação entre conhecer e agir. Bacon, entretanto, revelou o poder humano como potência de autonomização. Como a contemplação, essa dimensão entra em tensão com a vida humana e, inclusive, pode ameaçá-la. Assim como o conhecimento individual de si, o conhecimento coletivo é intrinsecamente também prático, pois está ligado à vontade coletiva e à sua base subjetiva abissal.

13 JONAS, H. « Image-Making and the Freedom of Man », in *The Phenomenon of Life* (« Werkzeug, Bild und Grab : Vom Transanimalischen im Menschen », in *Scheidewege*, 15, pp. 47-58. Repris dans *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*).

12 JONAS, H. "The Abyss of the Will", in *Philosophical Essays*.

Consequentemente, a teoria do conhecimento de Jonas deverá assumir essa quadrupla tensão entre, primeiramente, o conhecimento como amor do ser e respeito ao dado; em segundo lugar, como procedimento intrinsecamente reflexivo que conhece sua dignidade própria; mas também, em terceiro, como história de novos limites e em quarto lugar como convite ao uso prudente do poder que ele confere. Prudência que não testemunhados no curso da modernidade, com um pensamento que se consagrou a desenvolver os meios sem relacioná-los a fins outros que os desejos subjetivos.

Negações e interpretações

Se inscrevendo em uma tradição hermenêutica desde seus primeiros trabalhos sobre o gnosticismo, Jonas chama "o ponto de vista prático de todos os tempos" (PR, 230) a corrente majoritária das interpretações históricas particulares à qual é sempre possível se opor¹⁴, assim como é possível para a liberdade e para o conhecimento negar seus próprios limites e suas próprias condições de possibilidade.

Tudo parece indicar, no entanto, que a história dos debates entre os pontos de vista revela pouco a pouco suas condições de possibilidade, desvelando seus pressupostos inicialmente ocultos e às vezes suas contradições. Assim, por exemplo, tinha escapado à moral kantiana que para que um olhar humano interprete o mundo é preciso que uma humanidade seja, como um dado da natureza que é uma fonte ilimitada de evolução. Certamente essas condições pouco a pouco explicitadas aparecem como limitações das interpretações possíveis de nosso ser, o que significa também que as aquisições históricas invalidam certas interpretações da tradição filosófica e certas escolhas culturais.

Sem dúvida, a via do meio na qual devemos estar é "a liberdade intelectual e moral" (PR, 266) ou se quisermos "o conhecimento intelectual e moral", isto é, a capacidade e essa coragem de recusar interpretações que se mostram falsas, mas também de se ocupar com prudência das tensões centrifugas da contemplação e do agir transformador do mundo em um procedimento sempre reflexivo e autocrítico.

Por consequência, Jonas não dissocia a aventura do espírito daquela da liberdade. E, se nossa época não lhe fosse surda, seria necessário mesmo acrescentar que essa dupla aventura pode ser compreendida como tripla, uma vez que ela é também aquela do amor. Mas cada época parece fabricar suas próprias tarefas cegas e seus tabus interpretativos. Em *Os usos práticos da Teoria*, Jonas analisa a relação das ciências modernas a seu objeto como uma

relação de desprezo que vai fundamentalmente ao encontro da contemplação. Se Jonas não se empenha apenas secundariamente a reencontrar esse amor no seio do conhecimento e da liberdade, em contrapartida, ele ataca continuamente a separação entre sujeito e objeto, entre fato e valor, entre ser e dever-ser e, portanto, coloca em evidência a dimensão prática do conhecimento e correlativamente a dimensão reveladora da ação. A hermenêutica de Jonas é uma macro-hermenêutica, esclarecida pelos fatos históricos tanto quanto pela micro-hermenêutica dos textos.

O que a história nos ensinou, com efeito, é que a singularidade do ponto de vista vivido é indissociável da dimensão moral do conhecimento, tal como o conhecimento e o reconhecimento dos limites da ação é inerente ao poder de nossa liberdade. E o ponto de vista singular deve se articular à particularidade das correntes históricas e culturais e à universalidade objetiva que faz da humanidade uma comunidade objetiva para além das diferenças singulares e particulares. Assim, hoje, essa questão de um mundo comum dado não é mais somente um problema de conflito das interpretações enquanto tomamos conhecimento *do fato* de que pertencemos a um único mundo. A universalização de nossa experiência se realizou *objetivamente* por causa dos supostos "progressos" tecnológicos que mostraram os limites objetivos do poder humano tecnológico. Assim, existem ao menos duas maneiras de negar nossa posição humana no ser. Em primeiro lugar, sobre o plano do conhecimento, recusando o dado natural ao qual participamos e que conhecemos porque o amamos. Seu caráter de dado lhe confere uma precedência. É o primeiro e inegável e não reconhecê-lo nos coloca em perigo. Essa negação é sempre possível em razão de nossa posição mediada que faz com que essa precedência não se imponha e nos deixe livres para entrar em conflito com ela. Em seguida, sobre o plano prático, adotando uma concepção antropológica que faz de nós seres impotentes e oculta nossas responsabilidades em nome de determinismos (biológicos, fisiológicos ou psicológicos) que nos ultrapasam. Essas duas formas de negação podem ser recusadas de acordo com Jonas.

A liberdade moral intelectual é uma responsabilidade histórica

Assim, Jonas leva a sério essa posição de responsável, que compreende ao mesmo tempo uma dimensão moral e uma dimensão intelectual que nos permite descobrir o quiasma da posição humana no ser. A responsabilidade compreendida dessa forma não é somente aquela de saber, mas também de agir. Todavia, Jonas não é somente consequencialista, pois a responsabilidade que ele coloca em evidência comporta a dupla tarefa de assumir a posição de responsável e dos efeitos de sua ação. A liberdade moral intelectual deve,

14 JONAS, H. "Against The Stream: Comments on Definition and Redefinition of Death", in *Philosophical Essays*.

portanto, se exercer no quadro e nos limites dessa posição de responsabilidade quaisquer que sejam as chances de sucesso da ação. Não se trata em nenhum momento de abandonar o posto de vigilância que ocupamos *de fato*, segundo Jonas. É bem na medida em que podemos sempre agir livremente que o pior não é certo. Não sendo determinista, Jonas não adota uma posição de colapsólogo, mesmo que ele esteja consciente da gravidade da situação ecológica (que só piorou desde então). Alguns desmoronamentos sem dúvida já aconteceram, alguns desequilíbrios climáticos são irreversíveis, a poluição não é um fluxo mas se acumula, contudo, nenhuma dessas constatações definitivas poderá levar Jonas à conclusão de que podemos deixar de agir ou abandonar nossa posição de responsáveis.

O desafio é antes de compreender essa responsabilidade como o exercício de nossa humanidade ao mesmo da mesma maneira que o exercício da filosofia: é preciso exercer sempre e sempre novamente, é preciso assumir as tensões, singularmente em uma época e uma cultura particular que nos faz participar do universal objetivo dos viventes vulneráveis. Nossa vivência testemunha, além disso, essa potência limitada e nossa liberdade limitada, mas não aceitar essa posição de uma nobreza indissociavelmente ontológica e ética seria descumprir sua tarefa de responsável e ficar cego sobre o lugar que ocupamos na natureza.

A via intermediária que Jonas propõe permite, então, reconciliar o vivido subjetivo singular e o mundo comum, seja ele o mundo comum particular, de uma cultura ou de uma época, ou o mundo comum global, e assim universal dos terráqueos sofrendo conjuntamente, mas não da mesma maneira ou nas mesmas proporções, os efeitos da civilização tecnológica globalizada.

Poderíamos, então, falar de um conhecimento responsável que se distancia dos negacionismos? É o que alcançamos seguindo Jonas, que descreve a posição perigosa da vida filosófica na intersecção dessas quatro perspectivas do conhecimento e de sua historicidade.

Referência

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

Ex
della m
do prin
quênci
da étic
sua tes
mais p
aband
antes
397).
mento
apena
menta
Mais:
jonas
came
precis
de Jo
(BEC

senã
que
tive
tal n
com
echt
no e
(198
tes,
que