

Hans Jonas: o problema do dualismo nihilista no pensamento filosófico-científico e a nova memória acerca da natureza em sua alteridade

Hans Jonas: the nihilist dualism problem in the philosophical-scientific thought and the new memory on nature in its ethical otherness

Márcio Adriano dos Santos Dias *

recebido: 09/2012
aprovado: 02/2013

Resumo: Busca-se, neste artigo, realizar uma análise de caráter crítico, apoiada na apresentação de alguns aspectos centrais do pensamento jonasiano, acerca do problema do dualismo nihilista incorporado em parte do pensamento filosófico-científico. Tal dualismo tem incidido na formação da memória ocidental da natureza, tanto moderna como contemporânea, concorrendo para uma visão de separação entre homem e natureza, sobretudo de base epistêmica e ética, constituindo um problema. Procura-se uma superação do dualismo, tanto idealista-racionalista quanto materialista-naturalista e também existencial, por antever a base nihilista nessas formas de pensar a relação homem-natureza, tendo suas origens na gnose primitiva: alma x corpo; espírito x matéria; homem x natureza. A saída dessa dicotomia consiste numa consideração dos valores éticos teleologicamente mantidos na própria natureza humana e extra-humana, aqui vista pelo viés da dignidade de sua Alteridade, onde desde a pluralidade das formas mais primitivas de vida orgânica em procriação já pré-figura o espiritual, culminando aí a responsividade humana pelo Outro para uma nova memória acerca da natureza.

Palavras-chaves: Dualismo nihilista, memória da natureza, valores, alteridade, responsabilidade.

Abstract: This article has the aim at making a critical analysis, supported by some central aspects of Jonasian thought about the nihilist dualism problem, partially incorporated from the philosophical-scientific thought. Such dualism has influenced the formation of western memory of nature, both modern and contemporary, contributing to a

Doutor em Filosofia pela UFPE/UFPB/UFRN. Professor efetivo da Universidade Estadual da Paraíba - UEPB, Campus V, João Pessoa-PB. em@il: marciodias.jp@hotmail.com. Colaboradora: Priscila Limeira Malheiros, aluna do Curso de Arquivologia da UEPB, Campus V.

dissociating view between man and nature, mainly on epistemic and ethical bases, generating a problem. It seeks to overcome the dualism, both idealist-rationalist and materialistic-naturalistic and also existential, due to the anticipation of a nihilist basis of these forms of thinking on man-nature relation, having its origins in primitive gnosis: soul x body, spirit x matter; man x nature. The output of this dichotomy consists of a consideration of the ethical values teleologically held in human and extra-human very nature, here seen in the perspective of the dignity of his Otherness, in which from the plurality of the most primitive forms of organic life in procreation already pre-figures the spiritual, culminating in the human responsivity for the Other in favor of a new memory about nature.

Key-words: Nihilist dualism, memory of nature, values, otherness, responsibility.

Introdução

Uma das maiores barreiras enfrentadas com vistas a uma passagem paradigmática da memória moderna para uma memória atual acerca da natureza e dos próprios homens nela inseridos, se dá com o problema psicofísico e seu dualismo, ou seja, de sua interação (do psiquismo) compatível ou não com a causalidade natural. É dominante na memória filosófica moderna, e do padrão de mundo ocidental, o naturalismo mecanicista que se assomará na ciência moderna. O dualismo cartesiano é significativo para representar um movimento de positivação gradativa das ciências que se estende na modernidade até um coroamento na teoria da mecânica celeste de Isaac Newton. Supomos que aí jaz um dualismo configurado na clássica relação entre espírito - entendido como essência do humano separado do mundo natural – e matéria, esta desde já entendida como natureza em seu sentido de coisa extensa aplicável a tudo o que se movimenta enquanto fenômeno ao ‘alcance do olhar e das mãos’, em suma, uma redução ao âmbito do senciente. Dois pólos se encontram então contrapostos e

desdobrando contradições irreconciliáveis: espírito x matéria; humano x natural; alma x corpo. Uma dicotomia na realidade difícil de ser ultrapassada, mas necessário de ser superada, com vistas a outras visões, que integrem verdadeiramente os seres humanos na natureza de um modo complementar-orgânico e dessa maneira não repousando na contraposição mecânica acerca do dinâmico fenômeno da vida.

O intento de Hans Jonas (1903-1993) é de superar o paradigma moderno neste tocante, cujo núcleo é a interação psicofísica, no fito de resguardar o poder da subjetividade não de um modo antropocêntrico, mas podemos dizer, biocêntrico: subjetividade que se estende na natureza sob o modo de um psiquismo latente e/ou manifesto em cada ente, daí ocorrendo também no homem como coroamento de uma responsabilidade maior. Tal subjetividade colocada sob novo olhar na natureza se destina a uma fundamentação da ética da responsabilidade (Cf. JONAS, 2004 a, p.115). Logo, é de suma importância essa discussão filosófica, uma vez que aqui se engendra um novo paradigma de memória da natureza, na contemporaneidade, que faz convergir a subjetividade responsável pela natureza para as futuras gerações, endereçada a uma nova visão de ciência da natureza, lastreada também pela teoria quântica, que supera a mecânica celeste para fornecer-nos outro olhar/fazer aos humanos, tendo em vista a sobrevivência das futuras gerações de humanos e extra-humanos.

Dentro do contexto da obra mais conhecida de Hans Jonas, qual seja, “*O princípio responsabilidade*” (1979), a questão do poder da subjetividade se situaria entre o terceiro e o quarto capítulos; ou seja, onde se coloca a discussão em torno dos fins e sua posição no ser, que segue a relação desses com a teoria da responsabilidade (Cf. JONAS, 2004 a, p.18). Procuraremos dispor aqui da apresentação de alguns aportes prévios para uma leitura da tese de Jonas, segundo a qual ele procura demonstrar que existe uma interação psicofísica e que

esta se encontra compatível com a causalidade natural. O êxito maior para sustentar tal tese tem como base um pensamento pessoal que se torna capaz de superar o dualismo próprio de parte da filosofia e ciência ocidental e com isto, grande parte das ciências naturais que tomam maior impulso na modernidade e sua positivação. Jonas faz frente ao pensamento do determinismo fisicalista, bem como ao idealismo, para defender uma nova proposta ética, com novas dimensões para o agir da subjetividade e a proposta de uma nova memória acerca da natureza.

Com efeito, reter conhecimentos passados em nossa cultura constitui o que chamamos de memória, sendo a filosofia um domínio fértil desta possibilidade humana, sendo aqui destacado o âmbito da memória acerca da natureza, a fim de que os conhecimentos do passado tenham formações novas.

Assim, por memória acerca da natureza, queremos nos ater em contextualizar primeiramente a ideia de natureza cultivada pela tradição filosófica, e que comporta diversas conceituações, tendo Abbagnano (1998 a, pp. 698 - 701) se referido a quatro formas distintas: 1 - Natureza é o princípio de vida e de movimento da totalidade dos fenômenos existentes. 2 - Natureza é a ordem e necessidade. 3 - “Natureza é a manifestação do espírito, ou um espírito diminuído ou imperfeito, que se tornou “exterior”, ou “acidental”, ou “mecânico”, ou seja, foi degradado de seus verdadeiros caracteres.” 4 - Natureza entendida de uma maneira previamente implícita, vinculada ao fazer científico em termos de pesquisa e metodologia desta na contemporaneidade.

Pensamos que Jonas busca principalmente uma superação da terceira concepção fundamental elencada por Abbagnano no âmbito da memória cultivada pela filosofia e ciência no ocidente. Jonas encontra um problema patente em muitos movimentos filosóficos europeus, que pôde ser determinado por ele como “princípio gnóstico”¹ (2000 b, pp. 61-62), consistindo

numa maneira naturalizada de dualismo e niilismo, cujos registros encontram-se cultivados na memória ocidental concernente à natureza. Também em Collingwood o problema detectado por Jonas aparece sob a roupagem da “visão renascentista de natureza” (1986, pp. 103 - 125), mas acentuando apenas o dualismo encontrado neste registro da memória ocidental.

O nosso intuito é explorar criticamente essa terceira concepção de natureza, retida desde o passado até o presente de nossa memória ocidental, através de uma exposição de pontos de partida do empreendimento jonasiano. Inicia-se com seus estudos sobre a filosofia e ciência ocidental e as ligações subjacentes com a gnose primitiva, passando depois pela sua visão de superação do dualismo e do niilismo, apontando para uma filosofia da biologia, para então situar o humano na natureza como maior agente a que se deve a responsividade² ao Outro: humanos e suas futuras gerações e extra-humanos na escala da vida/natureza entendida em sua *Alteridade*. O percurso deste empreendimento culmina na insinuação de uma nova conceituação de memória acerca da natureza enquanto Outro ou ainda *Alteridade*: Humana e extra-humana. Isto permite-nos entrever uma aproximação do pensamento jonasiano com o pensamento de filósofos judeus do diálogo, em que o Outro (a *Alteridade*) assume primazia para o dever ético do eu, como em Franz Rosenzweig, e destacadamente em Emmanuel Levinas³ entre outros.

1. Uma vida e um projeto: o problema do dualismo niilista

Através de um longo caminho percorrido em sua vida se consumou a obra de Hans Jonas intitulada “*O princípio*”

responsabilidade”. O início desta jornada se deu com um estudo doutoral de uma tese sobre o gnosticismo, em 1934. Aparentemente nada faz ligar seus primeiros estudos com a sua fase de esforço crescente para elaborar uma nova ontologia, ao modo de uma Filosofia da Natureza clássica, para enfim se cristalizar na proposta de uma ética para a civilização tecnológica. O seu estudo histórico, teológico e filosófico da gnose no ocidente o fez indagar mais tarde sobre questões perenes da filosofia: *sobre a natureza do ser* e também *sobre o ser da natureza*. Um problema era candente: a dimensão da natureza jamais havia comparecido na dimensão do ser. Ou seja, o espírito se encontrava nitidamente separado do corpo, e com isto, a filosofia de sua época, que questionava as bases mais radicais da realidade em seu tempo, tanto a ontologia existencial de Heidegger como a Fenomenologia cunhada por Husserl, tomavam como obviedade a reflexão sobre o fenômeno da vida. Tal indagação surge em Jonas diante do fato existencial da guerra, entre 1940 e 1945, quando foi soldado da armada britânica numa brigada judaica, experimentando a proximidade com a morte, que o fará resistir em separar isso da dimensão espiritual:

Talvez estar fisicamente exposto, com o que o destino do corpo se impõe com força, sua mutilação se converte no temor fundamental, contribuiu à nova reflexão. Em todo caso, a parcialidade idealista da tradição filosófica se fez completamente evidente. Seu secreto dualismo, um legado milenar, me pareceu contradito ao organismo, cujas formas de ser compartilhamos com todos os seres vivos (JONAS, 2001, p. 145).

Foi nesta situação-limite que Jonas especulou filosoficamente sobre o orgânico, cuja obra fundamental deste momento é a coletânea de estudos realizados desde 1950 “*O princípio vida. Fundamentos para uma filosofia da biologia*.” (1972), daí se concretizando ainda posteriormente em um

programa ético. Como se pode depreender, a obra de Hans Jonas condensa uma unidade, sendo presidida pela tentativa constante de superar esse secreto dualismo que anima o pensamento ocidental.

O estudo da gnose realizado por Jonas se dá com o manuseio do método fenomenológico, que consiste basicamente na descrição e análise daquilo (o objeto) que se nos mostra imediatamente nos fenômenos. Neste tocante diz ele:

Quando há muitos anos, me interessei pela primeira vez pelo estudo do gnosticismo, descobri que os pontos de vista, a ótica por assim dizer, que havia adquirido na escola de Heidegger, me permitia ver aspectos do pensamento gnóstico que haviam passado antes despercebido (2000 b, p. 337).

Assim, o problema do dualismo da gnose está velado no estudo filosófico de um dos mestres de Jonas, Martin Heidegger, ao empregar o método fenomenológico em sua análise do *ser-aí* (*Da-sein; o humano*) e suas determinações, os *existenciários*. A tensão básica se dá entre o inautêntico e o estado autêntico do *ser-aí*, entre existência e mundo, iluminação e queda no mundo. O ser do *ser-aí* consiste em seu *cuidado* de si; o cuidado é a determinação essencial da existência humana. Trata-se do cuidado do próprio *ser em um mundo* que lhe é propriamente estranho na medida em que o habita, pois se vê impelido a habitá-lo, posto que encontra-se lançado (*Geworfenheit*) à existência, nessa realidade insondável que desperta-lhe angústia e medo, um verdadeiro sentimento de vertigem e aversão, estranheza (*Unheimlichkeit*) que lhe tira o chão, as bases; um remeter a uma queda (*Verfallen*), insistindo em remeter-se o *ser-aí* (*Da-sein*) por fim no nada indeterminado. Vejamos algumas passagens (estão no original em itálico):

A a-versão da decadência não é uma fuga fundada no receio de

um ente intramundano. Tal forma de fuga constitui tanto menos esta a-versão, quanto nesta, o *Da-sein* se volta precisamente para o ente intramundano e nele se absorve. A a-versão constitutiva da queda funda-se, pelo contrário, na angústia que, por seu lado, torna possível o medo (...) O que angustia a agústia é completamente indeterminado (...) o que angustia a angústia é o mundo enquanto tal (...) aquilo perante o qual a angústia se angustia, é o próprio ser-no-mundo (...) A angústia isola e revela o *Da-sein* como *solus ipse* (...) O *Da-sein* está isolado em si mesmo, mas enquanto ser-no-mundo. O ser em... estabelece-se no “modo” Existencial de não estar em sua casa. Não se visa outra coisa, quando se fala de estranheza (...) O ser-no-mundo segundo a tranquilidade e a familiaridade é um modo de desenraizamento do *Da-sein* e não o inverso. É a estranheza que, no plano Existencial e ontológico, deve ser entendida como fenômeno mais original (HEIDEGGER, 2000 c, pp. 206-210).

Com efeito, a leitura existencialista da gnose que Jonas faz, se inspira nos aspectos gnósticos do pensamento existencial de Heidegger em sua primeira fase – em Ser e Tempo. Neste sentido, Jonas descobre a articulação originária do *ser-aí* (*Da-sein*), lançado (*Geworfenheit*) a existir em um mundo que lhe é estranho e que, no entanto, o habita e mesmo está em queda e aprisionamento, que o próprio Heidegger descreve-o⁴ como esse “‘fato de ser’, caráter ontológico do *ser-aí* (*Da-sein*), velado em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto a si mesmo quando mais encoberto, chamamos ‘*estar-lançado*’ (...) enquanto ser no mundo (...)” (HEIDEGGER, 2000 c, p.152). Aliás, diz Jonas que o termo estar-lançado (*Geworfenheit*):

(...) até onde posso ver, é originalmente gnóstico. “Estar lançado” não é uma mera descrição do passado, senão um atributo que qualifica a situação existencial dada e que vem determinada por esse passado. Assim, a experiência gnóstica expressava esta situação. Na literatura mandaia esta é uma frase comum: a vida tem sido lançada ao mundo, a luz à obscuridade, a alma ao corpo. Esta frase expressa a violência original que se me tem feito ao obrigar-me a estar onde estou e a ser o que sou, a passividade de minha forçada aparição em um mundo que não é feito por mim e cuja lei não é minha. Não

obstante, a imagem de “lançar” assigna também um caráter dinâmico ao todo da existência assim iniciado. Em nossa fórmula, esta existência começa com a imagem de uma aceleração até um final. Lançada ao mundo, a vida é uma espécie de trajetória que se projeta a si mesma até o futuro (2000 b, p. 351).

Safranski também mencionou sobre Heidegger, do eco “(...) em seu pensamento sobre o nada, a metafísica cristã-gnóstica, que para ele é com toda naturalidade uma tradição viva” (1999, p. 133). Já Pasquá interpreta também a “queda” (*Verfallen*) e o “estar-lançado” de Heidegger como uma expulsão do Ser de si próprio, “uma existência catastrófica, se assim se pode dizer, e que seria o Mal à maneira dos gnósticos” (1997a, p. 93). Um resumo do gnosticismo no que se refere ao “estar-lançado”, é mencionado por Jonas (o itálico é nosso):

Uma célebre fórmula valentiniana resume da seguinte maneira o objeto da gnose: “O que nos liberta é o conhecimento do que éramos e do que viemos a ser; de onde estávamos e do aonde fomos jogados; para onde corremos, de que fomos remidos; o que é nascimento e o que é renascimento” (2004, p. 248)

Por inusitado que pareça, este arquétipo germinou na memória ocidental referente à natureza, pelo gnosticismo, supondo o surgimento de uma visão de mundo totalmente nova. Trata-se de uma visão de cosmos (natureza) radicalmente clivada, quando comparada à visão de mundo dos gregos antigos, excetuando o orfismo. Dos pré-socráticos até os estoicos tínhamos uma visão de cosmos (natureza): harmonia e ordenação do universo. Uma ordem perfeita e divina na qual os entes, e com eles os humanos, formavam uma conjuntura integral – um todo harmônico: *Kálos-ágathon* (Belo e Bom). O contrário se dá na visão gnóstica acerca do mundo (cosmos; natureza). Este é obscuro e hostil ao homem; não é divino, como nas visões antigas panteístas e panenteístas, mas é por

assim dizer demoníaco, posto que é decaído de uma primeira ordem divina. Tudo passa a ser digno de desconfiança e se torna incompreensível no mundo; somente há lugar para o medo nesse estranho mundo que o homem habita. O homem é um apátrida no mundo, foi aí lançado, herdando uma decadência (queda) originária num lugar satanizado:

Antes de ir mais adiante, detenhamo-nos em pensar no que aqui se sucedeu com a velha ideia do cosmos entendido como totalidade ordenada de forma divina. Sem dúvida, nada remotamente comparável à ciência física moderna teve que ver nesta perda de valor catastrófica ou neste desnudamento espiritual do universo. Não necessitamos mais que observar como este universo sofreu uma profunda demonização no período gnóstico (JONAS, 2000 b, 347).

Assim, perguntando pelo registro de certa memória da Natureza e de sua *Alteridade*, ele se converte em mundo decaído, todo o universo e sua incompreensibilidade. Sendo pois, na passagem de um otimismo cósmico para um pessimismo gnóstico que encontra-se o surgimento do dualismo radical, localizado também na base de conhecimento que se estende até a ciência moderna, além de permear as recentes doutrinas filosóficas nihilistas existenciais, em nossa civilização ocidental. Tal dualismo não tinha lugar na concepção panenteísta (*en kai pan*) ou monista, cuja totalidade se fecha e se abre no divino. Além da elaboração de dois mundos do ponto de vista cosmológico, o reino da luz em contraposição ao reino das sombras, há ainda um dualismo antropológico, ou seja: o homem experimenta em si uma cisão ferrenha, na qual deve conviver o corpo (soma) e a alma (*psyché*), de um lado, como o que pertence a este mundo de sombras, em contraposição ao espírito (*pneuma*), de outro lado, como aquilo no homem que deve ser do outro mundo, de um reino de luz. O *ser-aí* (*Da-sein*: o humano) experimenta um giro até sua base mais íntima, para enfim desprezar o mundano, o decadente, e se apegar à sua

contraparte autêntica, o que lhe é mais própria – o espírito (*pneuma*), sob o modo de iluminação (*Erschlossenheit*). Este rasgo de dualismo já se encontrara em Platão e alguns estoicos; ao se fazer menção a uma divisão entre mundo das Ideias e este mundo, com o problema da participação (*methexis*) deste como cópia imperfeita do mundo das puras Formas (eidos) perfeitas, eternas e imutáveis. Contudo, se dá com o advento do gnosticismo e investindo no cristianismo um desaparecimento definitivo do *kosmos* divino (*kálos-ághaton*), embora que tenha resistido uma corrente posterior do cristianismo segundo a qual a natureza completa é divina criação, e como tal devendo ser respeitada, cuidada, preservada (Francisco de Assis), mas não tendo repercutido filosoficamente. Portanto, o advento da visão mecanicista de universo somente reiterou e potencializou essa clivagem abissal entre homem e natureza (cosmo, universo, mundo), na memória ocidental de Natureza.

Como se vê, a descoberta de Jonas nos remete ao fato de diferenças ocorridas com a ideia de cosmos e com isto as mudanças de registro acerca da memória da natureza. Neste sentido, o existencialismo pode ser entendido como uma gnose encoberta, de tal modo que por uma leitura existencialista da gnose se pode passar para uma leitura gnóstica do existencialismo, e com este, do espírito moderno (Cf. JONAS, 2004 b, p. 233 ss.). Isto sugere a estratégia de um giro copernicano realizado por Jonas, até alcançar os inícios da modernidade, identificando no pensamento de Blaise Pascal, René Descartes e mais tarde Friedrich Nietzsche a presença do “princípio gnóstico” aplicado ao cosmos, e por extensão à natureza (Cf. JONAS, 2004 b. pp. 233-252).

Em essência, o universo se descreve como um imenso vazio, caracterizado pela infinitude, a indiferença e o silêncio; trata-se de um universo alheio às vicissitudes dos humanos, que forma um todo inapreensível, em uma palavra, um universo em que se sustenta um niilismo cósmico. Como certa vez Pascal se

expressara: “Tragado pela amplidão infinita dos espaços, que eu nada sei e que nada sabe de mim, eu estremeço” (apud JONAS, 2004 b, p.235); ou ainda Nietzsche, que considera o niilismo “o mais inquietante de todos os hóspedes”, pois o ser humano se encontra sozinho consigo mesmo: “O mundo – uma porta. A mil mudos e frios desertos! Quem perdeu. O que perdeste, não pára em lugar algum. Ai daquele que não tem pátria!” (apud JONAS, 2004 b, p. 237). Para este último pensador, o sentido do niilismo consiste em “que os supremos valores se desvalorizem” (apud JONAS, 2004 b, p. 244). De fato, o que se observa na modernidade é que o mundo, a Natureza, o universo deixam de ser objeto de estudo, pois perdem valor para a filosofia. Tal desvalorização se verifica também com a radicalização do dualismo que ocorreu no pensamento cartesiano, com relação à *res extensa* e *res cogitans*, o corpo separado mecanicamente da alma. A separação cartesiana inaugura na modernidade o niilismo cósmico, desenvolvendo-se daí o idealismo, bem como parte da fenomenologia e do existencialismo. Assim como na gnose, o humano se sente separado de um possível além e também deste mundo. Se trata então de um marco metafísico que subsiste no transfundo do existencialismo e do niilismo modernos, por mais anti-metafísicos que se suponham, legado pelo gnosticismo no pensamento ocidental.

Mas é preciso ressaltar uma distância entre a concepção de homem gnóstico e o homem moderno. Ao passo que aquele acreditava estar lançado numa natureza antídívina, já este crê lidar com uma natureza indiferente. Neste último sentido de homem em relação com a natureza, a existência desta assume uma direção rumo ao “vácuo absoluto, o abismo verdadeiramente sem fundo” (JONAS, 2004 b, p.251).

O isolamento do ser humano com relação ao mundo natural que o rodeia bem como de todo o universo é decorrência do dualismo filosófico projetado em última instância ao nada absoluto. Contudo, há ainda mais um aporte arquetípico na

memória importante: as ciências da natureza terminam por monopolizar a nossa aproximação com a natureza, inculcando uma ideia de universo infinito, que demanda suas próprias leis sem uma finalidade que seja reconhecível para o humano; um universo sem hierarquias nem valores, bem como sem motivações. Aqui a natureza em nada se preocupa, pois é o “verdadeiro abismo” representado pela memória do homem, e este “não tendo diante de si, em sua finitude, outra coisa a não ser a morte (...)” (JONAS, 2004 b, p. 252).

O mecanicismo e o determinismo dominam a pesquisa científica, a fim de haver uma manipulação da coisa quantificada e estranha: a matéria. O corpo (*soma*; “matéria”) é tumba (*sémata*), ou seja, coisa destituída de valor: sem Vida. Essa compreensão mecanicista da Natureza tem gerado uma imagem de absoluta indiferença e um abismo incontornável entre o humano e a própria Natureza, entre consciência viva e matéria morta: Natureza fechada em seu mutismo. O paradoxo moderno é ainda pior que o antigo, da gnose, pois neste o homem se cria de um outro mundo, mas o moderno se crê ser deste mundo, mas não se explica nele mesmo, pois escapole das relações causais e leis naturais que o esclareceriam. Com efeito, o “discurso do ser-lançado ao mundo é um resquício de uma metafísica dualista” (JONAS, 2004 b, p. 252), mas sem alguém que lance e sem um ponto de onde seja lançado, apenas vigora um caniço solitário lançado ao Nada no lugar da Natureza.

É preciso ressignificar a cosmovisão antiga e medieval de um cosmos (ou ordem) íntegro em si, perfeito, ordenado e divino. Em ressignificando, substituir a ideia de um universo infinito, que desperta o estranhamento abissal e o horror do vazio, do Nada. Se faz necessário superar esse dualismo radical entre corpo e alma, Natureza e homem, mundo e interioridade, instaurados pela filosofia e ciência modernas. É preciso assim uma revisão ressignificativa do paradigma mecanicista-causal das ciências naturais, bem como a recuperação de um espaço

para a Filosofia da Natureza. Além do mais, é preciso elaborar uma ética que se encontre à altura dos problemas que a civilização tecnológica coloca com sua proposta tão particular de progresso. Este, baseado numa exploração desenfreada da Natureza se anuncia como uma catástrofe irresponsável no trato com o mundo. Por tudo isso *O princípio responsabilidade*, de Jonas, faz-se necessário para um exercício de reflexão da ação e da prática de uma civilização tecnológica e tecnificada, para contribuir com uma nova forma de memória da Natureza.

Na realidade, acompanhando o conteúdo crítico do pensamento jonasiano com relação ao princípio gnóstico que permeia parte da memória concernente à Natureza no pensamento ocidental, se vê que a indiferença para com a Natureza neste dualismo e niilismo radicais, semeou e deu frutos que se encontram no poder de potencialização da técnica moderna, a tecnociência, e no entanto, concorrendo para uma perda de sentido da humanidade junto à natureza. Há aqui um potencial destrutivo contido e manifesto no niilismo tecnológico, que tende a destruir a realidade à qual o próprio homem pertence, mas como vimos acima lhe soa como estranheza. No cotejo desse esboço específico da memória da Natureza, vemos que em “*O princípio vida*” Jonas critica o ideal de progresso desmesurado ao qual a sociedade moderna se entrega, baseado na exploração sem limites da Natureza, e incentivando o avanço contínuo desmedido com o novo poder da tecnociência. Isto envolve uma responsabilidade individual e coletiva que a humanidade não pode se eximir para com a *Alteridade* humana e extra-humana, no cultivo de uma nova memória valorativa da Natureza. Portanto, ressignificar a memória do conhecimento do passado não consiste em voltar à mera recordação da visão pré-gnóstica da Natureza, mas propiciar uma formação nova da relação Natureza-homem, reconfigurando no presente os elementos necessários à superação do princípio gnóstico, ainda contido na memória

presente relativa à Natureza e por fim liberando esta da redução a um Nada absoluto perante o ser humano, em sua memória moderna. Acreditamos que uma leitura acerca do ser humano e da natureza enquanto totalmente Outro – *Alteridade*, poderá fornecer-nos um outro ângulo de inteligibilidade desse problema até aqui exposto.

2. Da responsabilidade à responsividade: A *Alteridade* em jogo

Com o pensamento ético jonasiano, estamos diante de uma nova significação da noção de responsabilidade. Esta tratava-se, até o tempo de Jonas, como uma medida de ação e prática voltada apenas ao aqui e agora (*hic et nunc*), posicionada de um modo abstrato para o agir humano e tendo como objeto da ação ou prática um semelhante - indivíduo, mas desde uma ordem imutável e eterna, uma vez definida a ordem do bem abstrato a ser aplicado imediatamente: à sociedade humana, a *polis*. A partir do questionamento jonasiano, a responsabilidade adquire novos contornos, pois trata-se mais de algo (dever) que procure responder ao Outro que ainda não é (futuras gerações) tanto na humanidade como na natureza extra-humana, por extensão.

Sabe-se que Jonas não se referiu expressamente à humanidade futura e a natureza extra-humana enquanto Outro que se anuncia desde si (*kath'autó*) e assim exprime-se. Um tal exprimir-se desde si indica a *Alteridade* radical do mundo que envolve a humanidade e natureza. Mas, aonde estaria a humanidade futura a exprimir-se? Respondemos com a expressão da humanidade presente em sua diversidade e seu devir dinâmico de pro-criação da pluralidade de entes. Toda natureza extra-humana futura segue ímpeto análogo ao da

humanidade plural. O futuro, de certo modo, radica na condição presente e já aí exprime-se. Daí o que denomino aqui de responsividade - que além de aludir a Natureza na pólis e a pólis na Natureza, bem como tendo uma perspectiva que responda a um futuro tanto próximo como distante da humanidade e da Natureza como um todo: as futuras gerações (sendo este termo um núcleo metafísico inclusivo da Natureza na proposta jonasiana), enfatiza sobretudo a *Alteridade* radical a exprimir-se *kath'auto*. Trata-se assim de uma nova ética; voltada para uma civilização tecnológica desde a dimensão da *Alteridade*. *O princípio responsabilidade* traz consigo esta possibilidade de metamorfose da responsabilidade como responsividade da individualidade e coletividade humanas ante a Natureza e suas futuras gerações: aponta para o futuro, e não apenas para o imediato presente, na condição radical de *Alteridade* a ser respeitados em sua dignidade própria. Não estaríamos dando um passo em direção a uma ética da alteridade, implícita talvez no pensamento ético jonasiano?

Trata-se de enfatizar a racionalidade de um pluralismo de origem em toda natureza, esta que desde sempre se autoproduz enquanto alteridades em sua diversidade aberta à vida. Ao invés do nada da morte como termo do *ser-aí* na natureza expresso no princípio gnóstico, abre-se a vida em sua pluralidade de origem no ser. Tal pluralidade traz em sua base a *Alteridade*, que pode investir o agente moral a responder, e assim ser responsivo, pela dignidade e valor humano e extra-humano: responsividade. Com efeito, ao movimento em direção ao nada da morte, se reconduz o ente humano em direção ao amor à vida, conferindo um novo sentido à existência e com isto à moral. O amor à vida não é apenas o amor-de-si a si, mas o amor o valor da vida do Outro – Natureza e Humanidade:

Forte como a morte é o amor. Forte como a morte? Contra quem mostra a morte sua força? Contra aquele de quem se

apodera. E o amor, sem dúvida se apodera dos dois: do amante e da amada (...) Thánatos se lhe pode aproximar sob o doce nome de Eros (...) A mulher, uma vez que tenha sido tocada por Eros, está preparada para o último encontro, enquanto que o homem somente está quando cumpre os cem anos de Fausto. A mulher é então forte como a morte (ROSENZWEIG, 1997 b, p. 201).

Na memória que cultivamos, a mulher significa o momento mais sublime da procriação na humanidade – a maternidade. Para além da morte e do nada, estamos diante da vida em seu fazer brotar (*phýsis*). Com efeito, para além de Thánatos é bom lembrar que há também *Eros*, e com este há possibilidade de vida além da morte, do nada. Tais possibilidades encontram-se na Natureza! O Outro da natureza também são o feminino e o masculino: a progenitura. Esta é Desejo do Outro em consumação. Aqui se marca uma passagem do Ego ao *Alter* que é própria em toda natureza – salientada aqui no humano, mas também no extra-humano. E *Eros* é Desejo na base da vida - que jorra para além de Thánatos - e colima o Outro. Portanto, a natureza é no seu ser-Outro, pluralidade de origem na vida, com relação à cessação que se dá na morte, é pró-criação e não apenas um nada absoluto.

Essa base de pensamento em direção à *Alteridade*, encontra-se já presente nas filosofias de Franz Rosenzweig, Martin Buber e Emmanuel Levinas. Acreditamos que o pensamento de Jonas tem afinidades arquetípicas com este modo de pensar, de base dialógica e sempre estar aberto ao *acolhimento do Outro*, constituindo-se do fato de ser (outro) à passagem de um dever remetido à *Alteridade* enquanto um mandamento de ordem moral:

(...) regressemos uma vez mais ao arquétipo de toda responsabilidade: a dos pais pelo filho (...) é preciso um paradigma ôntico em que o “é” pura e simplesmente fático coincida com um “deves”, de tal modo que não permita para si o conceito de um mero “é” (...) Ante o convite de mostrar um

único caso (,,) em que essa coincidência tenha lugar, pode assinalar-se o caso que nos é mais familiar, o do recém nascido, cujo mero respirar dirige um irreplicável “deves” ao mundo que o rodeia: que o acolha em seu seio (...) E prossegue (...) uma vida que começa e que impõe a causalidade que lhe tem originado, e que acaba de começar, uma obrigação para com essa continuidade precisamente, que é o conteúdo da responsabilidade (...) (JONAS, 2004 a, pp. 215-217) .

Em Jonas, o conteúdo da responsabilidade é o Outro – a *Alteridade*⁵. O “é” do Outro transforma-se em “deves”. A recepção, o acolhimento da passividade mais passiva que toda passividade do Outro é um mandamento irreplicável. A vulnerabilidade marca a condição da *Alteridade*, que ao mesmo tempo se impõe enquanto “dever” expresso em um mandamento maior, de uma certa tradição implicada na memória ocidental: “não matarás”. Façamos então aqui um recorte pressupondo sempre a *Alteridade* na *démarche* realizada por Jonas. Primeiramente num acordo ético com as condições que os avanços da ciência moderna passam a dotar os seres humanos, ou seja, de um poder de transformação, e porque não dizer também de destruição da Natureza – do meio ambiente – que jamais se viu historicamente. Esse novo poder, tecno-científico, se converte em exercício de reflexão da ética e da filosofia política, enfim da filosofia prática, não prescindindo da ética tradicional, mas assomando e formando um novo amálgama: o futuro racionalmente pensado porque responsivamente apreciado no âmbito temporal em que vivemos. A Natureza é o lugar maior da *Alteridade*, no qual se dá essa reflexão temporal, porque nela se enraíza a *polis* em sua pluralidade de origem, e aí os humanos que se destacam entre os outros seres na Natureza pelo seu grau de liberdade responsiva, ou seja, responder eticamente aos Outros humanos e extra-humanos.

Se no modelo ético tradicional temos a responsabilidade voltada imediata e exclusivamente para o humano como semelhante e objeto da ação e da prática, Jonas alarga o campo

da responsabilidade com a introdução de uma responsividade pelo objeto que ainda não é, mas tem o direito de ser beneficiário futuro das ações e práticas realizadas no presente, bem como toda a Natureza, que passa a ser objeto de responsabilidade enquanto responsividade, ou seja, o totalmente Outro. São assim dois elementos que se somam à responsabilidade tradicional que lha modificam substancialmente para um sentido mais largo: de responsividade ao Outro humano presente e o ainda não existente e à Natureza extra-humana como um todo: a *Alteridade* da Natureza. Aqui ocorre também um alargamento da noção de subjetividade, que passa a se aplicar em sua potência à toda Natureza, incluindo humanos e extra-humanos, como veremos mais à frente.

A noção de responsividade requer assim uma investidura da proteção ou cuidado do sujeito ante o objeto da ação (individual) ou prática (coletiva) em sua vulnerabilidade. Trata-se de uma vulnerabilidade que exprime uma desigualdade entre sujeito e objeto, empregando um termo levinasiano, uma assimetria. A assimetria indica a diferença ou dessemelhança intersubjetiva entre o Mesmo (eu, Ego) e o Outro (*Alter*), e que no entanto este último investe em sua altura (daí um espaço-tempo assimétrico) à responsabilidade assignada ao “eu”. Enquanto na noção tradicional de responsabilidade temos a igualdade entre sujeito e objeto da ação, pois se dá como deveres entre humanos semelhantes ou iguais, segue-se em Jonas que temos outra situação: No caso da responsividade para com o(s) outro(s) humanos e os ainda não existente(s) (futuras gerações) e ainda o(s) outro(s) de toda a Natureza extra-humana. Como disse, há aqui uma desigualdade, uma diferença assimétrica marcada pela vulnerabilidade do Outro, que implica em sua Altura, pela precariedade da vida, mas por isto mesmo mandamento da *Alteridade*, remetido à im-potência da subjetividade em ser ainda mais responsável por parte dos próprios agentes. É fundamental dizer que a subjetividade ética

não é chamada a ser responsável pelo próprio autós – do “eu” –, pois, desde sempre, já é chamada à responsividade pela alteridade do Outro: o Outro precede o Mesmo.

Como já vimos acima, Jonas escolheu um modelo prático arquetípico: a relação entre pais e filhos. Trata-se de uma situação em que os filhos já são sujeitos de direitos e, contudo, ainda não podem exercer plenamente tais direitos sem a ajuda de seus progenitores. Neste caso aproximativo, os pais se responsabilizam pelos seus filhos, ou seja, respondem pela *Alteridade* – e daí uma responsividade; a fim de que possam os vulneráveis em circunstâncias normais desenvolver a vida e realizar-se. Embora que não se trate literalmente da mesma coisa, entre os deveres para com os filhos por parte dos pais e os deveres para com as futuras gerações e da Natureza extra-humana, o cuidado fundamental por parte da subjetividade para com aquele que precisa seguir sendo, constitui parte integrante do dever ontológico do homem de velar por ele, englobando as futuras gerações e por extensão toda a Natureza. Aqui o eu responsável é o mesmo que “se acha impedido de coincidir consigo mesmo” (LEVINAS, 1999 b, p. 161) e nessa desnucleação de si em direção ao Outro é investido por “uma abnegação de si mesmo enquanto plenamente responsável do Outro” (LEVINAS, 1999 b, p. 161). Em Jonas trata-se de um dever ou responsividade ao Outro orientada para o futuro, aplicada a toda *Alteridade*, mas desde o aqui das presentes gerações. Portanto:

[...] para nós, contemporâneos, em decorrência do direito daqueles que virão e cuja existência podemos desde já antecipar, existe um dever como agentes causais, graças ao qual nós assumimos para com eles a responsabilidade por nossos atos cujas dimensões impliquem repercussões de longo prazo (JONAS, 2004 a, p. 85).

Ao falarmos de uma responsividade que engloba toda

Natureza, se dá aí o alargamento da ética, pois “a biosfera inteira do planeta cresceu-se àquilo pelo qual temos que ser responsáveis, pois sobre ela detemos poder” (JONAS, 2004 a, p. 33). A Natureza em sua globalidade se converte em responsividade humana; trata-se assim de uma verdadeira novidade em termos de ética, dado que Jonas conseguiu entrever com grande clarividência o novo poder de alteração e destruição do ciclo de reprodução da *Alteridade* da Natureza, que tem vulnerabilidade pelos seus recursos limitados, diante da sede infinita, incessante e voraz da humanidade, sobremodo com o advento da modernidade. Além disso, no interior dessa vulnerabilidade da Natureza encontra-se a ameaça do próprio ser humano à sua espécie, pois sua imagem originária está em perigo e precisa ser preservada e será pelo próprio poder comedido que se chegará a um dever exercido: ‘se podes, então debes’.

Jonas inclui em sua ética a dimensão antropológica da responsividade, pautada numa imagem de homem como um ser de carências, e por isso imperfeito, precário, mas essencialmente livre, e nesta medida um sujeito moral, dotado de uma subjetividade responsável a fim de ser livre. De tal modo que o eu dessa subjetividade sempre se destaca como sendo a mais responsável pelo Outro humano e extra-humano na Natureza. Podemos inclusive notar aqui a aproximação com o que diz Emmanuel Levinas em sua ética: “sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros, mesmo pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros” (LEVINAS, 1988, p. 91). Tal liberdade não colima o advento de um homem novo, pautado na esperança futura de ser perfeito ou ainda liberto de duas necessidades, como é o caso da esperança blochiana, que Jonas criticará em “*O princípio responsabilidade*” juntamente com as grandes utopias do século XX, nos capítulos V e VI. Trata-se na verdade de uma

antropologia e uma ética que se dá desde o reverso desse otimismo utópico cego, posto que pede, aposta e deposita uma assignação ao homem do presente, ou seja, na medida de sua liberdade se incumbe a responsividade ante o Outro - o humano e toda Natureza, de uma maneira modesta com vistas à preservação de suas possibilidades autênticas na Natureza e nela a humanidade. Podemos então admitir que a responsabilidade pelo *Alter* precede a liberdade no *autos*. Ser responsável “com relação a qualquer liberdade do outro, é anterior a qualquer liberdade em mim” (LEVINAS, 1999 b, p. 212), de tal modo que a interioridade do eu se desnuda como responsividade ao Outro, constituindo-se como ser-pelo-Outro e ser-para-o-Outro, e não meramente ser-para-morte em sua liberdade.

A autenticidade do humano reside no reconhecimento de sua ambiguidade, que lhe põe em ameaça. Levando em conta esta ambiguidade, no “Princípio Vida” Jonas define a natureza humana como aquela capaz de produzir imagens, uma vez que a capacidade de simbolizar envolve um ser que fala, pensa e inventa, o “*homo pictor*” (cf. JONAS, 2004b, pp. 181-210), mas integrando a técnica como um rasgo especificamente humano. Contudo, já em “O Princípio Responsabilidade” Jonas adota uma leitura do humano de modo menos romântico, pois o homem é visto como aquele que produz artefatos e os monopoliza para si, passando a dar maior valor àquilo que faz, é o *homo faber*, que se vincula a uma finalidade utilitária até o que pode chegar a fazer (cf. JONAS, 2004a, pp. 36-37).

É na medida de sua imperfeição ou ambiguidade que o homem se torna sujeito moral, pois ele mesmo e a natureza por extensão se tornam objetos de seu poder tecnológico, ameaçando a sua imagem pelo seu fazer:

[...] a simples verdade, nem sublime nem humilhante, mas que necessita ser respeitada em toda sua inteireza é a de que o “homem autêntico” esteve sempre aí, com sua nobreza e sua baixaza, com sua grandeza e sua miséria, com sua felicidade e

seu tormento, em sua justificativa e suas culpas, em definitivo, com a ambiguidade que lhe é indissociável [...] (JONAS, 2004a, p. 348).

Podemos tirar um exemplo dessa ambiguidade no campo da medicina, que tem feito avanços em melhorar a sobrevivência humana e o estado de saúde como um todo; contudo, no que diz respeito ao paciente temos a renúncia voluntária ao tratamento, a eutanásia, a ortotanásia chegando ao extremo de se pleitear o direito de preferir morrer dignamente – e isto tem colocado problemas complexos de ordem ética. Já no campo da genética a imagem de homem se encontra seriamente ameaçada com a busca de experimentação de embriões humanos para fins de eugenia que suscita dúvidas sobre os reais benefícios a serem trazidos à humanidade como um todo. Enfim, a ficção tem dado lugar à realidade ante os possíveis do *Homo faber*, dizendo também respeito ao âmbito precedente da responsividade humana ao Outro, pois aqui o temor maior é pelo Outro e neste modo de temer não há retorno sobre o si mesmo, mas entrega-se para o Outro humano e toda a Natureza.

Tal temor pelo Outro, traz à tona a criação de novos princípios éticos diante daquilo que se precisa evitar, pois assim como não saberíamos o valor da vida se não existisse o matar, enfim, nenhuma transgressão se não pudesse já manifestar-se no presente sua real possibilidade, somente uma desfiguração do homem já em curso pode-nos ajudar a forjar a ideia de homem a ser preservada de sua desfiguração (Cf. JONAS, 2004a, p. 65). Trata-se aqui de uma *heurística* do temor colocada a serviço da doutrina dos princípios éticos, cuja essência se encontra em uma prática de *prudência* constante bem como da adoção de uma modéstia dos fins a que se destina o homem e o uso da natureza em geral. Há que se dar maior relevância aos prognósticos negativos que propriamente aos positivos ao se pesar na balança da *prudência*. Não se trata de se colocar em franca oposição ao

progresso científico ou o tecnológico, mas de sopesar as ações e práticas com responsividade, pois os destinatários dos erros serão os próprios humanos em situação posterior, daí o respeito pelas futuras gerações, que devem ter as instituições públicas ou privadas que se produzem com a expectativa de algum benefício prudente posterior em forma de aplicação tecnológica. Uma vez desaparecida a fronteira entre teoria e prática no campo científico, a investigação deve ser submetida ao exame ético partindo dos princípios norteadores de uma ação e prática prudentes – *primum non nocere* (primeiro não causar o dano). Passamos a ver assim, que é no seio da investigação científica que a consciência da responsividade deveria fazer-se uma prática usual, pois há uma fragilidade/vulnerabilidade originária na natureza/homem que se encontra em jogo aqui e agora e no futuro das gerações. Trata-se assim de uma “extrema fragilidade do Outro, ameaçado pela violência e pela morte” (CHALIER, 2002 a, p. 72) que habita a interioridade de cada autós, chamado a ser responsável desde sempre pelo Outro por anterioridade ao exercício de uma mera liberdade própria.

A formulação do imperativo ético em Jonas se deve a esse dado ou *factum* comentado: da vulnerabilidade do Outro, da natureza e em específico do humano, ante a técnica do *Homo faber*, que tem posto em perigo a imagem originária da vida natural/humana. Neste sentido, Jonas passa a buscar uma fundamentação, partindo desse *factum*, de um imperativo de responsividade sobre a existência do homem enquanto homem e toda natureza, na medida em que o mesmo é objeto de suas próprias ações e práticas. Toda natureza é incluída pelo simples fato de que uma vida dignamente humana somente é possível em um habitat natural, que encontra-se seriamente ameaçado. Por isso, Jonas vê que é necessário também demonstrar que a Natureza é um bem em si mesmo e que não é neutra em termos de valores, pois todos os valores humanos se encontram na própria produção da Natureza. Espírito e matéria se encontram

assim, imbricados e co-implicados de tal maneira que os valores espirituais são latentes no orgânico, ou como Jonas diz, “mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual” (JONAS, 2004 b, p. 11). Desta maneira assumida a natureza como registro de memória na prática humana, se supera o dualismo moderno, com um tratamento amável do entorno incluído no mandamento moral, que tem novo raio de alcance, colimando a totalidade da biosfera do planeta em que vivemos, e porque não dizer de alcance cósmico, estendido a um bom infinito como memória da Natureza, sendo objeto da responsividade humana. Neste sentido, em uma tal sabedoria da filosofia, podemos chegar aqui a uma sabedoria do amor, a qual confere uma realidade das mais concretas a vigorar, na obra de justiça ao Outro – humano e extra-humano, uma responsividade feita em “medida conduzida ao infinito do ser-pelo-outro da proximidade e como sabedoria do amor” (LEVINAS, 1999 b, p. 241).

Este ponto de vista paradigmático muda substancialmente a visão acrítica e antropocêntrica das éticas tradicionais, ao mesmo tempo em que não cai em um biocentrismo ingênuo, pois se trata de um biocentrismo responsável quanto ao *modus operandi* humano no seio da Natureza, onde todo outro nasce e tem ser. O biocentrismo defendido por Jonas na fundamentação do princípio responsabilidade preconiza que o biológico deve dotar-se de novo estatuto, com características de um discurso sobre a dignidade do organismo, enquanto dignidade da vida em si - e porque não dizermos - dignidade do Outro. Trata-se de um antropocentrismo de estirpe nova, pois aqui se supera o dualismo já mencionado em algumas linhas acima. Para Jonas, “as ciências naturais não dizem toda a verdade acerca da Natureza”, pois se encontram sem superar esse secreto dualismo instalado na modernidade. Não obstante, este filósofo postula uma ética desde um biocentrismo que mostamos radicar no respeito ao Outro – humano e extra-humano, que culmina em

um antropocentrismo cósmico, não como mera estratégia, mas enquanto “uma exigência moral, não somente em razão de nós mesmos (humanos), senão também em razão dela [da biosfera em seu conjunto e em suas partes] e por seu direito próprio”(JONAS, 2004a, p. 35), pois a *Alteridade* da Natureza alberga valores e fins que devem se traduzir também em valores humanos, e daí o cuidado que “escutamos” desde o seu seio, suas entranhas, que chega até nós.

Trata-se de uma ética ontológica, pois encontra-se centrada no ser desde o Outro da Natureza, o inverso e mais que uma ética deontológica, pois não se trata de um dever por dever – como puro fim de uma lei meramente formal: ‘podes, posto que deves’ (Cf. KANT, 2002 b, p. 251), mas antes aos homens é dito: “deves, posto que podes”, uma vez que o poder da tecnociência dilatou a potência da humanidade diante de toda natureza e, por isto, o dever segue-se como conteúdo de tal potência, condição válida para uma manutenção de vida autêntica em toda biosfera em sua *Alteridade*, incluindo aí a preservação da autenticidade da imagem de homem tal como a Natureza o faz. A liberação dos efeitos que a humanidade produz no mundo passa a depender deste dever que se seguiu ao poder sobre toda a Natureza.

Considerações finais

Com Jonas vemos uma radical mudança de orientação em direção ao bem supremo incorporado na *Alteridade* da natureza. Pelo viés da tradição temos uma aspiração ao bem supremo com algo superposto à realidade natural, caracterizado pela perfeição e imutabilidade, e ao qual “devemos” orientar as nossas ações. No entanto, tal fim supremo não é objeto de nossa responsividade, visto que o bem assim atendido não carece de

nada, pois é fixo, perfeito, e desde sempre imutável. Pelo inverso: “Somente se pode ser responsável por aquilo que é mutável, do que se vê ameaçado pela decadência, quer dizer, pelo efêmero em sua caducidade” (JONAS, 2004a, p, 209).

Notamos assim, que no momento pelo qual atravessamos, a Natureza, e nela a civilização humana e sua essência para o futuro, se encontram seriamente desafiadas. Nosso sentimento de responsividade nasce no seio dessa fragilidade que mostramos advir da *Alteridade*. A busca pelo bem absoluto de outrora na ética é substituída pela dimensão de futuro que se desenha desde a temporalidade presente da Natureza e nesta a humanidade, a fim de que os entes humanos e extra-humanos possam habitar a terra dignamente, trata-se do mais radical respeito do eu (autos) pelo Outro (alter). Há aqui uma interdependência entre o sujeito responsivo e o objeto da responsividade, posto que é numa imanência do ser em seu ser-outro (da Natureza-humanidade) que se exige o dever da responsividade, mais claramente nos expressando, o dever da resposta ao ser temporal da Natureza-humanidade e seu futuro. Logo, Jonas admite que “somente uma exigência imanente ao ser pode fundar o dever”(2004a, p. 205), de maneira que tal dever é ontológico, um dever para com o ser-outro, que como vemos se encontra seriamente ameaçado.

Esta responsividade se traduz como cuidado pelo ser do Outro, cuidado como bem ao próximo em sua proximidade maior: o Outro em mim; pois o Outro ressoa em minha subjetividade. Por baixo do ser responsivo ao Outro por parte de cada eu, “o psiquismo da alma é o Outro em mim” (LEVINAS, 1999 b, p. 126). Mas colocado nos termos da temporalidade natural-humana em sua fragilidade, ameaçada pelo efeito da própria ação potencializada da tecnociência produzida, e não a um ser que não tem sequer fome, dada a dimensão de abstração do ser da tradição. Portanto, vemos que o imperativo ético jonasiano almeja velar pelo ser-outro (insito na natureza), visto

que este é o único que, em sua infinita fragilidade, pode nos mover a uma resposta a ele: a Natureza e a humanidade, projetados desde aqui e agora até o futuro. Eis o núcleo desta ética ontológica que podemos dizer ser metafísico: os ainda não-existentes, mas que carecem de vida – o totalmente Outro. Uma metafísica da Natureza? Uma metafísica do Desejo pelo Outro e para o Outro? Entrevemos aqui uma aproximação entre o pensamento de Emmanuel Levinas e o de Hans Jonas, pois “colocar uma metafísica como Desejo é interpretar a produção do ser - desejo de engendrar o Desejo – como bondade e como mais além da felicidade; é interpretar a produção do ser como ser para o Outro” (LEVINAS, 1965, p. 281). Eis também a transcendência renunciada pela imanência, a dimensão espiritual de todo organismo que viceja na vida, é *Eros* que liça com Thánatos. De tal sorte que o *Eros* enquanto desejo pelo Outro faz uma mudança em apenas ser para si a fim de ser para o Outro. Define-se aqui um movimento ético em direção ao Outro, ou melhor dizendo: Altruísmo. Uma forma de amar tão forte como a morte. Pois, como alude Sober sobre a força do altruísmo:

(...) o altruísmo que às vezes experimentam as pessoas é especialmente forte. Uma pessoa que está disposta a realizar um sacrifício muito pequeno para que outra obtenha um benefício enorme pode ser altruísta, mas seria menos altruísta do que outra que está disposta a fazer um sacrifício maior (2000 d, p. 97).

Não se trataria aqui da superação do dualismo nihilista ocidental - que acima mostramos culminar em ser para a morte, que tem se perpetuado na filosofia e ciência modernas, e que remontam a cosmologias como a gnóstica – de fundo mítico? Neste sentido, o projeto jonasiano reúne sabiamente na memória ocidental Natureza e homem, corpo e alma, imanência e transcendência, matéria e espírito, necessidade e liberdade,

desdobrados em e pelo amor à Vida; pois a liberdade que aflora nos homens pode também ser vista como elemento articulador e evolutivo do organismo e do ser na própria Natureza desde que se coloque a precedência de ser responsivo. Portanto, tal metafísica da Natureza elaborada por este filósofo, e que olhamos aqui pelo viés de sua *Alteridade*, tem o intuito de “superar, por um lado, as barreiras antropocêntricas da filosofia idealista (ex. Descartes e Newton) e existencialista (ex. niilismo existencial), e, por outro, as barreiras materialistas da ciência natural (ex. materialismo científico e darwinismo materialista)”⁶⁷ (JONAS, 2004b, p. 07), contribuindo para uma nova formação da memória acerca da natureza.

Notas

- 1 Tradução realizada pelo autor do artigo. Doravante, toda bibliografia em língua estrangeira que for citada será traduzida para o português pelo autor do artigo.
- 2 O termo “responsividade” quer indicar a reserva de sua utilização ao âmbito precípua da responsabilidade à *Alteridade* humana e em seu porvir (gerações futuras), assim como referida aos extra-humanos em sua radical condição de “ser Outro”, perfazendo o âmbito da *Alteridade* da natureza e sua dignidade, seu valor. O termo responsabilidade, geralmente utilizado para remeter ao “princípio responsabilidade” jonasiano, ao nosso ver não tem sido interpretado em nível elucidativo do dever à *Alteridade* e sua primazia, para uma constituição do dever ético que vai do eu ao outro; tendendo a permanecer numa dimensão do sujeito da ação – redundando por fim em um egocentrismo e por vezes autoanulando-se em seu sentido maior. Queremos assim enfatizar a dimensão da *Alteridade*, que “se apossa da minha responsabilidade sem que se constitua numa apropriação”, e que tem sido esquecida em interpretações correntes da ética jonasiana. Na responsividade, o que está em jogo é o *sentimento responder em retidão ao Outro*, um ato de dar retorno ao que foi acolhido, “escutado”, no entender da tradição judaica, remetendo assim o Eu como assignação ao Outro (à *Alteridade*). A responsabilidade tem sido interpretada como obrigação pelos próprios atos, ou dever aos outros com um retorno a si (ao Eu), e daí, ser responsável por si mesmo (o Mesmo) em seus atos. Nesta maneira de ser responsável prevalece o Ego, ao passo que naquela é o *Alter*. Assim, a responsividade está reservada a designar exclusivamente o que Jonas

denomina de “sentimento de responsabilidade” pela *Alteridade* do outro em sua distancia própria com relação a qualquer “eu”; assim notamos aqui que o famoso “princípio responsabilidade” encontra-se revestido sentimento emanado da *Alteridade* que não anula sua distância nem na maior proximidade, por isto o distinguimos como responsividade (Cf. JONAS, 2004 a, p. 156).

- 3 Não é do nosso intuito explanar sobre estes filósofos mas apenas indicar uma relação subjacente, do modo de pensar judaico, com aspectos do pensamento jonasiano, notadamente filosofias do diálogo onde o Outro tem dignidade própria, desde sua *Alteridade*, face ao Eu – o Ego. Destacamos as obras: *Der Stern der Erlösung*, de Franz Rosenzweig; *Totalité et infini e Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, de Emmanuel Levinas.
- 4 Neste tocante, Jonas faz referências em seu texto *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, a Heidegger, mencionando *Sein und Zeit* (1927) na altura do § 38-40, cujos existenciários são a “queda” e o “estar-lançado”.
- 5 A este respeito da alteridade remeto mais uma vez a Jonas (2004a, p. 156).
- 6 As expressões em itálico dentro de parênteses são nossas.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998 a.
- CHALIER, Catherine. *Por una Moral más allá del saber – Kant y Levinas*. Madrid: Caparrós Editores, 2002 a.
- COLLINGWOOD, Robin. *Ciência e Filosofia – a ideia de natureza*. 5. ed. Lisboa: Presença, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. 2.ed. México DF: FCE, 2000 c.
- JONAS, Hans. *El principio de Responsabilidad*. 2. ed. Barcelona: Herder, 2004 a.
- _____. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardia. De la mitología a la filosofía mística*. Valencia: Institució Alfons El Magnàmin, 2000 a.
- _____. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela, 2000 b.
- _____. *Mas cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2001.
- _____. *O principio vida – fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004 b.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 b.
- LEVINAS, Emmanuel. *De Otro modo que ser, o más allá de la esencia*. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 1999 b, pág. 161.
- _____. *Totalité et Infini – essai sur la exteriorité*. 2. ed. La Haye: Martinus

- Nijhof, 1965.
_____. *Ética e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997 a.
- ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 1997 b.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets, 1999 a.
- SOBER, Elliott, & SLOAN, Wilson. *El comportamiento altruista: Evolución y psicología*. Madrid: Siglo XXI de España, 2000 d.