



Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de *Princípio responsabilidade*

*A responsible freedom and decentered in relation to nature:
anthropological reading of The imperative of responsibility*

Nathalie Frogneux

Doutora em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (UCL), pesquisadora do Centro Europeu de Filosofia Prática, docente do Instituto superior de Filosofia da Universidade Católica de Louvain, Louvain-la-Neuve - Bélgica, e-mail: nathalie.frogneux@uclouvain.be

Resumo

Este texto explora a antropologia subjacente ao *Princípio Responsabilidade*. Jonas, ali, propõe um humanismo não antropocêntrico que leva em conta a posição deiscente do homem na natureza e sublinha a mútua dependência essencial entre eles. A crítica às utopias e essa posição deiscente do humano completam a réplica de Jonas ao dualismo acósmico de tipo gnóstico, isto é, do homem e da natureza, com um argumento ontológico e ético. Com efeito, se a essência da natureza e a do homem são mutuamente dependentes, as consequências do agir (tecnológico) humano importam em última instância para a humanidade também.

Ora, desde que o homem é homem, ele é o que deve ser e não é preciso tentar melhorar seu ser enquanto tal. Por conseguinte, nenhum humano pode ser sacrificado em nome de um futuro melhor (cf. crítica de Bloch). Por outro lado, seguindo a lógica metabólica do vivente, o humano é caracterizado por um *fiat* constante, um agir pelo qual ele ganha ou perde sua dignidade moral no seio de cada ato singular, o que contrasta com a lógica da acumulação tecnológica. Em razão do que denominamos uma antropologia dos incomensuráveis, em que o agir moral não é jamais assegurado, Jonas recusa toda concepção utópica que implicaria um sacrifício de alguém (tanto dos contemporâneos pelos homens futuros, quanto dos homens futuros pelos contemporâneos), mas ele propõe uma ética da renúncia. Renunciar à presunção que nos faria ocupar uma posição que não é a nossa e negligenciar as condições de possibilidade de nosso agir no mundo.

Palavras-chave: Hans Jonas. Liberdade. Responsabilidade. Natureza. Antropologia.

Abstract

This paper explores the anthropology underlying The imperative of responsibility. Jonas develops a non-anthropocentric humanism that takes into account the dehiscence of man in the world and underlies the essential reciprocal link between humanity and nature. Our hypothesis is that the criticism of the technological and Marxist utopia completes Jonas' response to the acosmical dualism, that is to say a dualism between man and the world (nature), by ontological and ethical arguments. Indeed, if essence of nature and man are mutually interdependent, the consequences of (technological) human action do matter for our humanity as well. But since man is man, he is how he has to be, and one should not try to improve his being as such. Therefore, no human can be sacrificed in the name of a better future of humanity (see the criticism of Bloch). But, following the metabolic logic of living beings, human is characterized by a constant fiat, an acting by which he gains or loses his moral dignity in every single action – a contrast with the cumulative logic of technology. Because of what we name an “anthropology of incommensurables” in which a moral action is always risked, Jonas rejects all utopian anthropological conception that could require a sacrifice of anyone (neither contemporaries for future humanity, nor future generations for the contemporaneous humanity), but he proposes an ethics of renunciation. To renounce

our presumptuousness that would lead us to occupy a position that is not ours and to neglect the conditions of possibility of our action in the world, here is our moral challenge.

Keywords: Hans Jonas. Freedom. Responsibility. Nature. Anthropology.

Introdução

Robert Spaemann conta que num de seus encontros com Hans Jonas, para a entrega do prêmio dos Editores em Frankfurt, lhe propôs uma questão na linha do pensamento analítico. O que pensaria, se para assegurar a sobrevivência de toda a humanidade, fosse preciso sacrificar a vida de uma menininha que estava ali diante de seus olhos? E Jonas lhe responde não poder defender que a existência das gerações futuras seja paga ao preço da vida de uma criança. Antes de tudo surpreendente, esse episódio permite retomar o *Princípio responsabilidade* (PR), lançando luz sobre pontos da antropologia jonasiana pouco destacados até o momento. É possível compreender essa posição de várias maneiras:

- a) de saída, e negativamente, Jonas recusa o pensamento utilitarista e, portanto, um olhar exterior sobre a existência humana que permitiria confrontar uma vida à existência de bilhões de indivíduos;
- b) em seguida, e positivamente desta vez, Jonas afirma, por sua resposta, uma antropologia dos incomensuráveis – cada vida humana vale absolutamente por si mesma e toda vontade de mensurá-la só pode fazê-lo mediante violência;
- c) por consequência, ele marca sua recusa de sacrificar o que nós somos e toda vida humana autêntica em vista de um futuro incerto ou hipotético;
- d) o apelo de Jonas à renúncia de nossas condições de vida dispendiosas não é, jamais, um apelo ao sacrifício de nossas vidas atuais em proveito da existência da humanidade futura.

A partir dessa narrativa heurística, gostaríamos de mostrar que um humanismo não antropocêntrico sustém o *Princípio responsabilidade*. O livro maior e os textos dos anos 1980 estarão no centro de nossa proposta porque eles retomam uma antropologia que foi elaborada graças aos trabalhos precedentes sobre a biologia; antropologia sobre a qual repousa a ética da responsabilidade. Ainda que sua obra apresente uma grande coerência, ela conhece igualmente inflexões e pontos de radicalização¹. Vários comentadores aceitam uma tripartição nítida na obra de Jonas entre filosofia da gnose, biologia filosófica e ética da responsabilidade. Essa atenção aos diferentes temas de seu trabalho não deveria, entretanto, ocultar uma grande unidade de sua proposta fruto de uma problemática constante que anima o conjunto de sua obra. Na verdade, Jonas responde ao dualismo que descobriu no seio do gnosticismo antigo graças à gramática que lhe aplica, a saber, o pensamento também dualista do *Dasein* heideggeriano². Essa réplica constitui, então, uma tomada de distância em relação a Heidegger.

Todavia, constatar que a unidade da sua obra está ligada a uma questão extraída do contato com Heidegger não deve sugerir, de maneira paradoxal, uma dependência constante em relação ao mestre. Ele não situa na réplica, mas antes numa filiação assumida, “uma herança sem testamento” (segundo a fórmula de René Char que Arendt apreciava). A partir da crítica ao dualismo niilista, Jonas adotará, então, numerosas posições originais e que não são nem inspirações heideggerianas nem simplesmente anti-heideggerianas.

¹ É preciso efetivamente distinguir os textos aos quais Jonas volta posteriormente para deslocar ligeiramente suas posições (enrijecimento metafísico sobre a questão teleológica), e os temas ou textos que retomam e são constantemente retomados (textos sobre a ética biomédica, o mito de Deus, análise da vontade em São Paulo). Esses últimos permitem notar que as grandes questões mantêm uma grande coerência na obra, embora ela própria não seja desprovida de evolução.

² Para um estudo desta réplica ao dualismo, referimo-nos ao nosso livro: N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001. Infelizmente, nesse livro, não pudemos realizar a prova até o final da obra de Jonas e, em especial, ao *Princípio responsabilidade*. O não acabamento da demonstração está ligado a razões contingentes, e não a um limite de nossa tese. De fato, o tema não se esgota, ao contrário do que afirma Marie-Geneviève Pinsart, no início de seu livro (M.-G. Pinsart, *Hans Jonas et la liberté : Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Paris: Vrin, 2001.). No *Princípio responsabilidade*, a resposta ao dualismo se converte numa luta contra os utopistas contemporâneos (biomédicos, de um lado, e comunistas, de outro lado). Sobre a tese da “revolta em relação ao dualismo”, ver também R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di « organismo e libertà »*, Milano-Udine, Mimesis, 2009, p. 15-47. Embora ele não conduza sua pesquisa até o *Princípio responsabilidade*.

Uma antropologia dos incomensuráveis

Humanismo descentrado

Destacamos a tese de um humanismo não antropocêntrico em Jonas para qualificar sua antropologia. De fato, parece que a ética da responsabilidade repousa fundamentalmente sobre uma lógica antropológica humanista, uma vez que ela defende a grandeza específica do homem, mas que se admite descentrada na natureza. Se a antropologia jonasiana pode ser qualificada de humanista é, de início, no sentido de afirmar a exceção humana no seio do vivente e, em seguida, uma dignidade própria que lhe advém de sua responsabilidade pela natureza. Assim, a relação de *responsabilidade por* operará o descentramento do homem em favor da natureza.

Sem dúvida, não é necessário voltar à sua recusa ao antropocentrismo moderno, às suas críticas ao baconismo e sua rejeição a uma tomada de poder do homem sobre a natureza pelo viés da tecnologia (notadamente em sua versão marxista). Se sua antropologia pode ser qualificada de humanista, é, de início, no sentido em que ela afirma a exceção humana no seio do vivente e, em seguida, uma dignidade própria ao homem. Essa dignidade se observa por um olhar retrospectivo e é um fato, em algum caso um direito, segundo Jonas, que não exclui que, em algum lugar no Universo, outras formas de vida e de liberdade sejam equivalentes à nossa em dignidade. A exclusividade não é exigida para tal humanismo. E nossa responsabilidade pela biosfera terrestre não seria relativizada ou diminuída pela presença de outros seres responsáveis no universo.

Ademais, se a ética tradicional é centrada nas questões humanas e se mantém pertinente, ela se integra, doravante, a um quadro muito mais amplo, do qual não é mais o centro, mas um dos componentes.

A ética da responsabilidade de Jonas, que não é então consequencialista no sentido utilitarista, isto é, em que repousaria sobre a avaliação da proporcionalidade entre as ações e suas consequências (a fim de evitar a contraproduktividade) ou sobre a avaliação das consequências boas (úteis) para o maior número, permitindo qualificar

do mesmo modo os atos. Para a ética da responsabilidade de Jonas, a questão é antes a avaliação de nossa ação em função das consequências antropológicas que ela poderia ter, ou seja, de seus efeitos qualitativos sobre a condição humana, e assim sobre a natureza e, portanto, ser real.

Embora não sendo desinteressada, visto que se preocupa com a relação do homem com a natureza, essa ética é não antropocêntrica no sentido em que o homem encontra sua posição própria renunciando o centro da natureza, adotando, assim, uma posição que lhe permite assumir o desafio de seu ser. Se ele se torna então o fiador desta posição, é assumindo o descentramento, quer dizer, as condições de possibilidade de sua humanidade enquanto tal, digna e responsável. A diferença entre esses dois tipos de antropocentrismo é qualitativa e não quantitativa, nós preferimos, por isso, falar de humanismo não antropocêntrico que de antropocentrismo fraco ou moderado³: o lugar do homem é bem específico e único, embora não seja nem dominante nem central. O paradoxo do descentramento interessado nos força a dissociar a simetria e a reciprocidade. Para Jonas, a natureza e o homem são mutuamente interessados por suas respectivas existências, mas nenhum dos dois ocupa o centro⁴.

Experimentação com o ser humano

Em um texto de 1969 consagrado à questão da experimentação científica⁵ com o ser humano para fins médicos ou farmacológicos, Jonas mostra o impasse no qual nos encontramos em função dos avanços biomédicos e insiste sobre a impossibilidade de considerar algum ser como cobaia dos outros. Nenhuma vida pode parecer como a preparação, o ensaio ou o esboço de uma ou várias outras, é por

³ Agradeço ao professor Robinson dos Santos por me permitir clarificar este ponto.

⁴ Mais próximo de Aristóteles que pensa a *filia* como uma relação interessada, mas altruísta, a ética da responsabilidade de Jonas se distingue nitidamente daquelas que fazem do desinteresse a condição do ato moral (Kant; Levinas).

⁵ Hans Jonas, "Im Dienste des Medizinischen Fortschritts: Über Versuche an Menschlichen Subjekten", in *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel. Tradução francesa: "Réflexions philosophiques sur l'expérimentation humaine", in *Médecine et expérimentation. Cahiers de Bioéthique*, 4, 1982, p. 303-340.

isso que ele se insurge contra a lógica da experimentação científica aplicada ao ser humano, por sua metodologia limitada, que supõe a observação das partes representativas extraídas do conjunto. Ele recusa que certos espécimes extraídos sejam simples objetos, que não contam por si mesmos, mas somente enquanto representam o conjunto e a partir de um ponto de vista exterior ou superior. O ponto de vista do cientista.

Não sendo, entretanto, tecnofóbico, ele propõe uma via aceitável para a pesquisa, que moderaria consideravelmente suas tomadas de riscos. Ele propõe, assim, a escala inversa de permissibilidade. Essa escala inverte, de fato, a lei do mercado, segundo a qual o que se encontra em grande quantidade e a baixo preço (econômico ou social) deve ser utilizado primeiro e mais facilmente do que o que é raro e constitui um alto valor. Ao contrário, Jonas insiste na proposta de que os sujeitos que compreendem as questões da pesquisa e podem encontrar nela um interesse pessoal, seja teórico ou terapêutico, devem nela se engajar prioritariamente. Para ampliar o número, seria preciso, em seguida, seguir uma ordem progressiva na qual o interesse pela pesquisa seria decrescente. Assim, os primeiros a se submeter à experimentação médica serão os médicos pesquisadores, em seguida os médicos e os pesquisadores, em seguida os estudantes de medicina etc. O mesmo se aplica para a implantação de novas tecnologias: os engenheiros nucleares deveriam viver próximo às suas centrais com suas famílias etc. "*Noblesse oblige*".

O princípio de uma prudência da experiência científica passa, então, por um momento reflexivo, o sujeito se faz o primeiro objeto da pesquisa ou da aplicação das novidades tecnocientíficas. Assim, os objetos científicos que são por vezes seres humanos (no quadro biomédico) não são jamais reduzidos a uma dimensão de coisa. Ao contrário, essa escala, que se poderia qualificar de garantia da reflexividade científica, mantém a dimensão subjetiva dos humanos que participam de um processo de pesquisa científica ou de um processo tecnológico. Além disso, esse método que Jonas propõe para a inovação biomédica poderia também ser útil para avaliar e selecionar as técnicas já implantadas em diversos setores. Aquelas que não a respeitassem deveriam ser abandonadas.

É a esse preço que a ciência poderia reduzir a amplitude e a velocidade de seus progressos e avançar a pequenos passos, passos que permitiriam uma correção rápida e eficaz. Não mais seria possível descobrir, após 25 anos de seu uso massivo, que um medicamento é tóxico ou perigoso. Nós não somos jamais somente objetos da técnica, mas sempre também seus sujeitos, tal é a via da responsabilidade.

Mas, inversamente, seguindo essa lógica reflexiva, o sujeito responsável deve sempre se considerar também como objeto. Parece-nos, então, que a questão da imputação dos atos não pode jamais ser estabelecida do exterior, uma vez que se trata de uma responsabilidade prospectiva ou dirigida ao futuro, mais que de imputação, termo que é amplamente tributário de uma responsabilidade em relação aos atos passados.

Compreendemos que, entre os humanos, nenhuma parte pode ser considerada como um rascunho destinado a preparar o advento do ser humano autêntico ou como uma parte representativa que poderia ser sacrificada para o bem do todo; e tal constatação válida sincronicamente é também válida diacronicamente. Dito de outro modo, nenhuma parte, mesmo ínfima da humanidade, pode ser considerada como um instrumento para melhoramento ou para evitar o pior a vir; ninguém pode ser considerado como meio para um fim que lhe é exterior, ainda que seja o restante da humanidade presente ou futura. Jonas se mantém kantiano sobre esse ponto.

Dessa maneira, coloca no mesmo nível todas as existências, quaisquer que elas sejam. Breves ou longas, felizes ou infelizes, célebres ou incógnitas, passadas ou futuras. Elas contribuem todas *igualmente* à imagem da humanidade. Mas essa humanidade que deve ser preservada em qualquer outro deve também ser preservada para eu mesmo e para meus próximos, assim como para meus contemporâneos.

Se os homens não são jamais ensaios ou meios uns dos outros, cobaias para a pesquisa ou seres de transição para a realização do homem autêntico ou do Novo Adão, é porque não se pode duvidar de seu valor. Jonas recusa, então, todas as críticas que fazem do homem um ser transitório, em devir, uma vez que ele é, de imediato, o que deve ser sobre o plano ontológico, pois sua construção é moral. Ela se realizará

no nível da estima de si e da dignidade, isto é, da gestão de sua própria ambiguidade moral.

A imagem do homem

Transpondo-a para um contexto moral e prático, Jonas invoca diversas vezes a noção de imagem da humanidade⁶, extraída sem dúvida de um contexto religioso. Essa imagem do homem (o genitivo sendo aqui a uma vez objetivo e subjetivo, pois que se trata de uma imagem especular) comporta três dimensões: ela é ao mesmo tempo a representação, mas também o modelo e o reflexo do agir humano. “A imagem de si mesmo que ele cultiva [é] a representação programática que determina seu ser atual enquanto o reflete” (PR, 36).

A imagem como modelo

Essa imagem constitui o modelo imaginário que pode guiar a ação individual ou coletiva. Os critérios de avaliação do que é o homem são os critérios “de uma exigência que se endereça a si mesmo” (PR, 413). Se ela é num certo sentido “utópica”, Jonas a distingue, entretanto, nitidamente de dois outros tipos positivos mais clássicos, que nós poderíamos qualificar, de uma parte, de utopia-miragem e, de outra, de utopia revolucionária. Se essas duas últimas parecem obstruir a ação, a utopia prática, ao contrário, a mobiliza. Ao menos é esse o seu anseio.

⁶ Ver *Entre le néant et l'éternité*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Belin, 1996 (doravante ENE); *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck Université, 2001. A noção de imagem coletiva é explicitada em seu célebre mito do *Concept de Dieu après Auschwitz* em que o conjunto das ações humanas compõe a face de Deus que seria ao mesmo tempo o modelo, a medida e o reflexo. Para completar essa questão da imagem, seria preciso aproximar essa imagem feita intencionalmente (e não intencionalmente) da diferença antropológica que Jonas atribui à imaginação, “a produção da imagem e a liberdade humana” em *Le phénomène de la vie*. O homem seria um fazedor de imagem ao menos nesses dois sentidos do termo, quando ele produz intencionalmente uma semelhança parcial e quando ele projeta (intencionalmente ou não) a imagem do homem sobre um plano transcendente.

A utopia idealista

Idealista, a primeira forma de utopia se mantém na ilusão do melhor e na tirania da perfeição, mas num sentido irrealista, pois ela fabrica a miragem do castelo de Espanha construído na areia:

a verdade do ideal, se de fato há uma, declara qualquer estado fora de si mesmo indigno do homem: e não é bom entrar na moderação imposta com ódio contra aquele com quem se deve viver, e desprezo pelo que nele deve, tanto quanto possível, ser melhorado, por se recusar a crer no valor do que a condição humana ainda capacita o homem dentro de seus limites (PR, 363).

Ela despreza, então, intrinsecamente o presente e o dado. Demonstrando que a aposta de Pascal desvaloriza o presente numa preferência infinita em relação a um futuro, todavia, hipotético, Jonas o dispõe entre as utopias idealistas, assim como as espiritualidades, seitas e religiões que propõem os “mundos além”⁷.

A utopia como objetivo

Outro tipo de utopia denunciado por Jonas é o que ele chama de utopia política moderna que propõe uma escatologia secularizada (PR, 48). Ela é o alvo de sua crítica ao longo de todo o *Princípio responsabilidade* em sua réplica ao marxismo de Bloch, porque ele constitui a versão contemporânea do dualismo que desvaloriza o presente como meio do futuro e reduz o passado ao anúncio e à prefiguração do presente. E o “papel de prefigurar [...] aliena de si mesmo o que há de mais elevado” (PR, 409). Não idealista, mas revolucionário-destrutiva, essa utopia visa um objetivo a alcançar, um estado do mundo real que persegue no seio de uma ação estratégica. Jonas visa, assim, notadamente

⁷ No original, “arrière-mondes”, conceito extraído da filosofia de Nietzsche que se aplica ao conjunto de filosofias que ele critica, por defenderem a existência de um mundo superior sobre a terra ou alguma forma de idealismo ou metafísica. Ao contrário, Nietzsche reafirma a relevância do mundo sensível, como máxima expressão da vida (N.T.).

o marxismo e a tecnologia (da nuclear à biomédica)⁸. A lógica do progresso contínuo compartilha também essa desvalorização do presente e do passado em relação aos objetivos para os quais tende.

A utopia prático-moral

Distinguindo-se desses dois primeiros tipos, a utopia prático-moral que Jonas propõe com a noção de imagem do homem se mantém, então, à distância tanto da utopia-objetivo, revolucionária, como da utopia-miragem, idealista. Qualificada por Jonas de utopia resignada e realista, se apresenta como uma utopia-exigência ou utopia-desafio. Se essa imagem propõe um *télos*, não se trata, entretanto, de um projeto objetivo ou um fim que nós possamos nos dar ajustando-lhe os meios adequados, não é um simples objetivo a alcançar, mas não mais uma visão irrealista do espírito. Sua realidade é subjetivamente objetiva, mas sua realização possível permanece um desafio altamente improvável no interior das questões humanas, cujo curso é tão complexo e opaco que não o controlamos. Sua realização intermitente repousa de fato sobre a conjunção de circunstâncias favoráveis. Jonas parece, assim, restaurar o tempo como ocasião ou oportunidade, que os gregos denominaram *kairos*.

A utopia negativa ou heurística

Para completar, precisaria ainda acrescentar a essas três utopias positivas, que igualmente propõem outro mundo mais desejável, um quarto tipo de utopia que Jonas distingue e utiliza, a saber, o que ele chama de utopia negativa, porque ela oferece a imagem do indesejável. Ele visa, assim, a imagem heurística do espectro que se trata de afastar com todas as forças, como revelador do pior e assim, *a contrario*, de

⁸ Num texto de 1968, *Contemporary problems in Ethics from a Jewish Perspective*, Jonas fala da “escala ‘utópica’ inevitável da tecnologia moderna” ou ainda de “utopismo automático” (PhE, 178) para designar a preferência concedida sistematicamente à utopia revolucionária sobre a utopia prático-moral.

nossos valores mais elevados. Ela é o tema de certas ficções literárias apocalípticas. Jonas cita, por exemplo, A. Huxley. No quadro de uma heurística do temor, ela pode também aparecer como mobilizadora e, logo, prático-moral.

A imagem como reflexo

A utopia prático-moral apresenta a figura de nossa ipseidade enquanto um reflexo de nosso ser genérico e de nossa ação, porque ela aparece como o lugar da reflexividade humana. Ela resulta da convergência entre o que nós somos e os atos que nós praticamos.

Pouco desenvolvida no *Princípio responsabilidade*, essa imagem, emprestada das tradições religiosas mandeanas⁹ ou notadamente gnósticas, é central e recorrente em outros inúmeros textos. Assim, *The Phenomenon of Life* faz referência ao duplo celeste do eu terrestre que virá como uma medida ou um padrão julgar a existência humana, avaliando o peso e o alcance de seus atos. São as ações, os testes e os riscos no curso de uma vida que podem formar o perfil (com frequência decepcionante) da existência. Portanto, é possível que importantes distorções apareçam no seio da ipseidade entre o que nós somos e o que nós fazemos; a imagem que nós temos de nós mesmos e aquela que nós transmitimos aos outros. Jonas, aqui, busca em Oscar Wilde, um exemplo secularizado da imagem de si: *O retrato de Dorian Gray* (ENE, 118). Dessa forma, ele não propõe somente que se reflitam as ações dignas de serem erigidas como eternas, mas todas as ações realizadas no curso de uma existência, que elas embelezam ou desfiguram.

⁹ “Os mandeanos, também conhecidos como discípulos de São João, praticam seus rituais de batismo por imersão em água corrente, como fazia seu fundador, João o Batista. Atualmente, encontram-se pequenas comunidades de mandeanos na região sul do Iraque, principalmente em Basra, Amarah e Nasiriya, bem como no Irã, na província de Khuzistan, especialmente em Ahwaz e Shushtar. A denominação dessa seita deriva-se da antiga palavra “mandeana” que significava “percepção ou conhecimento”; portanto, o termo refere-se “àquele que conhece, ou gnóstico”. Disponível em: <<http://www.levir.com.br/raul.php?msg=10>>. Acesso em: 26 set. 2012.

A imagem como representante integral

Temos insistido que nenhum ser pode ser tido por um espécime representativo ou exemplificativo dos outros ou da humanidade, porque em cada um se realiza, por assim dizer, a humanidade inteira. E essa lógica da parte e da totalidade, a lógica “conjuntista” segundo os termos de Cornelius Castoriadis, não convém para pensar a relação entre os humanos nem a relação entre o homem e a natureza. Rompendo a lógica conjuntista, o homem não é uma parte do mundo vivo, mas sua imagem completa. E nessa medida é mais com a lógica do fractal que seria preciso comparar, a saber, a presença em cada parte da totalidade – ainda que essa comparação seja bem arriscada em razão do caráter estático e fixo que ela induz para uma relação dinâmica no caso do humano.

Se a natureza exterior devesse se tornar hostil ao homem, seria também a natureza humana que se encontraria reduzida, porque a sua relação é simbiótica e não concorrencial: “é moralmente e contemplativamente prejudicial, considerar o homem como o ser que a natureza, sua genitora, privou de seu direito nato, de considerar a ordem natural como um inimigo invejoso que o priva de seu verdadeiro ser humano” (PR, 363).

A natureza se reflete na humanidade, tanto quanto o homem se reflete na natureza. Os dois pontos de vista convergem de algum modo.

O interesse do homem coincide com aquele do restante da vida que é sua pátria terrestre no sentido mais sublime do termo, nós podemos tratar as duas obrigações [preservação da humanidade e da biosfera] sob o conceito diretor de *a obrigação para com o homem (Pflicht zum Menschen)* como uma só obrigação sem, no entanto, sucumbir a uma redução antropocêntrica (PR, 262).

Com efeito, a redução é evitada pelo fato de que o homem é o ponto de reflexo integral da natureza. Porque a biosfera ou a natureza não existe somente para o homem “a condição de sua própria sobrevivência [mas também] um dos elementos de sua própria completude existencial” (PR, 263). São as imagens de um e de outro, mutuamente

dependentes um do outro para sua existência completa, para sua completude existencial. Eles estão, portanto, intimamente ligados.

A utopia do *fiat*

Quando é preciso resumir numa palavra essa imagem do homem, Jonas passa ao latim. Sua condição é um “*fiat*” (PR, 258): “que seja feito!” [faça-se!]. O subjuntivo marca um desejo, mas também uma injunção de agir que seja criado e se torne real o que é visado. Seu ser é, então, um fazer em devir.

É assim que é preciso entender o princípio *noblesse oblige*, segundo o qual nossa posição humana requer nosso agir. É a nobreza de nossa humanidade que deve estar à altura dela mesma. O estatuto de exceção do homem lhe confere também um dever, aquele de se comportar conforme seu estatuto de imagem do ser, uma vez que este não é jamais dado, nem adquirido. Mas tal dever é sem compulsão ou sanção outra que metafísica. A nobreza em questão seria antes a exigência subjetivamente objetiva ou objetivamente subjetiva que o homem deve a si mesmo. Seu ser não é jamais adquirido e sua posição não é estatutária, mas o reflexo do que ele consegue se dar como modelo de seu agir, sabendo que ele não pode se recusar o desafio de ser o que deve ser. No coração da antropologia jonasiana do *fiat*, se articulam, assim, o ser e o dever-ser. Esse ser, que deve poder se pôr como um desafio para si mesmo, se estimar e se refletir, coincide com a tarefa de ser. Isso implica uma exigência ou um dever de ser [estar] à altura de si mesmo: o ser como *fiat*, que realiza a dignidade ou indignidade humana, sua estima ou seu menosprezo. As “pessoas sérias”, escreve Jonas, são aquelas que se apegam à “a estima de si” (PR, 388).

Mas a outra face dessa imagem-desafio é sua fragilidade, a vulnerabilidade constante da moral que acompanha a fragilidade e a vulnerabilidade constante do vivente como metabolismo. Não há repouso em nossa existência moral nem na atividade metabólica. É nesse sentido que Jonas fala de um *fiat*. O ser humano é um *fiat* (moral) assim como o ser vivo é um *fiat* (metabólico). Nos dois casos, metabólico e

moral, a especificidade da existência livre consiste no fato de que ela é um processo ou uma ação contínua.

A ambivalência da existência e do agir humanos

Ora, essa constante atividade cria alternativas. Assim como o vivente se caracteriza por sua obrigação de se manter no ser pelas trocas metabólicas constantes que polarizam o mundo entre o que favorece e o que prejudica sua sobrevivência, o humano se caracteriza por uma abertura do mundo bifacial sobre o plano moral, agora, entre o que embeleza e enfeia sua ipseidade. Todo ato conta como digno ou indigno dela. Então, é menos por um conteúdo material que se caracteriza essa liberdade que por sua própria estrutura.

Uma liberdade precária e descontínua

Definida dessa forma, a existência humana aparece como uma tarefa constante, que se inscreve sobre o fundo de uma liberdade ambivalente ou de uma atividade moral. É por essa razão que Jonas pode falar da moralidade (*Sittlichkeit*) como “a alma da existência (*die Seele seines Daseins*)” (PR, 26). Ora, na história da humanidade, o vale-tudo, isto é, o risco da perda total sempre foi evitado, porque a ambivalência da liberdade era compensada pelo caráter discreto das ações ou seu caráter não cumulativo. Cada ser humano recomeça do zero e cada ação é descontínua em relação às outras. Para o exercício da moral, ele recusa uma continuidade nas realizações humanas ou uma preparação de certas obras garantidas pelas precedentes. Ele adota, inclusive, um tom particularmente apaixonado no *Princípio responsabilidade* (PR, 409) para replicar [a posição de] Bloch e defender esta ideia dos momentos e das realizações pessoais descontínuas. Se eles indicam bem os picos de perfeição na humanidade, eles não repousam sobre nenhum esboço prévio ou pré-figurado porque eles podem surgir a qualquer momento na história. E isso vale tanto sobre plano das criações artísticas quanto da

moral e do amor. São “momentos de eternidade” (PR, 409) ou “instantes de elevação mística” (PR, 412), quer dizer, momentos em que a situação se desvanece para dar lugar apenas ao ato. Dito de outro modo, a ação permanece independente e não se deixa determinar por suas condições. Ora, se não há progressão rumo à perfeição, em contrapartida, não há também a possibilidade de escapar à sua capacidade de se aniquilar. Portanto, é mantendo suas condições de possibilidade – coisa doravante problemática - que a liberdade se mantém.

É mesmo uma constante antropológica, uma constante de nossa dimensão moral de não se inclinar ao passado e de não preparar o futuro. Ora, se o presente da ação moral está separado do passado e do futuro, para constituir em si um momento descontínuo e discreto, é preciso sublinhar o caráter frágil do agir humano que conhece perigos e oscilações. Nós realizamos, então, nossa existência moral através de cada escolha livre. “Cada presente do homem é seu próprio fim” (PR, 416), o que significa correlatamente que ele não está garantido por nada.

Poder-se-ia pensar numa primeira leitura que, no texto de Jonas, certas concordâncias de tempo são infelizes, o que cria a impressão de que Jonas lamenta o que doravante é realizado. Mas uma leitura mais atenta não pode deixar de evidenciar que as mudanças tecnológicas não podem modificar nossa existência em seu cerne, ou seja, a dimensão moral, autenticamente humana de nossa ação. Para a virtude e o vício “cada ato recomeça do zero” (PR, 32-33). O lugar completo da ação moral se faz no presente eterno, um presente transcendente, o que significa que ela joga seu vale-tudo a cada instante.

“O bem humano conhecido em sua universalidade, é o mesmo para todos os tempos, sua realização ou sua transgressão tem lugar em todo tempo e seu lugar completo é sempre o presente” (PR, 30). É assim que a lógica precária, isto é, descontínua, das ações humanas se eleva sobre uma constante ação em vista de seus efeitos e de seus resultados. “O acaso, a sorte e a estupidez, as grandes compensações nas questões humanas, agem como uma espécie de entropia e terminam por fazer convergir todos os projetos determinados em direção à norma eterna” (PR, 26). Sempre questionada, sua dignidade

se forja constantemente por sua ação no seio das circunstâncias, sem jamais dela resultar.

Mas está bem aí o paradoxo que sublinha Jonas: a ambivalência é uma constante que se manifesta na vulnerabilidade das questões humanas, ao ponto que ela possa aparecer como uma lógica independente de seu conteúdo. Assim como o vivente pode jogar seu vale-tudo numa troca metabólica infeliz (por exemplo, na absorção de veneno), a liberdade humana individual pode se colocar em perigo num único ato. “O homem mais virtuoso pode ser arrastado pela tempestade destrutiva da paixão, o homem mais vicioso pode fazer a experiência da conversão” (PR, 32n). Assim, mesmo se a virtude é confortada por sua própria prática e se transforma em hábito, ela não se torna menos frágil, uma vez que ela não é jamais adquirida.

Sua antropologia reúne-se, assim, à tradição sobre essa dimensão descontínua ou não cumulativa dos atos morais à exceção da educação e da formação que repousam sobre uma lógica cumulativa: “toda ética tradicional contava somente sobre um comportamento não cumulativo” (PR, 32n). O perigo aparece, ao contrário, quando a técnica se apodera da lógica ambivalente e precária dos fatos humanos, impondo-lhe um vale-tudo que aniquila suas condições de possibilidade e, então, de renascimento.

Uma constante ambivalência

Pela constante necessidade de realizar atos dignos ou indignos, a lógica humana *autêntica* é aquela que produz alternativas antropológicas e ela é “intransponível” (PR, 33) quaisquer que sejam os objetos ou os conteúdos. Ora, essa ambivalência é uma lógica que impõe sucessos “de dois gumes” (PR, 343), isto é, sucessos sempre relativos aos fracassos evitados ou que abrem novas ameaças. Nosso ser humano, então, sempre empata no final. “É a inconsistência do destino humano que garante a consistência da condição humana” (PR, 26).

A norma eterna é, então, o paradoxo ou essa ambiguidade fundamental que se mantém, por vias inesperadas e desviadas, quando

se tenta ganhar em unilateralidade, por meios tecnológicos (reduzir o sofrimento e aumentar o prazer) ou espirituais (eliminar a angústia e a violência). Para Jonas, portanto, a felicidade não pode ser reduzida ao conforto ou a um bem-estar desprovido de sofrimentos. Esse objetivo repousaria sobre uma negação de nosso ser corporal sensível para quem o prazer é sempre relativo à dor.

E é contra as ambições ilusórias que aspiram tornar o homem unívoco (*eindeutig*) que Jonas se coloca, sejam apoiadas pelas utopias tecnocientíficas (no *Princípio esperança* de Ernst Bloch) ou pelos dogmas religiosos ou sectários. A existência humana repousa sobre os contrastes que produz sua ação constante de se manter no ser enquanto vivente e enquanto ser moral. Passar de uma antropologia da ambiguidade a uma antropologia da univocidade é, desde então, não desejável *de direito*, porque isso equivaleria a empobrecer nosso patrimônio ou a fonte de nosso ser, mas é também impossível, *de fato*, uma vez que quaisquer que sejam os conteúdos abordados através da história e das culturas, um nivelamento se produz.

A mais simples verdade é que “o homem autêntico” existe desde sempre – com seus altos e seus baixos, sua grandeza e sua miséria, sua felicidade e seus tormentos, sua justificação e sua culpabilidade – breve, em toda sua ambivalência que é inseparável dele. O querer aboli-la quer dizer abolir o homem com o caráter insondável de sua liberdade (PR, 410).

O imperativo moral tornado explícito por nosso contexto tecnológico apoia-se, então, sobre a necessidade de manter a condição de possibilidade de que dessa ambivalência, desses extremos da liberdade e da condição humana apareçam: “de evitar o empobrecimento de sua [tanto dos gênios como dos monstros] matriz secreta” (PR, 416).

Assim, o homem é o que ele é, quer dizer, marcado pela “ambivalência durável de sua liberdade” (PR, 18, *Zweideutigkeit*).

Essa lógica humana contrasta com aquela do mundo objetivo inorgânico que é linear e quantitativo: para ela, *quanto mais, melhor*. No seio do vivente e das questões humanas, em contrapartida, uma dimensão qualitativa se introduz e pode inverter a lógica quantitativa:

e assim, *mais pode ser menos*. Uma especialização ou um melhoramento sobre um ponto pode engendrar uma diminuição ou um empobrecimento do conjunto. E, além disso, na lógica das distâncias bipolares, é sempre possível uma inversão que acarretará uma perda global. E essa perversão se opera no seio dos efeitos. É o caso do ser humano que escolhe um modo de vida confortável, mas também muito energívora e corre, assim, para uma vida austera (que ele conseguirá escolher ou será imposta pela natureza). Na verdade, certos avanços da medicina também diminuem nossa humanidade. O bem-estar proporcionado por certas substâncias químicas pode reduzir nossa sensibilidade e, assim, os extremos do prazer e do sofrimento que vão de par em todo vivente.

Então, a aplicação da lógica linear e quantitativa ao humano provoca uma unilateralização e um empobrecimento da riqueza de sua existência: “a predominância crescente de um dos lados da natureza humana sobre todos os outros [se opera] inevitavelmente às suas custas” (PR, 36). Dito de outro modo, para Jonas, a especialização vai ao encontro de nossa realidade humana e ela nos obriga a renunciar a dimensões de nosso ser. Ela provoca um “estreitamento do conceito que o homem tem de si mesmo assim como de seu ser” (PR, 36). Ora, é precisamente na especialização humana que procede sub-repticiamente a lógica tecnológica (pensemos entre outras na tentação pós-humanista).

De fato, essa lógica do aperfeiçoamento ou da acumulação do saber (de tipo científico) e do *savoir-faire* (tecnológico) que conduz a uma especialização mesmo a uma hiperespecialização. Porém, agora, o acúmulo apoia-se sobre as condições do agir humano:

a auto-procriação cumulativa da mutação tecnológica do mundo transborda permanentemente as *condições* de cada um dos atos que com ela contribuem [...]. E mesmo o acúmulo enquanto tal, não satisfeito de modificar sua origem para torná-la irreconhecível, pode devorar a condição fundamental de toda a série, sua própria pressuposição (PR, 33).

Para Jonas, a precariedade do agir deve combinar condições estáveis que assegurem uma separação entre as questões humanas e seu

quadro sem o qual ela se revelaria suicida. Sem essa separação que ameaça recentemente nosso agir tecnológico, a ação humana não poderia deixar de ser autodestrutiva. Com efeito, a técnica e as ciências constituem uma armadilha para o ser humano cuja existência polivalente e adaptável se caracteriza por uma não especialização e uma multilateralidade. A confusão entre essas duas lógicas que ocorre, então, na civilização tecnológica ameaça o humano: “nada o torna mais prisioneiro que o sucesso” (PR, 36).

Mas, com essa posição, Jonas pretende também escapar da armadilha da escatologia religiosa ou de toda concepção da história que faz dele um ser temporário e que deveria ser salvo ou recuperado de uma perda anterior. É fora de toda perspectiva teleológica e soteriológica, que se coloca o quadro de sua antropologia. O homem não deve ser salvo de seu próprio ser (ainda que ele deva ser reconduzido a uma ação proporcionada).

A lógica bifacial do metabolismo e da liberdade humana

Como Jonas mostrou em *The Phenomenon of Life*, a liberdade se afirma no seio da evolução e da complexificação do vivente. Do primeiro unicelular até o homem, ela empresta uma via que, *a posteriori*, aparece como uma acentuação progressiva dos extremos, isto quer dizer que ela cria oposições sobre o plano metabólico entre os quais ela deverá escolher entre o que lhe é favorável e desfavorável. E por sua sensibilidade, ela opõe, então, o que será fonte de sofrimento e de gozo etc. Porém, essa existência “de dois gumes” parece cada vez mais afiada à medida que os extremos se distanciam. Assim, o vivente experimenta a dimensão qualitativa dessa lógica bifacial quando o gozo do calor se inverte em dor da queimadura. A complexidade e a possível perversão dessa lógica residem notadamente no fato de que os opostos de um *continuum* se reencontram.

Limiar qualitativo da liberdade humana

Entretanto, com a aparição do homem, um limiar é subitamente transposto nessa lógica bifacial que caracterizava o metabolismo e a sensibilidade dos viventes. Ela concerne, desde então, à própria liberdade que ao se afirmar pode se inverter e se aniquilar.

Com efeito, a *liberdade* unilateral dos viventes infra-humanos que se exprime de início como autoafirmação de si pela rejeição constante do não ser, toma ela mesma uma dimensão polarizada ou bifacial com o humano que lhe faz ocupar uma posição quase separada da natureza. Doravante, ele pode escolher, particularmente, não recusar o não ser. Dito de outro modo, a mediação (relação a si pelo viés de uma alteridade mundana) com respeito à natureza torna-se *mediacidade* (relação problemática a si e à alteridade do mundo). O homem aparece então *déhiscent*¹⁰ [deiscente], quer dizer que ainda que ele venha da natureza, ele não lhe é mais contíguo.

Logo, o limiar qualitativo corresponde a um limiar na assunção de riscos. Assim como a liberdade inerente ao metabolismo constitui uma fragilização importante do ser em relação à estabilidade inerte do inorgânico; a liberdade como necessária autoafirmação de si dos viventes transpõe o risco de uma liberdade de alternativa com a ação humana. E para Jonas, a lógica de polarização adquire, assim, com o homem uma dimensão moral, aquela da alternativa entre o bem e o mal. Doravante, a autodestruição se torna uma alternativa possível. Por conseguinte, o aumento de liberdade não é necessariamente um ganho para a vida e para o ser. Se Jonas não é liberal, é porque a liberdade humana é ambivalente e um aumento unilateral dela não é forçosamente um bem em si, mas antes uma aposta em seu uso futuro responsável.

Tudo parece indicar que sua antropologia passa pela autoafirmação da liberdade humana como condição de possibilidade de sua liberdade de escolha ou liberdade alternativa. É por isso que nós podemos falar de antropologia descentrada e sustentada por suas condições de

¹⁰ Poder-se-ia definir a deiscência como uma continuidade separada do que lhe origina. Ver, a esse respeito, o número especial dedicado a Hans Jonas, *L'être déhiscent de l'humain, Revue philosophique de Louvain*, 100/3, août 2002.

possibilidade. Seu modelo do responsável mantém a diferença entre o agir humano e suas condições de possibilidade, quer dizer um exterior no qual apoiar a ação e as escolhas. É sobre essa diferença ontológica que repousa o novo imperativo moral.

Essa distinção importante entre liberdade metabólica e humana permite compreender as posições políticas de Jonas, que exige uma conscientização massiva quanto à urgente necessidade de renunciar às opções destrutivas das tecnociências. Essa adesão massiva permitiria embasar a mudança sobre os democráticos; mas, embora ela não deva; ocorrer muito rapidamente, ele preconiza que aqueles que não confundem a liberdade de autoafirmação e a liberdade de escolha possam tomar medidas impopulares salutares para todos¹¹.

Sobre o plano humano, “somente é certo a própria ambivalência” (PR, 316). Essa ambivalência moral compreende sempre a possibilidade de ser bom (*Gutsein*, PR, 321), mas também de sua perda. À “liberdade para o bem” (PR, 324), que não é assegurada pela liberdade humana, responde necessariamente a liberdade para o mal.

É preciso, contudo, evitar um contrassenso frequente, Jonas não adota necessariamente uma posição prudencial ou conservadora em função dos riscos que corremos ao provocar mudanças bruscas (posição de certos reformadores, por exemplo). De fato, Jonas não recusa a assunção ética de risco, ao contrário, mas sob duas condições. De um lado, quando esta resulte da revolta em relação a uma situação inaceitável; e não uma via de melhoramento hipotético ou em vista de um *bonum humanum*. E de outro lado, à condição de que ela gere consequências imprevisíveis no seio das questões humanas; e não para suas condições de possibilidade. É assim que ele pode recusar as circunstâncias presentes que são injustas, ainda que as consequências dessa mudança sejam incertas. “O que é um escândalo moral deve

¹¹ Em o *Concept de Dieu après Auschwitz*, ele conclui por uma impotência radical de Deus uma vez que ele não veio impedir o braço dos carrascos nazistas. De fato, diz ele, pode-se imaginar deixar seu filho escolher por si-mesmo, todavia, nenhum pai responsável deixaria seu filho ser esmagado pelas rodas de um caminhão sob o pretexto de que sua escolha era a de estar ali. Contrariamente ao Deus-imagem que não tem o poder de intervir em nossas questões; vimos – mesmo que se trate apenas de uma minoria mais alerta, que toma as medidas urgentes exigidas – a possibilidade de tomar as medidas necessárias que se impõem com toda urgência. É nesse quadro que Jonas aceita um regime autoritário, mas precisamente não totalitário.

ser eliminado, embora não saibamos o que nós ganhamos ao mudar” (PR, 322). Ou o que nós perdemos.

Ser bom acessível sempre e para todos

Mas retornemos um instante sobre “o elitismo” de Jonas. O ser bom não supõe atos heróicos ou grandes realizações. Aí também, Jonas rejeita todo idealismo devastador: essa tarefa que é nosso lote comum está também ao alcance de todo e cada um. Em contrapartida, será preciso denunciar e condenar os sistemas que estabelecem condições econômicas e políticas que tornam esse “ser bom” improvável ou muito custoso para a maioria. Do exterior, nós não podemos influenciar a liberdade insondável ou incliná-la para o bem: no máximo, podemos favorecê-la ou desfavorecê-la pelo viés das condições de seu exercício. Consequentemente, não é a essência ou a natureza do homem que é preciso melhorar, pelas modificações genéticas ou químicas, por exemplo, mas as condições de sua existência livre e marcada pelos contrastes¹². Ora, o conforto material fornecido pelo embalamento das tecnociências não constitui tal melhoramento.

É também o “*nunc stans* subjetivo do instante místico” (PR, 412) que Jonas pretende preservar com o *fiat* humano. Isso pela oposição a um estado objetivo estável, até permanente (público no caso da utopia marxista na sua versão blochiana ou no caso da sociedade tecnológica de tipo capitalista), que pretenderia alcançar lugares onde o sofrimento desapareceu, ou lugares nos quais as escolhas unilaterais poderiam ser feitas.

A lógica cumulativa e unilateral da tecnologia

Dada sua antropologia do homem recomeçando sempre do zero e tornando, então, toda existência incomparável a toda outra, visto que ela

¹² ver PR, p. 415.

se realiza sempre face ao absoluto, Jonas tem que recusar que a humanidade se abandone à lógica técnico científica progressiva. A lógica do progresso supõe, de fato, que os estados anteriores sejam inferiores aos estados posteriores, e a dignidade da ipseidade pessoal sempre discreta se oponha ao “curto-circuito de um mecanismo impessoal” (PR, 56).

Crítica dos encadeamentos cumulativos

Com efeito, essa lógica dos progressos tecnológicos produz uma dinâmica interna de acumulação ao se autossustentar por novas demandas: “A dialética interna que reina aqui, aquela de um progresso que tem necessidade de criar novos problemas a fim de resolver aqueles que ele próprio produziu; um progresso, portanto, que se torna sua própria obrigação [...]” (PR, 343).

A lógica cumulativa da técnica moderna põe os seguintes problemas para nossa responsabilidade:

- Ela procede por fragmentação e segmentação dos saberes e dos *savoir-faire*, o que leva a uma hiperespecialização.
- Modificando suas condições, isto é, do que lhe é exterior e a precede, e tornando assim sua origem irreconhecível, a técnica é retroativa no sentido em que ela modifica a condição de toda a série. Ela devora, assim, sua própria pressuposição e nos mergulha na ilusão antropológica de uma possível autopoiese. (É essa autopoiese que Jonas critica, sobretudo, na prática da clonagem humana. E ele conclui que, uma vez que nós não temos a possibilidade de assumir moralmente e de modo responsável tais tecnologias, nós devemos renunciar a aplicá-las).

Porém, essa lógica cumulativa de um perpétuo ultrapassamento de si através das coisas sempre maiores e a lógica de uma dominação máxima sobre as coisas e sobre si mesmo se faz passar, no contexto pós-baconiano e marxista, pela realização da vocação do homem.

- Dissemos que, para Jonas, o humano é refratário à lógica de perpétuo ultrapassamento, que se torna ultrapassamento de si. O homem não deve ser ultrapassado em seu ser, mas pode se ultrapassar pela exigência que ele põe para si mesmo.
- E Jonas critica igualmente a lógica de uma dominação sem limites da natureza pelo homem, pois as questões humanas se ancoram na sua condição de possibilidade, nesse caso, o mundo em sua própria estabilidade.
- Ele critica igualmente o antropocentrismo que põe todas as coisas à disposição do homem. De fato, o que a lógica da propriedade tem de perigoso é que ela repousa sobre o direito de usar, mas também de abusar. Os homens não deveriam se situar numa posição de proprietários face à natureza, enquanto eles não são mais que seus fiadores e guardiães.

Crítica das utopias que repousam sobre um dualismo

Seguindo essa lógica do progresso, aplicada dessa vez à humanidade que se realizará por meio da tecnologia, os utopistas fazem do instante presente um momento a superar e a preparação do que segue. A consequência é que o presente é assim condenado a um caráter provisório e nessa perspectiva, se lhe “despoja de sua validade própria” (PR, 49). Isso vale tanto para a história passada que é desconsiderada em relação ao futuro, quanto para os homens presentes e futuros que são então reduzidos a um veículo ou um simples meio permitindo alcançar o objetivo autêntico ainda a vir, o meio em vista de um fim futuro, único que conta (cf. PR, 49).

Ora, vimos que, para Jonas, a história humana não conhece fase preparatória ou alienada, um “ainda não” de tipo utópico ou soteriológico à espera de seu ser autêntico, porque a história é essa da humanidade que é desde sempre realizada e que se põe no presente face à eternidade. Nela, os picos [expoentes da humanidade] e suas realizações já ocorreram, mas elas são ainda hoje iminentes. Jonas cita alguns desses picos, os grandes artistas e criadores tais como Sófocles, Shakespeare,

Buda ou Rembrandt. E cada um deles é insuperável: cada um apresenta uma perfeição insuperável e incomensurável. Jonas recusa então uma concepção dialética da história: “cada época histórica é imediata em relação a Deus” (PR, 416). A história não se deixa ler como uma *Succes Story* [história de sucesso].

Entre simbiose e predação: busca de um novo equilíbrio

Tendo o equilíbrio entre uma natureza estável e uma cidade em cujo seio se encenam as questões humanas sido rompido por nossa civilização tecnológica; trata-se de encontrar outro. “No homem, a natureza se perturbou a si mesma, e é somente em sua faculdade moral [...] que ela deixou aberta uma saída incerta à segurança abalada da auto-regulação” (PR, 264). Doravante, sabemos que nós somos seus “guardiães” (*Treuhänderrolle*, PR, 34). Essa posição não supõe, absolutamente, que sejamos os florões ou suas mais altas realizações. Ela impõe não conceber a natureza de maneira antropocêntrica, mas antes o homem como aquele que deveria renunciar a si mesmo e se sacrificar para ceder todo espaço à ordem natural (sobre o modelo da ecologia profunda). O homem é um guardião da natureza, mas também o guardião de seu próprio ser nela. Enquanto humanista, Jonas se insurge, então, contra as antropologias da humilhação, da negação de si (PhE, 98) e da abnegação, especialmente no quadro da religião cristã. “A autoabnegação piedosa” (PhE, 43) do homem a quem é recusada toda dignidade conduz paradoxalmente a condenar a seriedade de sua ação no mundo; estava aí, segundo Jonas, o segredo da aposta de Pascal. A abnegação cristã como valor de todos os valores induz, de fato, a uma inversão do ser no mundo. Assim, contrariamente a Levinas, que considera uma responsabilidade hiperbólica beirando o autossacrifício, Jonas propõe uma limitação das necessidades e das exigências que nos permitam ocupar um lugar, o nosso enquanto humanos. Seja no sentido individual ou no sentido coletivo. Renunciar a ocupar um lugar preponderante ou central, um lugar dominante tal que nós nos demos com a modernidade, não quer

dizer nos anular ou aniquilar¹³. É aqui que Jonas aparece como moderado e apto a reencontrar as situações concretas de responsabilidade.

Assim, o guardião não é somente o conservador ou arquivista da natureza, no sentido em que se trataria de manter ciosamente suas aquisições tais como às origens: ele deve manter as condições compatíveis com o exercício da humanidade ambígua, isto é, de seu comércio com o mundo. Jonas não pode ser considerado um tecnofóbico, uma vez que ele não critica a tecnologia enquanto tal, mas sua desmedida que é incompatível com a ambivalência humana. Enquanto as questões humanas compensam sua ambivalência pela sua descontinuidade (o fato de que eles partem sempre do zero), a tecnologia procede de maneira ambivalente a passos de gigantes. Desse modo, ela desafia o quadro exterior que limita as questões humanas e mesmo a totalidade do que, ao contextualizá-la, deveria limitá-la.

De fato, é o famoso comércio com o mundo que Jonas tenta salvar. A importância dos atos postos pelo homem para seu próprio ser. E essa questão se põe a ele após suas pesquisas sobre o gnosticismo próximo de Heidegger. Com efeito, a antropologia gnóstica do estrangeiro jogado no mundo ao qual ele não pertence, provoca dois tipos de atitude: ou a abstinência, que consiste em evitar todo contato com o mundo que só pode ser o lugar de nossa perdição, ou o desperdício licencioso que consiste em exaurir o mundo. Se o dualismo gnóstico tinha principalmente dado lugar a uma ética de recusa a frequentar o mundo, em contrapartida, nossa civilização tecnológica parece se assemelhar antes aos comportamentos das raras seitas libertárias da Antiguidade tardia. Ora, um comércio autêntico com o mundo supõe que nossa responsabilidade seja limitada por uma exterioridade¹⁴, isto é, que ela se apoia no que não está em nosso poder, de sorte que o que nós fazemos conta para o nosso ser. Entre a

¹³ Eu tomo por prova a diferença entre as interpretações que dão Levinas e Jonas da responsabilidade para os contemporâneos. À questão posta por Caim: "Eu sou o guardião de meu irmão?", Levinas responderia afirmativamente, enquanto Jonas responderia negativamente. A responsabilidade tem por objeto não a alteridade, mas o vulnerável.

¹⁴ Nem tudo é possível, tal é a nossa condição. Sobre esse ponto, Jonas adere à linha de resistência que Hannah Arendt opõe ao totalitarismo em *La Condition de l'homme moderne*. Mas, se ela insiste sobre as constantes que condicionam nossa ação, Jonas, ao contrário, insiste sobre uma exterioridade: à qual ela se inclina.

posição de estrangeiro (gnóstica) e aquela de predador (moderna) se encontra o lugar de exceção descentrada própria aos humanos que nós devemos manter. Uma responsabilidade infinita beiraria a uma completa irresponsabilidade.

O guardião tal como o considera Jonas deve, então, desenvolver uma atitude de “obediência respeitosa” (*ehrfurchtige Pflicht*, PR, 410, PV, 382): seria mais exato falar de dever respeitoso, uma veneração, uma consideração face ao que se impõe em sua grandeza (ou sua fragilidade, ou sua incomensurabilidade) que não depende de nós.

Também precisamos considerar (levar em conta e respeitar) o apelo mudo da natureza a preservar sua integridade (PR, 35), quer dizer sua alteridade e sua grandeza. Responder a esse apelo constitui uma tarefa tanto mais pesada quanto mais tarde nós a assumamos, mas não se trata, todavia, de uma missão impossível. É assim que Jonas qualifica sua própria concepção antropológica de “mistura precária” (PR, 415n). “A confiança utópica no homem futuro associada à desconfiança contra o homem presente, induz o que nós chamamos acima de um “otimismo implacável” (PR, 415n).

Entre simbiose e predação, entre aniquilamento e onipotência, o novo equilíbrio entre o homem e a natureza deverá se encontrar a partir de uma posição humilde de guardião responsável, que repousa sobre a grandeza do homem, ao mesmo tempo, que sobre a posição relativa e circunscrita que ele ocupa. “Um novo tipo de humildade – não uma humildade da pequenez como outrora, mas a humildade que exige a grandeza excessiva de nosso poder que é um excesso de nosso poder fazer sobre nosso poder de prever e sobre nosso poder de avaliar e de julgar” (*Demut*, PV, 55 et PR, 58). É sobre essa via que se encontra a definição, mas, sobretudo, a prática de um humanismo não antropocêntrico. Um humanismo que seja aquele da especificidade humana e de sua grandeza (mesmo que ela seja relativa), mas um humanismo mais descentrado, isto é, que faça prova de modéstia ao renunciar à tomada de poder total sobre a natureza e, assim, sobre as condições de possibilidade de sua liberdade.

O pelo que somos responsáveis refere-se ao quadro das existências individuais e da humanidade coletiva, por suas condições (PR, 256) boas ou más, mas não pelas próprias existências individuais.

É em função dessas bases antropológicas que Jonas não poderia aceitar confrontar a vida da humanidade futura e a de uma menininha. Tal é a nossa hipótese.

Referências

ARENDDT, H. **La Condition de l'homme moderne**. Paris: Nathan, 2002.

JONAS, H. Contemporary problems in ethics from a Jewish perspective. In: JONAS, H. **Philosophical Essays, from ancient creed to technological man**. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

JONAS, H. Im Dienste des Medizinischen Fortschritts: Über Versuche an Menschlichen Subjekten. In: JONAS, H. **Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung**. Frankfurt am Main: Insel. Tradução francesa: *Réflexions philosophiques sur l'expérimentation humaine*. In: *Médecine et expérimentation*. **Cahiers de Bioéthique**, 4, p. 303-340, 1982.

JONAS, H. **Le Principe responsabilité**. Paris: Éditions du Cerf, 1990.

JONAS, H. **Le Concept de Dieu après Auschwitz**. Paris: Payot & Rivages, 1994.

JONAS, H. **Entre le néant et l'éternité**. Paris: Belin, 1996.

JONAS, H. **Le phénomène de la vie**. Vers une biologie philosophique. Bruxelles: De Boeck Université, 2001.

JONAS, H. L'être déhiscent de l'humain. **Revue philosophique de Louvain**, v. 100, n. 3, août, 2002.

FROGNEUX, N. **Hans Jonas ou la vie dans le monde**. Bruxelles: De Boeck Université, 2001.

PINSART, M.-G. **Hans Jonas et la liberdade**: dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques. Paris: Vrin, 2001.

TIBALDEO, R. F. **La rivoluzione ontologica di Hans Jonas**. Uno studio sulla genesi e il significato di « organismo e libertà ». Milano-Udine: Mimesis, 2009. p. 15-47.

Recebido: 05/10/2011

Received: 10/05/2011

Aprovado: 28/01/2012

Approved: 01/28/2012