

HANS JONAS E O NIILISMO: O HÓSPEDE MAIS SINISTRO NÃO PODE DESTRUIR A CASA

Jelson R. de Oliveira¹

Resumo: Pretende-se com este artigo, demonstrar como o niilismo é um dos conceitos centrais da obra de Hans Jonas. Para isso, analisaremos como o problema se desdobra em sua obra a partir de três perspectivas complementares: a identificação de um niilismo cósmico, cujo primeira aparição são os movimentos gnósticos da Antiguidade tardia e seus impactos sobre o cristianismo primitivo; um niilismo antropológico derivado dessa posição gnóstica e agravado pela filosofia existencialista; um niilismo ético e tecnológico, que tanto serve para diagnosticar a tecnologia como “vontade de *ilimitado* poder” quanto para compreender a crise ambiental a partir da crise de valores que marca o Ocidente a partir da modernidade. Com isso, o niilismo, interpretado como *velle nihil*, ou seja, como vontade de negação e, mais especificamente, de destruição, é uma chave interpretativa para a crise ambiental. Dessa forma, a obra de Jonas pode ser considerada como uma tentativa de evitar que o “mais estranho dos hóspedes” destrua a própria morada.

Palavras-chave: Niilismo. Hans Jonas. Gnosticismo. Existencialismo. Crise ambiental.

HANS JONAS AND NIHILISM: THE UNCANNIEST OF ALL GUESTS CAN'T DESTROY THE HOUSE

Abstract: The purpose of this article is to demonstrate how nihilism is one of the central concepts of the Hans Jonas' Philosophy. For this, we will analyze how the problem unfolds in his work from three complementary perspectives: the identification of a cosmic nihilism, whose first appearance is the Gnostic movements of late antiquity and their impacts on primitive Christianity; an anthropological nihilism derived from this Gnostic position and exacerbated by existentialist philosophy; an ethical and technological nihilism, which serves both to diagnose technology as a “will to *unlimited* power” and to understand the environmental crisis from the point of view of the crisis of values that marks the West from modernity onwards. Thus, nihilism, interpreted as *velle nihil*, that is, as the will to negation and, more specifically, to destruction, is an interpretative key to the environmental crisis. In this way, Jonas' work can be considered as an attempt to prevent the “strangest of guests” from destroying their own home.

Keywords: Nihilism. Hans Jonas. Gnosticism. Existentialism. Environmental crisis.

“Agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade”
(Hans Jonas, *O princípio responsabilidade*).

Introdução

O tema do niilismo é um dos mais centrais na obra do filósofo alemão Hans Jonas, de tal forma que poderíamos considera-lo como um *fil rouge* que costura as três fases/problemas de seu pensamento: primeiro, a *gnose*, na qual o niilismo é associado à hostilidade em relação ao mundo; segundo, a *fenomenologia da vida*, na qual o niilismo

¹ Doutor em Filosofia; pesquisador do CNPq; professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR; coordenador do Centro Hans Jonas Brasil e membro-fundador da Cátedra Hans Jonas da PUCPR. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2362-0494>. E-mail: jelsono@yahoo.com.br. O presente texto é parte de pesquisa realizada com apoio do CNPq - projeto 424843/2018-8

é tratado na perspectiva da ontologia da morte² que passou a orientar a ciência moderna na direção de uma má-interpretação do fenômeno vida; e, por último, a *ética da responsabilidade*, na qual o niilismo aparece como crise dos valores capazes de orientar o uso dos poderes tecnológicos que se voltam contra a natureza. Dessa forma, o niilismo faz parte do diagnóstico a respeito da história do Ocidente, desde os movimentos gnósticos da antiguidade tardia, passando pela religião, pela ciência moderna, pela filosofia e pela ética. Deve-se, além disso, considerar que o tema está no centro da análise jonasiana da filosofia existencialista (especialmente a heideggeriana, segundo o que ele escreveu no texto de 1952, *Gnosticism and Modern Nihilism*³) e mesmo em suas reflexões sobre a religião e a teologia, que incluem o famoso texto sobre *O conceito de Deus após Auschwitz*⁴ (1984).

Além de servir como diagnóstico, contudo, o tema do niilismo pode ser considerado como um dos grandes pontos de enfrentamento de Hans Jonas com essa tradição que ele tende a contestar por meio de uma insistente busca de alternativas: no caso da *gnose*, pensando um conceito de Deus que não compartilhe nem com o panteísmo antigo nem com o anticosmismo gnóstico; no caso da *vida*, propondo uma nova ontologia, cujas premissas são a reinterpretação da realidade psicofísica por meio de um monismo integral; no caso da *ética*, propondo a responsabilidade como resposta urgente tanto à esperança ingênua⁵ que funda a utopia do progresso tecnológico quanto à indiferença que ele identificou na filosofia de seu tempo, cujas raízes se alongam até a obra de Nietzsche.

O niilismo cósmico (gnóstico)

² Sobre a definição da ontologia da morte em comparação com a ontologia da vida proposta por Jonas, ver POMMIER, 2013.

³ Publicado originalmente em "Social Research", XIX, pp. 430-52; traduzido para alemão como "Gnosis, Existentialismus und Nihilismus" e publicado em *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973) e mais tarde como *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Frankfurt, Insel, 1994). Esse texto foi revisado por Jonas pelo menos outras sete vezes.

⁴ Palestra realizada por ocasião da recepção do prêmio Dr. Leopold Lucas de 1984, proferida na Universidade de Tübingen. O texto foi publicado por Fritz Stern and Hans Jonas em *Reflexionen finsterer Zeit* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984). A palestra foi expandida e publicada como *The Concept of God after Auschwitz* (Out of the Whirlwind, ed. A. H. Friedlander [New York: Union of American Hebrew Congregations, 1968], pp. 465-76), o qual, por sua vez, incorporou partes de outro texto de 1961, intitulado *Immortality and the Modern Temper*. Uma tradução em inglês foi publicada pelo próprio Jonas em *The Journal of Religion*, Vol. 67, No. 1 (Jan., 1987), pp. 1-13. A tradução para português foi realizada por Lilian Simone Godoy Fonseca e publicada como *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia* (São Paulo: Paulus, 2016).

⁵ Sobre a relação entre responsabilidade e esperança no enfrentamento do niilismo ver ZAFRANI, 2014.

A primeira forma de abordagem do tema do nilismo na obra de Hans Jonas está associado ao seu trabalho de doutorado, defendido sob orientação de Martin Heidegger, em 1928. Esse trabalho teve como tema o conceito de gnose, o qual foi interpretado a partir das ferramentas fornecidas pela analítica existencial e publicado em duas partes: a primeira delas em 1934⁶ e a segunda, vinte anos depois, em 1954⁷. Trata-se de um estudo fulcral para a compreensão de um período praticamente ignorado na história da Filosofia que abrange pelo menos cinco séculos (III a.C. até III d.C.). Na primeira parte de seu trabalho, Jonas analisa o fenômeno gnóstico a partir da mitologia⁸ e, na segunda parte, examina as suas influências sobre o cristianismo primitivo, levando em conta especialmente Fílon de Alexandria, Orígenes e Plotino⁹). Além disso, vale lembrar que Jonas volta ao tema diversas vezes ao longo de sua vida, publicando trabalhos ou proferindo conferências, o que comprova a importância que ele dava ao tema, seja do ponto de vista teórico seja do ponto de vista prático (ou seja, ético)¹⁰. Antes de morrer, em 1993, inclusive, trabalhava em uma edição revisada e ampliada da sua tese, junto com o renomado especialista em gnose Kurt Rudolph.

⁶ *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis.*

⁷ *Gnosis und spätantiker Geist. Teil II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie.*

⁸ A primeira parte do trabalho trata da gnose na sua forma mística (que contém uma introdução sobre história e a metodologia da pesquisa seguida por quatro capítulos: *O Logos da gnose; A atitude existencial da gnose; Mitologia e especulação gnóstica; e Novos textos gnósticos*) e a segunda que se chama *da mitologia à filosofia mística* (que começa com uma introdução sobre o problema da objetivação e sua mudança de forma e é seguida por seis capítulos: *da dissolução do antigo conceito de areté no âmbito da gnose; Antecipação do eschaton e formação de um conceito gnóstico de areté; Conhecimento de Deus, visão e realização em Filon de Alexandria; Do II ao III século: da gnose mitológica àquela místico-filosófica; Os sistemas do III século: Orígenes; Fragmentos sobre Plotino; Parerga sobre gnose*).

⁹ Os textos sobre Plotino, anunciados por Jonas desde o início como parte de seu projeto, foram finalmente acrescentados à obra apenas em 1993, a partir de textos e anotações acumuladas ao longo de vários anos, que não chegaram a alcançar uma versão acabada, mesmo na publicação póstuma.

¹⁰ Como exemplo disso podemos lembrar que, em 1958, Jonas publicou uma versão abreviada da sua tese, de caráter mais “divulgativo”, intitulada *The Gnostic Religion. The message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Concentrando-se basicamente na primeira parte do seu trabalho, sobre a mitologia gnóstica, esse livro mantém a mesma linha argumentativa do trabalho anterior, somada a uma maior precaução em relação ao uso da interpretação existencial heideggeriana, conforme sugeriu KING (1994). Em 1967 Jonas escreveu o verbete sobre *Gnosticism* para a *Encyclopedia of Philosophy*, texto que guarda similaridades com outro do mesmo ano, intitulado *Delimitation of the Gnostic Phenomenon: Typological and Historical* (publicado por Ugo Bianchi em *Le origini dello gnosticismo* [Leiden, E. J. Brill, p. 90-108] e reeditado como o capítulo treze dos *Philosophical Essays*, de 1974, cujo título é *The Gnostic Syndrome. Typology of its Thought, Imagination, and Mood*. Essa publicação é resultado da Conferência sobre as origens do Gnosticismo, organizada por Ugo Bianchi em Messina, entre os dias 13 e 18 de abril de 1966, com a participação de iminentes especialistas no assunto, entre os quais, além do próprio Jonas, estavam J. Ries, G. Gnoli, G. Quispel e Kurt Rudolph. Uma das principais discussões desse evento foi a distinção do termo gnosticismo em relação a gnose (cf. SMITH, Norton, *The History of the term gnostikos*, 1996, esp. p. 183-189). Em 1993, uma versão definitiva do trabalho inicial de Jonas foi publicada sob coordenação de Kurt Rudolph, na qual foram acrescentados os textos sobre Plotino que Jonas havia escrito de forma esparsa ao longo dos anos, embora desde muito cedo indicado como parte fundamental da discussão sobre a passagem da mitologia à filosofia mística.

O objetivo de Jonas em todos esses trabalhos é compreender o que são os movimentos gnósticos e analisar como sua especulação mística, sua cultura soteriológica e sua escatologia, tiveram influência sobre o cristianismo primitivo, para identificar o seu “motivo fundamental”, que ele chamou de “princípio gnóstico” e que poderia ser resumido da seguinte forma: “um nítido dualismo Deus-mundo, ou seja, uma ideia de Deus claramente ultramundana e um caráter antidivino do mundo enquanto tal” (JONAS, 2010a, p. 22), associado a uma ideia do cosmos como “reino das trevas”, da criação como resultado de uma “depravação” ou “queda parcial” de cunho violento provocada pela ação antidivina que torna o homem primordial preso no mundo como estrangeiro, embora também nele resida uma alma supracósmica (*pneuma*, o homem interior, o pneumático) como herança de seu antigo pertencimento (JONAS, 2010a, p. 22). Essa contraposição teria gerado uma relação de hostilidade entre o ser humano e o mundo, na medida em que este é um produto de forças malignas e uma prisão na ignorância da qual seria preciso se libertar por meio da gnose, ou seja, da iniciação gnoseológica. Dessa forma, o mundo não pertence nem a Deus e nem ao homem: como princípio anticósmico, Deus é uma força alheia ao mundo; como princípio antinômico, o mundo não oferece para o homem nenhum tipo de orientação. Em sua ignorância, o homem dependeria estritamente da graça divina que enviaria um mensageiro para acordar o ser humano, o qual atravessaria os vários anéis de realidade para instalar a luz onde só haveria escuridão e ignorância. Ao analisar as inúmeras metáforas e mitos presentes na literatura gnóstica, Jonas tenta, portanto, retirar dali os elementos capazes de oferecer uma compreensão existencial desse momento da história.

Dessa forma, o niilismo deve ser concebido como um espírito de negação que azeita a tríade relação Deus-mundo-homem, na qual o vetor divino financia a relação exclusivamente negativa entre os dois outros, em vista da libertação do homem em relação ao mundo. O dualismo radical presente nos movimentos gnósticos se desdobra, portanto, em um niilismo cósmico no qual Deus é a negação do mundo, na qual a promessa escatológica de salvação se apresenta como uma “autônoma e dualística *via negationis*” (JONAS, 2010a, p. 343), na medida em que Deus é um “ser originário negativo em relação ao mundo” (JONAS, 2010a, p. 489). Para Jonas, como um ser “totalmente outro, alheio e desconhecido, o Deus gnóstico tem, de fato, no seu conceito um caráter mais próximo ao *nihil* do que ao *ens*”, ou seja, “esse Deus é um termo negativo”, na medida em que “nenhuma lei emana dele – nenhuma para a natureza e,

portanto, nenhuma para a ação humana como parte da ordem natural” (JONAS, 2011, p. 48).

Invertendo a compreensão grega de um mundo compreendido como *cosmos* e habitado por divindades panteístas, o mundo gnóstico é caótico e mau em si mesmo, vazio portanto de qualquer tipo de conteúdo que interesse à vida humana (como era o caso, por exemplo, entre os estoicos): “depois da perda de seu caráter mais próprio, o mundo parece, antes de tudo, como absolutamente vazio, uma mera nulidade, uma negação que vive unicamente graças ao seu oposto e do *seu* conteúdo” (JONAS, 2010a, p. 210). Eis o que, propriamente, se apresenta como característica central do “niilismo gnóstico” (JONAS, 2010a, p. 210), segundo o qual o mundo não é “a indiferença ou a evidente inessencialidade de um nada, mas a ele se atribui uma dimensão real e rica de um conteúdo manifesto, igualmente objeto de um claro *ódio*” (JONAS, 2010a, p. 210). Em outras palavras, o niilismo gnóstico não é apenas um vazio ou um vácuo, mas uma atitude hostil em relação ao mundo, uma postura de negação. Para Jonas, essa atribuição negativa do mundo é contraposta a uma positividade específica relacionada a Deus, como força ativa separada do mundo. Eis o anticomismo representado por Deus, que se torna, assim, um ponto niilístico fora do mundo sobre o qual se ergue a postura niilista do próprio homem. É essa “tensão constante” (JONAS, 2010a, p. 211), que faz com que “*a negatividade do mundo*”, assuma um caráter decisivo na pregação gnóstica, já que ele é o objeto contra o qual o pneumático precisa lutar, em vistas de inverter a negatividade em “negação da negatividade absoluta” (JONAS, 2010a, p. 212). Em outras palavras, o “caráter niilístico” (JONAS, 2010a, p. 213) do mundo reside em ser ele uma contraposição aos valores da luz, representados por Deus, ele mesmo “o nada do mundo” (JONAS, 2010a, p. 212), ou seja, o seu contrário (dado que o mundo é o Ser, é o *tudo*). Trata-se, segundo as palavras de Jonas, de uma “dupla negação”, pois tanto o mundo é negação de Deus, quanto Deus, do mundo na medida em que este é governado por forças malignas (cf. JONAS, 2010a, p. 215).

Para Jonas, isso faz com que o homem gnóstico acabe por elaborar uma posição ontológica antitética que acaba gerando uma “objetiva pobreza e monotonia da visão do mundo” (JONAS, 2010a, p. 214), marcada pelo fechamento introspectivo na negatividade, diante da divindade estrangeira. A autoconsciência é, por isso, uma monótona negação do mundo e essa é a sua única capacidade de diferenciação e por meio dela o eu se descobre em seu solipsismo mais profundo, como altamente desligado do

mundo, na medida em que entregar-se ao mundo passa a ser considerado um ato blasfemo e difamatório, porque significa submeter-se a um “governo tirânico e hostil” (JONAS, 2010a, p. 219). Como resultado, os gnósticos substituem a antiga experiência grega de “reverência e admiração” diante *cosmos* e das entidades astrológicas às quais os movimentos gnósticos deram muita atenção (lua, sol, estrelas...), por uma atitude de “pânico e terror” (JONAS, 2010a, p. 225), que marca a existência gnóstica com um niilismo antropológico que considera o homem não mais do que um “escravo do pecado” (JONAS, 2010a, p. 246).

O niilismo antropológico (existencialista)

Segundo Pierre Montebello, com sua filosofia, Hans Jonas teria identificado e ao mesmo tempo recusado aquele que pode ser considerado como o ponto mais central e mais profundo do niilismo, “que consiste em compreender a natureza viva como alguma coisa estrangeira ao homem” (MONTEBELLO, 2004, p. 10) e, vice-versa, o homem como ser alheio à natureza. Dessa forma, se a relação Deus e Mundo fundou um niilismo cósmico e levou o homem a manter em relação ao mundo uma relação de hostilidade, a ontologia da morte, praticada pela ciência e fomentada pela filosofia moderna, teria levado à indiferença e a um redobrado sentimento de isolamento do homem em relação ao mundo. Dessa forma, a fenomenologia da vida desenvolvida por Jonas se apresenta como uma tentativa de “destruir a hipótese niilista de um isolamento do homem em relação à natureza” (MONTEBELLO, 2004, p. 12) e, em seguida, a sua ética, pretende oferecer uma interpretação da necessária e autêntica relação de cuidado própria do homem, o único ser capaz de responsabilidade – um princípio que, conforme veremos no próximo item, se apresenta como um vínculo alternativo diante da alienação hostil e indiferente.

Esse argumento está ligado à nova interpretação da vida proposta por Hans Jonas na sua obra de 1966, *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*, cujo projeto é desenvolver uma filosofia da vida que, segundo o que o autor escreve já na *Introdução* da obra, “tem como objeto a filosofia do organismo e a filosofia do espírito” (2004, p. 11). Essa “hipótese preliminar” é um enfrentamento tanto do dualismo que marcou a ciência da vida¹¹ (separando matéria e espírito, corpo e atividade interior) quanto dos chamados movimentos pós-dualistas que tentaram, em vão, solucionar o

¹¹ Jonas caracteriza essa estratégia como uma “revolução ontológica” e sobre isso ver TIBALDEO, 2009.

dilema na modernidade, o monismo materialista e o monismo idealista. Para Jonas, apoiado tanto em Aristóteles quanto em Darwin (com a intenção secundária, portanto, de encontrar um lugar entre a “*querelle des anciens et des modernes*”), “mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico” (JONAS, 2004, p. 11).

As primeiras hipóteses sobre esse tema advieram a Jonas quando ele lutava contra o nazismo, como membro da *Jewish Brigade Group*, cuja missão percorreu, principalmente, o sul da Itália. A experiência da guerra despertou em Jonas a evidência da fragilidade da vida¹², da qual surgiram as chamadas *Lehrbriefe* (Cartas formativas) dirigidas à sua esposa Lore Jonas, que lhe enviava livros de biologia durante esse turbulento período. Essas cartas foram o embrião da obra de 1966 e atestam como o pensamento jonasiano está enraizado em sua experiência vital e, de alguma coisa, como a própria experiência da guerra como potencialização prática do niilismo, deu azo à sua reflexão sobre a vida. Com suas leituras e com suas vivências, Jonas desenvolve a hipótese do monismo integral, que tenta compreender a vida a partir de uma unidade psicofísica, cuja evidência é o “testemunho da vida” (JONAS, 2004, p. 11): desde que entrou na história do ser, como o seu episódio mais importante, a vida já carrega, como sua diferença em relação ao inorgânico, algum tipo de atividade interior, que Jonas chama de *mind* (espírito). Essa atividade espiritual da vida se realiza em várias etapas (ou graus) desde o menos evoluído até o mais evoluído (o ser humano) em uma história ascendente de liberdade¹³ – um conceito que o filósofo utiliza (polemicamente) para expressar as “escolhas” dos organismos em suas relações de autotranscendência em direção ao meio ambiente (que Jonas caracteriza como um “princípio de mediaticidade” [*mediacy, Mittelbarkeit*, conforme as versões originais em inglês e alemão, JONAS, 2010b, p. 102]) no qual eles encontram as possibilidades de sobrevivência. Esses atos de liberdade traduzem o esforço da vida em sua abertura ao mundo e distinguem-se conforme as

¹² Provavelmente tanto em termos individuais (pessoas matando pessoas) quanto coletivos e até mesmo ambientais, já que a II Guerra Mundial fora inédita quanto aos poderes tecnológicos que incluíram o uso de maquinaria (aviões, canhões e artilharia), as Bombas atômicas, os experimentos com seres humanos nos campos de concentração, etc. Conforme a expressão de Olivier Sedeyn na introdução do volume *Niilisme et politique*, que contém três ensaios de Strauss sobre o assunto (*Sobre o niilismo alemão*, de 1941, *A crise de nosso tempo* e *A crise da filosofia política*, ambos de 1962), com a II Guerra Mundial, “a modernidade abriu a caixa de Pandora”. Conforme o próprio Léo Strauss, ela era a expressão de uma *velle nihil*, ou seja, de um “querer o nada, a destruição de tudo” e, nesse sentido, ela encarnava o niilismo da negação, traduzido por uma “vontade de autodestruição” (STRAUSS, 2004, p. 35). A Guerra é uma luta contra a civilização.

¹³ “O conceito da liberdade nós temos um conceito-guia capaz de orientar-nos na tarefa de interpretar a vida” (JONAS, 2004, p. 103).

formas de vida, começando pelo metabolismo (que é considerado por Jonas como o primeiro degrau da liberdade, comum a todos os organismos), passa pela sensação (própria dos vegetais), pela percepção, pela emoção, pela mobilidade (essas três, consideradas como características dos animais) até a racionalidade (que seria própria do ser humano). Para Jonas, essa estrutura da vida traduz os vários passos cumulativos da história da liberdade: “a cada passo liberdade se constrói sobre liberdade, liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais rica sobre liberdade mais simples” (JONAS, 2004, p. 103). Essa história evolutiva, ao tempo em que reconhece a liberdade como fio condutor da história da vida, também recoloca o homem em sua relação de pertencimento à comunidade da vida, da qual ele é dependente, conforme o modelo desenvolvido por Jonas na obra de 1979, a “solidariedade de interesses” (JONAS, 2006, p. 229), que demonstra como o bem dos organismos em geral deve ser incluído no interesse humano. Para o autor, “a tarefa da biologia filosófica seria acompanhar o desenvolvimento deste germe de liberdade nos graus ascendentes do desenvolvimento orgânico” (2004, p. 104).

A liberdade, como “conceito ontológico” e como “traço ontológico mais fundamental da vida”, é uma “liberdade dialética” (JONAS, 2004, p. 103), cuja primeira expressão teria sido (Jonas considera essa apenas uma suposição ou, no máximo, uma hipótese) uma “tendência nas profundezas do próprio ser” mas que “encontra seu lugar na descrição da estrutura mais elementar da vida”. Para Jonas, já no metabolismo, a liberdade se manifesta de forma dialética, na medida em que ela é um “poder de mudar sua matéria, mas que ao mesmo tempo implica também a inevitável necessidade de fazer exatamente isto” (JONAS, 2004, p. 104), sendo que, caso não o faça, o organismo desaparece, dadas as ameaças do não-ser (morte) que ele comporta em si mesmo – não apesar de ser vivo, mas precisamente por isso. Esse poder, se torna, para Jonas, um dever, na medida em que “o realizar identifica-se com o seu ser”, fazendo com que tal possibilidade se manifeste ontologicamente como uma necessidade: “podendo o que pode, ele não pode entretanto, enquanto existir, não fazer o que pode. Possuindo o poder, tem que exercê-lo para existir, e não pode cessar de fazê-lo sem que cesse de existir: liberdade para o fazer, mas não para o omitir” (JONAS, 2004, p. 104). E é precisamente essa necessidade de realizar-se (traduzida como liberdade ontológica) que caracteriza o ato de autotranscendência da vida em busca de sua própria autoafirmação, caracterizando a sua ação teleológica: nesse ponto, Jonas se contrapõe à ontologia da morte, caracterizada por ele como o modo moderno por excelência, que não apenas destituiu a

natureza de teleologia e a vida de sua atividade espiritual, como transformou o inerte/morto em único conhecível e como critério de conhecimento da vida em geral. Esse prejuízo ontológico teria provocado, portanto, a má compreensão da vida enquanto fenômeno integral. Para Jonas, a “transcendência inclui interioridade ou subjetividade, que embebe todos os encontros que ocorrem dentro de seu horizonte com a qualidade da mesmidade sentida, por mais fraca que seja sua voz” (2004, p. 105). Por isso, “quer chamemos esta interioridade de sensação, sensibilidade e resposta a estímulos, busca ou tendência - em certo grau (mesmo infinitesimal) de percepção sensitiva ela abriga o interesse absoluto do organismo em sua própria existência e em sua preservação - isto é, ela é ‘egocêntrica’” (2004, p. 105). É precisamente esse interesse por si mesmo que será caracterizado como o elemento teleológico da vida, que quer a si mesma e que, mais tarde, em *Das Prinzip Verantwortung*, será traduzido como um bem (já que a própria escolha da vida por si mesma daria testemunho a seu favor), um valor e, conseqüentemente, reivindicaria uma obrigação e um dever de protege-la por parte daqueles que, na história evolutiva, são os únicos que podem fazê-lo – e também nesse caso, o poder é um dever.

Note-se como todo o esforço da reflexão ontológica de Jonas é demonstrar que, na história da vida, o aparecimento do ser humano não é um caso de ruptura, mas de continuidade, co-pertencimento e, como veremos adiante, responsabilidade. Foi precisamente isso que o velho mestre, Heidegger, não teria visto. Não por acaso, em um famoso texto de 1952, intitulado *Gnose, existencialismo e niilismo*¹⁴, demonstra como a filosofia existencialista se mantém na mesma perspectiva segundo a qual o homem seria “desligado” da história da vida e indiferente ao mundo. Para Jonas, se o niilismo gnóstico era caracterizado pela *hostilidade* homem-mundo, essa situação se agravou no existencialismo heideggeriano, na medida em que a *indiferença* passou a caracterizar a situação do homem no mundo. Jonas afirma que tal constatação se evidenciou quando ele, tendo utilizado o instrumental heideggeriano para acessar aqueles períodos tão

¹⁴ Publicado originalmente como *Gnosticism and Modern Nihilism* (*Social Research*, XIX, 1952, p. 430-452), o texto foi reeditado como “Epilogue: Gnosticism, Existencialism and Nihilism” em *The Gnostic Religion* (1958) e, posteriormente, em *The Phenomenon of Life* (1966). Uma versão alemã do texto foi publicada como *Gnosis und Moderner Nihilismus* (*Kerigma und Dogma*, VI, 1960, p. 155-171) e, mais tarde, na obra *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen* (1963, p. 5-25), que reúne alguns ensaios de Jonas e, ainda, na versão alemã de *Organismus und Freiheit* (1973, p. 343-372), mais tarde publicado como *Das Prinzip Leben*, pelo qual chegou ao Brasil na tradução d’O princípio vida: ensaio de uma biologia filosófica (2004).

obscuros da história humana (gnosticismo), voltou ao terreno da filosofia de seu tempo e, com os mesmos óculos, identificou uma situação similar e mais agravada:

Quando, há muitos anos, voltei-me para o estudo da gnose, observei que os pontos de vista, de certo modo a 'ótica' que eu havia adquirido na escola de Heidegger, colocavam-me em condições de ver aspectos do pensamento gnóstico que ainda não haviam sido vistos até então. E fiquei cada vez mais impressionado com o aspecto familiar daquilo que parecia tão estranho. (JONAS, 2004, p. 230).

E mais ainda:

Quando então, após longa permanência em terras estranhas, eu retornei à minha própria terra, ao palco da filosofia contemporânea, verifiquei que o que eu havia aprendido lá fora fez-me entender melhor as plagas de onde havia partido. O haver-me ocupado amplamente com o niilismo antigo demonstrou-se - pelo menos a mim - como uma ajuda para determinar e classificar o sentido do niilismo moderno, da mesma e exata maneira como este de início me havia equipado para a descoberta de seu obscuro primo no passado distante. (JONAS, 2004, p. 230).

Para Jonas, portanto, o niilismo moderno, identificado nas ideias e no vocabulário filosófico heideggeriano, encontra suas raízes no niilismo gnóstico, de tal forma que a situação espiritual do homem existencialista é marcada por aquele mesmo estranhamento em relação ao mundo e mesmo em relação a Deus – para isso Pascal é retomado, como sendo o último gnóstico e o primeiro existencialista, na medida em que seu Deus silencioso deixa o homem abandonado ao seu próprio pavor diante dos espaços infinitos¹⁵. Do ponto de vista hermenêutico, portanto, “a fechadura se transforma em chave, e a chave em fechadura” (2004, p. 231). Começando por citar a famosa frase de Nietzsche sobre o niilismo como “o mais sinistro dos hóspedes” (NIETZSCHE, 1988¹⁶), Jonas afirma que viver na companhia desse hóspede é viver em crise e esta é a característica própria da situação espiritual do homem moderno, marcada pela solidão diante do universo físico da astronomia moderna. Para Jonas, a racionalidade foi transformada em alienação do mundo: “Precisamente aquilo, portanto, pelo que o ser humano é superior a toda a natureza, aquilo que o distingue de todos os outros seres, o espírito, não o coloca em uma posição mais elevada na totalidade do ser, pelo contrário,

¹⁵ “Este Deus é essencialmente um Deus escondido, um *agnostos theos*, e não pode ser reconhecido na estrutura da criação” (JONAS, 2004, p. 237).

¹⁶ KSA 12, 2[127]: “Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?”

representa antes o fosso intransponível que o separa do restante da realidade” (JONAS, 2004, p. 233). Dessa forma, o ser humano é “alienado da comunidade do ser como um todo” precisamente devido à sua consciência. Não haveria, para Jonas, evidência mais clara sobre isso do que as afirmações heideggerianas sobre a negação da animalidade humana:

Em seu escrito ‘Sobre o humanismo’¹⁷ Heidegger objeta, contra a clássica definição do ser humano como *animal rationale*, que esta definição situa o ser humano na *animalitas*, na animalidade, especificando-o apenas por uma diferença que, como qualidade determinante, cai no gênero *animal*. Isto, diz Heidegger, significa situar o ser humano baixo demais. Seja observado, apenas de passagem, o abuso verbal que se faz aqui com a palavra animal. (JONAS, 2004, p. 247)

Um dos traços fundamentais do existencialismo, portanto, é uma desvalorização do mundo e, conseqüentemente, da natureza, algo que liga o existencialismo e a ciência moderna ao gnosticismo por meio da posição niilista: “a desvalorização existencialista da natureza é manifestamente um reflexo do seu esvaziamento espiritual pela ciência natural moderna, e esta possui alguma coisa em comum com o desprezo gnóstico da natureza” (JONAS, 2004, p. 249). Também aqui Jonas é enfático: “não se pode deixar de perceber uma diferença fundamental entre o dualismo gnóstico e o existencialista: o ser humano gnóstico foi lançado dentro de uma natureza contrária a Deus, e por isso contrária ao ser humano; o ser humano moderno, em uma natureza indiferente” (JONAS, 2004, p. 251). Ora, foi essa indiferença (em outros termos, o fato de que a natureza não pode ser abordada segundo valores de bem e mal) que abriu o mundo para a exploração tecnocientífica na modernidade, legando às catástrofes climáticas e ambientais que Jonas identificou já na década de 1970 e que nossa geração vive como calamidade. Destituída de valor e de dignidade, a natureza se oferece como mera ocasião para o exercício da única coisa que restou ao ser humano: o seu poder. Dessa forma, para Jonas, a “essência do existencialismo é um certo dualismo, uma certa alienação entre o ser humano e o mundo, surgida com a perda da ideia de um universo amigo, em suma, um acosmismo antropológico” (2004, p. 238). Nesse sentido, o niilismo cósmico é a fonte do niilismo antropológico, que se desvela no sentimento de estranhamento próprio do universo espiritual existencialista. Dessa forma, o antinomismo gnóstico, como uma “negação do caráter de obrigatoriedade da lei” (2004, p. 245), alcança uma “sutileza conceitual e uma clareza histórica” impressionantes na modernidade, conduzindo à indiferença moral

¹⁷ Jonas cita diretamente o texto de Heidegger: *Uber den Humanismus*, Frankfurt, 1949, p. 13.

diante do que é certo ou errado, ou seja, ao dístico mais popular do niilismo: agora, afinal, “tudo é permitido” porque, afinal, com Nietzsche, sabemos que “Deus está morto”¹⁸.

Essa ideia de permissividade se revela, para Jonas, na própria reivindicação de liberdade absoluta por parte da ciência moderna¹⁹, apoiada em seu método experimental e na tecnologia, não só quando se trata da exploração da natureza em geral, mas também do próprio ser humano, conforme as intuições reunidas por Jonas nos textos que formam a sua obra de 1985, *Técnica, medicina e ética*, publicada como uma *prática do princípio responsabilidade*, como se lê em seu subtítulo. Para Jonas, o projeto melhorista da biotecnologia (considerada por ele como a etapa mais recente e a mais perigosa da ação tecnológica que começou com a mecânica, se desenvolveu com a química, a eletricidade e a eletrônica) se ampara em uma visão niilista que se traduz na negação da “imagem” do homem, segundo a lógica da “neutralização metafísica do ser humano” (JONAS, 2013, p. 27), ou seja, da negação de qualquer qualidade essencial ou natural do homem, segundo a tendência antiessencialista cujo auge teriam sido as teses darwinistas. Para Jonas, “essa neutralização que, sem dúvida, nos permite fazer o que quisermos [em termos de aplicação da biotecnologia para pretensamente ‘melhorar’ o ser humano], nos nega ao mesmo tempo o guia para saber o que querer”, na medida em que “a mesma teoria da evolução da qual a genética é uma pedra fundamental nos privou de uma imagem válida do ser humano (porque tudo surgiu de forma indiferente, por acaso e por necessidade)” e, sendo assim, “as técnicas fáticas, uma vez que estiverem prontas, nos encontrarão extremamente carentes de preparação para seu uso responsável” (TME, 27). Em outras palavras, a ciência que retirou qualquer traço teleológico da natureza em geral e que relegou a vida simplesmente à sua dinâmica material, também acabou por abrir tanto a natureza quanto o próprio ser humano para a ação dos poderes tecnológicos, apoiada em um niilismo ético, conforme veremos a seguir.

O niilismo ético (e tecnológico)

Um dos efeitos mais graves de toda essa situação diz respeito à crise dos valores e, mais precisamente, à ausência de orientação para a atividade tecnológica (ou, mais

¹⁸ Nesse ponto de seu texto Hans Jonas recupera e cita diretamente várias passagens da interpretação heideggeriana dos textos de Nietzsche sobre a morte de Deus.

¹⁹ Jonas trata dessa questão no seu texto *A liberdade da pesquisa e o bem público*, cuja primeira versão foi publicada no *The Hastings Center Report* (6/4, 1976), com o título *Freedom of a Scientific Inquiry and the Public Interest*. Outra versão, com o título *Straddling the Boundaries of Theory and Practice*, foi publicada em 1983 (*Recombinant DNA: Science, Ethics, and Politics*, ed. John Richards, Nova York, Academic Press). Mais tarde, esse texto veio a formar o capítulo 5 de *Técnica, medicina e ética*.

precisamente, tecnocientífica) da modernidade. Esse uso irrestrito dos novos poderes se ampara na neutralização ética da natureza (incluindo o próprio homem) e na ideia de que a técnica se torna a meta central da vida humana, dada a morte de Deus²⁰ e, com isso, o esvaziamento do horizonte suprassensível. Em sua clausura mundana o homem encontra-se entediado e, diante da indiferença do mundo, não tem outra coisa a fazer se não medir-se em termos de seu próprio poder. Seguindo a interpretação de Heidegger, Jonas afirma que a vontade de poder se torna uma vontade técnica, incrementando a tendência niilista própria da ação tecnológica que se torna infinita e ilimitada – infinita em termos quantitativos dos poderes que pode adquirir e dos efeitos que pode provocar; ilimitada porque não segue nenhuma orientação e recusa qualquer imposição de limites éticos. Jonas traduz essa ideia por meio da expressão “vontade de *ilimitado* poder”²¹, usada para caracterizar essa tendência niilista da tecnologia. Em outras palavras, “*tudo* pode ser feito com a natureza sem violar a sua integridade, porque não *há* integridade para ser violada” (JONAS, 2009, p. 102).

Nessa perspectiva, a hostilidade e, principalmente, a indiferença fazem parte da estrutura tecnocientífica do mundo, servindo-lhe de fundamento. Para Jonas, as consequências disso são visíveis na degradação ambiental e na destruição geral da natureza provocadas por uma técnica que, apoiada em um discurso utópico, alcança perspectivas apocalípticas, colocando em risco a própria existência da vida humana no planeta. Esse poderia ser considerado o niilismo dos niilismo, na medida em que a destruição total da vida na Terra traduziria aquela *velle nihil*, uma vontade de “destruição de tudo” ou de “autodestruição” que Léo Strauss tinha identificado na guerra (STRAUSS, 2004, p. 35)²². Não por acaso, a destruição da natureza e a extinção das plantas e animais, segue apoiada na mesma indústria bélica do século passado: seus maquinários, suas armas químicas transformadas em agrotóxicos, seus horizontes genéticos (que incluem transgenia inteligência artificial, soldados ciborgues etc.) e suas promessas eugênicas.

²⁰ Sobre a interpretação jonasiana da morte de Deus em Nietzsche, tomo a liberdade de indicar um trabalho anterior: OLIVEIRA, 2017.

²¹ Jonas associa essa expressão ao próprio Heidegger: “Há também explicações mais especulativas dessa incansável dinâmica, como a da ‘alma fáustica’ de nossa cultura ocidental, proposta por Spengler, que a impulsionaria irracionalmente ao infinitamente *novo* e a novas possibilidades sem indagar por sua própria vontade; ou a visão de Heidegger, de uma decisão igualmente própria do espírito ocidental da *vontade* de *ilimitado poder* sobre o mundo das coisas, decisão que se converteu em seu destino” (JONAS, 2013, p. 34)

²² Sobre essa temática, remeto ao meu livro *Negação e poder*, no qual desenvolvi esses argumentos de forma mais demorada (OLIVEIRA, 2018).

Contra essa realidade, Jonas opõe o seu princípio responsabilidade. Nesse sentido, mais do que uma resposta ao “princípio esperança”²³ de Ernest Bloch, a obra de 1979 é uma resposta ao “princípio gnóstico” e ao “princípio indiferença”. Mesmo o chamado “princípio vida”, na medida em que se apoia no metaprincípio de “que haja vida” ou “que haja humanidade”, traduz o novo vínculo necessário para que a existência ainda seja possível e que o niilismo não tenha a palavra final. É precisamente esse o projeto filosófico que Jonas desenvolve no seu *O princípio responsabilidade*, cujas bases se apoiam em sua ontologia. Para o autor, as éticas tradicionais não são mais suficientes para enfrentar o novo cenário, porque se mantiveram no campo do antropocentrismo (deixando de lado tudo o que pertence ao reino extra-humano da vida), da neutralidade ética do mundo natural, em uma concepção temporal limitada ao presente, limitadas ao círculo imediato da ação e pautadas apenas por preocupações individuais (e não coletivas, como seria necessário no novo cenário). Por isso, para Jonas, “o braço curto do poder humano” não tinha exigido, até agora, “qualquer braço comprido do saber, passível de predição” (JONAS, 2006, p. 37). É precisamente isso que mudou: o novo cenário exige que a ética estenda seu braço até onde também alcança a tecnologia, a fim de garantir que esta seja orientada pela responsabilidade. Isso não significa – advertência sempre necessária – que Jonas seja um tecnofóbico e que pretenda cancelar todo progresso tecnológico por si mesmo: o que ele pretende é garantir que tal progresso seja efetivado sem levar à destruição da natureza e que, quando esse for o caso, que a técnica seja capaz de autolimitar-se.

A estratégia do autor parte do enfrentamento de dois - assim chamados por ele - “dogmas” mais centrais da filosofia contemporânea: “nenhuma verdade metafísica” e “nenhum caminho do *é* para o *deve*” (JONAS, 2006, p. 95). O enfrentamento desses dois dogmas é, por si mesmo, uma estratégia de convivência com o hóspede estranho, evitando que ele se torne tão radical que venha a destruir a casa sobre a qual habita²⁴. A estratégia de Jonas, assim, não é ingênua a tal ponto que ele acredite que seja possível expulsar o hóspede, mas que se torna obrigatório rastrear suas pegadas e limitar seu poder de intervenção, a fim de tornar possível a habitação.

²³ Que se tornaria perigoso na medida em que perde o seu vínculo com a natureza, ou seja, que se apoia na mesma utopia tecnológica nascida dos discursos sobre a indiferença da natureza.

²⁴ Nesse sentido, tanto FROGNEUX (2001) quanto THEIS (2008) sugerem uma interpretação da filosofia jonasiana como recuperação dessa dimensão de cuidado e responsabilidade com a habitação.

Quanto ao primeiro dogma, ele se converte em assunto ético na medida em que a técnica dá concretude à antiga pergunta metafísica de matriz leibniziana: “por que o ser e não antes o nada”. Jonas identifica na técnica o poder de destruir o ser e, então, dada tal possibilidade (poderíamos falar mesmo em evidência), cabe à ética se perguntar sobre o *nomos* capaz de limitar um tal poder. No seu texto *Por que a técnica se tornou um problema ético* (capítulo 2 de *Técnica, medicina e ética*), Jonas formula tal questão nas seguintes palavras:

Finalmente, o potencial apocalíptico da técnica - sua capacidade de colocar em risco a própria existência da espécie humana, ou de arruinar sua integridade genética, ou de alterá-la arbitrariamente, ou mesmo destruir as condições de vida superior sobre a terra - levanta a questão metafísica com a qual a ética nunca havia se confrontado antes, a saber, se e por que deve haver uma humanidade; por que, portanto, o Homem tal como a evolução o produziu deve permanecer preservado, sendo sua herança genética respeitada; e até mesmo por que deve haver vida em geral. (JONAS, 2013, p. 33).

Essa “aproximação” com as questões metafísicas são consequência, portanto, do crescimento do poder: é a magnitude da técnica que obriga a humanidade a avaliar e decidir a respeito de sua própria obrigação de preservar o todo da vida, recusando a atitude niilista da destruição que nasce da indiferença e retomando a sua característica própria enquanto ser de responsabilidade. Jonas tem claro que “se existir é um imperativo categórico para a humanidade, então qualquer jogo de azar suicida com essa existência é categoricamente proibido, e as aventuras técnicas em que isto estiver em jogo, mesmo que remotamente, devem ser impedidas desde o princípio” (2013, p. 33) – e é precisamente esse o objetivo de sua ética.

O segundo dogma afrontado por Jonas diz respeito a uma das polêmicas mais importantes de seu pensamento ético: a sua fundamentação ontológica, traduzida na ideia de que não é possível encontrar no ser nenhum dever ser. Todo o esforço de Jonas no seu livro *The phenomenon of life* encontra seu auge nessa reflexão a respeito do dever do ser humano em reconhecer o valor intrínseco da vida, para além de sua “utilidade” antropocêntrica. O passo da ontologia para a ética é dado precisamente nos capítulos terceiro e, especialmente, quarto de seu livro de 1979, cujos títulos são *Sobre os fins e sua posição no Ser* e *O bem, o dever e o Ser: teoria da responsabilidade*. Para Jonas, o fim da vida a si mesmo por meio de seu esforço autoafirmativo em busca da sobrevivência, deve ser considerado como um “fim ontológico” (2006, p. 151) que carrega “a força de um dever” em relação ao homem que, como já vimos, é o único capaz

de assumir uma tal responsabilidade (porque é, também, não se esqueça, o único capaz de uma destruição em tão larga escala). O valor da vida está amparada em seu sim e em sua finalidade intrínseca, associada por Jonas a uma finalidade: a vida quer a si mesma; isso é um bem e um valor e, portanto, a vida testemunha um dever que deve ser assumido pelo ser humano. Note-se como essa estratégia argumentativa ressalta a ideia de uma responsabilidade considerada como dever que também deve ser encontrado na constituição ontológica do próprio homem (o único ser capaz de responsabilidade) e ela assume, agora, uma relação direta entre o poder e o dever, em uma relação não-recíproca (que inclui os demais organismos e as gerações do futuro) e a própria ideia de uma responsabilidade prévia ao ato (e não apenas como imputação causal).

Para o interesse da presente reflexão, podemos considerar ainda o fato de que tal responsabilidade re-insere o futuro no campo ético e que tal fato pode ser entendido como um enfrentamento de um dos dilemas do niilismo, que tem a ver com a crise do horizonte futuro, a crise de sentido, a crise da meta. A responsabilidade proposta por Jonas leva em conta o horizonte do futuro no sentido de que a existência da vida e da humanidade futura passa a depender das estratégias do presente. Para isso, Jonas critica a utopia do progresso tecnológico que sempre vislumbra o futuro amparada em uma visão positiva que dispensa qualquer preocupação sobre os riscos e, com isso, dispensa também a ética enquanto atividade crítica e reflexiva. Como alternativa, Jonas se utiliza da ideia de uma “futurologia comparativa” (2006, p. 71) que reúna conhecimentos das várias ciências para forjar uma projeção o mais cientificamente aproximada das consequências da ação tecnológica no futuro. Além disso, tal futurologia deveria estar acompanhada em uma “heurística do temor”, que nada mais é do que uma capacidade de dar preferência ao prognóstico negativo, a fim de, vislumbrando o mal possível, seja despertado um sentimento de responsabilidade naqueles que têm a obrigação de evitá-lo.

Considerações finais

Conforme pudemos constatar, o tema do niilismo se tornou um dos mais centrais e mais relevantes da filosofia de Hans Jonas. Por óbvio, sua referência principal são os textos de Nietzsche (que ele conhecia bem) e as interpretações de seu mestre Heidegger (com o qual ele manteve uma relação ambígua: de influência, nos tempos de juventude; e de ruptura crítica a partir do advento de Hitler ao poder). Podemos dizer que Jonas se utiliza do niilismo como um diagnóstico para compreender os eventos que viriam a caracterizar a cultura ocidental desde a antiguidade tardia, desdobrando-se no

cristianismo, na filosofia e na ciência moderna, até os umbrais da tecnologia contemporânea que fez da nossa, uma civilização ao mesmo tempo tecnológica e niilista. Tal posição é traduzida em uma de suas frases oraculares: “agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade” (JONAS, 2006, p. 65).

Tal posição, como tentamos demonstrar, liga o niilismo ao tema da responsabilidade, precisamente um dos conceitos pelos quais Jonas obteve reconhecimento internacional a partir de 1979, quando sua obra *Das Prinzip Verantwortung* é publicado na Alemanha. O niilismo, assim, é utilizado para interpretar o avanço desmedido da tecnologia contra a natureza e, ao mesmo tempo, sua destituição de qualquer dignidade de fins ou teleologia, de forma que ele restasse aberta para a exploração moderna. O resultado desse processo é a degradação ambiental que se tornou cada vez mais evidente e vem levando à extinção de várias formas de vida, inclusive a humana. Podemos concluir, com Jonas, que as raízes dessa crise alcançam o niilismo gnóstico e se alongam por meio do niilismo antropológico e ético que nos alcançaram. Conforme Kolbert (2015) estamos na sexta onda de extinção da vida no planeta e ela guarda uma importante diferença com os demais processos: é a primeira vez na história da vida que um, entre os demais seres, é responsável pela destruição do todo. Essa realidade tem sido cada vez mais evidente: segundo o Relatório do IPCC, lançado em agosto de 2021, não há dúvidas de que a ação humana é responsável pelo processo de aquecimento do planeta e que essa influência está ligada ao aumento no número, na intensidade e na frequência dos eventos extremos desde 1950, pelo menos (IPCC, 2022, p. 11). As consequências dessa situação para a vida animal, por exemplo, são gravíssimos. Segundo um estudo publicado pela Plataforma Intergovernamental de Políticas Científicas sobre Biodiversidade e Serviços de Ecossistema (IPBES), da ONU, um milhão de espécies de animais e plantas estão ameaçadas de extinção hoje no mundo. O estudo mostrou que pelo menos três quartos do ambiente terrestre e 66% do marinho já foram alterados pelas ações humanas. Para os especialistas, “mais de 40% das espécies de anfíbios, quase 33% dos corais e mais de um terço de todos os mamíferos marinhos estão ameaçados” e que “pelo menos 680 espécies de vertebrados foram levadas à

extinção desde o século XVI”²⁵. Além disso, um estudo da WWF concluiu que a humanidade eliminou 60% da população animal no mundo desde 1970 e que no caso da América do Sul, esse índice chegou a 89%²⁶.

Como parte desse fenômeno, por último, devemos pensar no estilo de vida que agrava situação de depredação do meio ambiente, já que o esvaziamento espiritual deixado pelo vácuo do niilismo acabou sendo preenchido pelo consumismo, que vem sendo responsável pelo “saque, a depauperação de espécies e a contaminação do planeta”, o “esgotamento das reservas naturais”, “inclusive uma mudança insana no clima mundial causada pelo homem”, que vem “se desenvolvendo a toda velocidade”, ainda mais porque está somada a uma “dieta socioeconômica” insustentável (JONAS, 2013, p. 49). Essa situação, por isso, exige uma resposta urgente, para evitar que o estranho hóspede destrua a própria morada – e junto com ela, todos os outros habitantes da casa comum.

Referências bibliográficas

FROGNEUX, N. **Hans Jonas ou la vie dans le monde**. Bruxelles: De Boeck Université, 2001. (Col. Le Point Philosophique).

IPCC. Intergovernmental Panel on Climate Change. Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Disponível em: <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-working-group-i/> Acesso em: 20 ago. 2022.

JONAS, H. **Gnosi e spirit tardoantico**. Introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Bonaldi. Milano: Bompiani, 2010a (Col. Il Pensiero Occidentale)

_____. **Il principio gnostico**. A cura di Claudio Bonaldi. Brescia: Editrice Morcelliana, 2011. (Col. Pellicano Rosso).

_____. **Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Band III/2: Herausforderungen und Profile. Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit**. Hg. v. Dietrich Böhler, Michael Bongardt, Holger Burckhart, Christian Wiese u. Walter Ch. Zimmerli, Freiburg i. Br./Berlin/Wien: Rombach, 2009.

_____. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUCRio, 2006.

_____. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Philosophical Essays. From ancient creed to technological man**. New York: Atropos Press, 2010b.

J_____. **Técnica, medicina e ética. Sobre a prática do princípio responsabilidade**. Tradução do Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013 (Col. Ethos).

_____. **The gnostic religion. The message of the alien God & the beginnings of christianity**. Boston: Beacon Press, 2001.

²⁵ Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/05/06/um-milhao-de-especies-de-plantas-e-animais-estao-ameacadas-de-extincao-segundo-relatorio-da-onu.shtml> Acesso em: 7 set. 2022.

²⁶ Disponível em: <https://veja.abril.com.br/mundo/wwf-humanidade-eliminou-60-da-populacao-animal-desde-1970/> Acesso em: 31 ago. 2022.

- KING, K. L. **Translating History: Reframing Gnosticism in Postmodernity**". In: ELSAS, C. (ed.). **Tradition und Translation: Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene**. Berlin: de Gruyter, 1994, 264–77.
- KOLBERT, E. **A Sexta Extinção: Uma História Não Natural**. Tradução de Mauro Pinheiro. São Paulo: Intrínseca, 2015.
- MONTEBELLO, P. **Vie et phénomène de vie chez Hans Jonas**. In: *Revue Kairos*, n. 23, 2004, p. 1-26.
- NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden**. Herausgegeben von Colli und Montinari. Berlin/ München: Walter de Gruyter/DTV, 1988.
- OLIVEIRA, J. **A teoria de Deus e o desafio do niilismo**. In: *Etic@*. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 16, n. 1, Jul. 2017, p. 127-146.
- _____. **Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018.
- POMMIER, E. **Ontologie de l'ave et étique de la responsabilité selon Hans Jonas**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2013.
- STRAUSS, L. **Nihilisme et politique**. Traducción et présentation Olivier Sedeyn. Paris: Rivage poche, 2004. (Col. Petite Bibliothèque).
- THEIS, R. **Jonas: habiter le monde**. Paris: Michalon, 2008. (Col. Le Bien commun).
- TIBALDEO, R. F. **La Rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"**. Milano: Mimesis Itinerari filosofici, 2009.
- ZAFRANI, A. **Le défi du nihilisme. Ernest Bloch et Hans Jonas**. Paris: Hermann, 2014. (Col. Philosophie).