

AMEAÇA HUMANA À NATUREZA: APONTAMENTOS SOBRE LIBERDADE E RESPONSABILIDADE EM SARTRE E JONAS*MENACE HUMAINE CONTRE LA NATURE: NOTES SUR LA LIBERTE ET LA RESPONSABILITE CHEZ SARTRE ET JONAS*Grégori de Souza¹Simone de Brites²

RESUMO: O objetivo do presente trabalho é apresentar as concepções de liberdade e responsabilidade de dois pensadores do mesmo período, que puderam vivenciar o progresso tecnocientífico e o avanço da exploração e destruição da natureza. A saber, Hans Jonas (1903-1993) e Jean-Paul Sartre (1905-1980). Para tal intento, começaremos por sopesar a concepção de liberdade de Sartre, seguindo por evidenciar como a responsabilidade se trata de uma face dessa liberdade. Posteriormente, analisaremos o conceito de liberdade na filosofia da vida de Jonas, terminando por demonstrar como esse conceito é indispensável para pensarmos uma ética da responsabilidade. Em resumo, trata-se de apontar como liberdade e responsabilidade se inter-relacionam na filosofia dos dois autores em questão e como isso é um chamado à responsabilidade da humanidade para com a vida humana e extra-humana do presente e do futuro.

PALAVRAS-CHAVE: Jonas; Liberdade; Ontologia; Responsabilidade; Sartre.

RESUME: L'objectif du présent article est de présenter les conceptions de liberté et de responsabilité de deux penseurs de la même époque, qui ont pu faire l'expérience du progrès technoscientifique et de l'avancée de l'exploration et de la destruction de la nature. À savoir, Hans Jonas (1903-1993) et Jean-Paul Sartre (1905-1980). Pour cela, nous commencerons par examiner la conception sartrienne de la liberté, ensuite par mettre en évidence comment la responsabilité est une facette de cette liberté. Postérieurement, nous analyserons le concept de liberté dans la philosophie de vie de Jonas, pour terminer en démontrant comment ce concept est indispensable pour que nous pensions une éthique de la responsabilité. En résumé, il s'agit de pointer comment liberté et responsabilité s'imbriquent dans la philosophie des deux auteurs en question et comment cela représente un appel à la responsabilité de l'humanité envers la vie humaine et extrahumaine du présent et du futur.

MOTS-CLES: Jonas; Liberté; Ontologie; Responsabilité; Sartre.

¹ Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Especialista em Ética e Direitos Humanos pela Faculdade Vicentina (2021). Bacharel em filosofia pela PUCPR (2019). Licenciando em Filosofia pela Uniasselvi (2021). Em atual pesquisa de doutorado na linha de ética e filosofia política na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

² Licenciada em Filosofia pela Faculdade Padre João Bagozzi (2021). Bacharela em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2019) e, Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

INTRODUÇÃO

Os barcos possuem uma linha limítrofe chamada de “marca d’água”. Essa marca serve de alerta para o marinheiro que ao ultrapassá-la devido a sobrecarga na embarcação, certamente o levará a pique. No que tange ao ecossistema, essa marca limítrofe já foi extrapolada. O último relatório do Painel do Clima já mostrou que não estamos mais na iminência de uma crise ambiental, nós já estamos vivendo nela. A sociedade humana sobrecarregou o ecossistema e agora ele está indo a pique. E nós vamos com ele. O discurso de Tedros Adhanom Ghebreyesus, diretor geral da Organização Mundial da Saúde, naquela tarde de quarta-feira, 11 de março de 2020, em Genebra, na Suíça, quando anunciou que a Covid-19 é caracterizada, a partir dessa data, como uma pandemia, é só uma amostra do que a ação humana pode causar sobre a Terra.

A crise sanitária da Covid-19, assim como as demais epidemias e pandemias, está diretamente ligada não só às políticas de saúde como, principalmente, das políticas ambientais nefastas dos governos negacionistas do mundo contemporâneo, fruto de um desequilíbrio sem precedentes na ordem natural – aquilo que o filósofo francês Bruno Latour tem classificado como “novo regime climático” (2020) – derivado da ação humana na era do Antropoceno. Dito de outra maneira, a crise sanitária é um dos produtos mais perigosos da crise ambiental. É preciso reconhecer a crescente vulnerabilidade humana diante das consequências negativas dos processos de desenvolvimento tecnológico e da exploração indiscriminada dos recursos naturais, da devastação causada pelo descarte de rejeitos químicos na natureza, que têm levado ao desequilíbrio ecológico, à extinção de espécies, ao derretimento das geleiras, às contaminações biológicas e à destruição da biosfera. Some-se a isso a crescente poluição dos oceanos, habitat natural dos fitoplânctons, responsáveis pela produção de cerca de 95% do oxigênio atmosférico.

Todavia, frente a essa problemática na qual estamos imersos, não é algo incomum, mas ao contrário, encontrarmos por todos os cantos do mundo uma voz uníssona que soa como um aviso castrador; a impotência que permearia a todos. O tom dessa voz adentra nossos ouvidos lembrando-nos a todo instante que a construção de nós por nós mesmos é uma ilusão. Pois quem de nós pôde escolher a própria família, a classe social, a estrutura política da qual pertencemos, as condições ambientais onde estamos inseridos, ou ainda as condições físicas e genéticas com as quais nascemos? Para esta voz comum insistente, o percurso da vida é um fracasso, pois se dá a priori, não tendo brechas para possibilidades. Não é possível a nós nos constituir, antes somos

todos definidos pelas condições que nos precedem³. Porém, encontramos duas vozes que reverberam o contrário disto. Uma dessas vozes é, sem dúvida, a de Jean-Paul Sartre (1905-1980), que compreende o mundo como um mundo humano, em outras palavras, tanto a guerra como a paz são resultados das escolhas dos homens e das mulheres. E se estamos extrapolando a “marca d’água”, somos todos inteiramente responsáveis. Não se trata da responsabilidade parcial, individual, posto que somos responsáveis por todos. E somos responsáveis na justa medida em que somos livres, o que nos caracteriza ontologicamente.

Em 1939, Sartre foi convocado para a guerra e, em 1940 tornou-se prisioneiro de um campo de concentração na Alemanha. No entanto, conseguiu evadir-se e voltar para França. Ao retornar encontrou seu país tomado, ocupado pelos nazistas, assim, descobriria a necessidade de estar unido até os dentes aos seus companheiros, a liberdade e a responsabilidade deveriam ser o leme desta união. Podemos sustentar tal afirmação a partir das letras de Sartre: “o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser” (SARTRE, 2013, p. 598, TP).

No mesmo ano (1939) em que Sartre fora convocado para a guerra, Hans Jonas (1903-1993) alistou-se voluntariamente no exército britânico, em uma brigada formada totalmente por judeus, para lutar contra os horrores que vinham acontecendo durante o período de Hitler no poder da Alemanha. Por cinco longos anos, Jonas marchou pela Europa ao lado de seus aliados ingleses, retornando à Alemanha somente em 1945 como um “soldado de um exército vitorioso”, como um “judeu consciente de sua dignidade” (SALAMANDER, 2005, p.20, *tradução nossa*). O que os dois, Jonas e Sartre, tinham em comum nesse período era o ímpeto de largar os papéis e os livros e partir para a ação, com um sentimento profundo de responsabilidade com e pelo mundo. Ambos descobriram a necessidade de unir-se aos demais para salvar aquilo que ainda restava de suas terras.

É certo que não estamos em meio a uma guerra, como Sartre e Jonas estiveram. Contudo, estamos mergulhados numa crise de saúde planetária, que coloca em risco a existência de todos os seres vivos – inclusive a própria espécie humana –, passando por um estado de constante ameaça geral de aniquilação, situação limítrofe que antecede qualquer guerra. E por isso, assim como Sartre que descobriu a necessidade de agir junto com seus contemporâneos frente a França ocupada, e como Jonas ao dedicar-se voluntariamente para a derrocada do exército alemão e restauração da

³ [...] pois se, como Zola, declarássemos que eles já nasceram assim, devido à influência do meio, da sociedade, por causa de um determinismo orgânico ou psicológico, as pessoas se sentiriam sossegadas e diriam: pois é, somos assim mesmo, e não há nada que se possa fazer. Mas o existencialista, quando descreve um covarde declara que este covarde é responsável por sua covardia (SARTRE, 1966, p. 59, *tradução nossa*).

dignidade judaica, é hora de “pensar o que estamos fazendo” e, principalmente, o que não devemos fazer, se quisermos ter ainda um mundo habitável no futuro. É preciso questionar: até quanto a natureza será capaz de suportar a ação humana?

Nossa intenção, nesse sentido, é apresentarmos as concepções de liberdade e responsabilidade de dois pensadores do mesmo período, que puderam vivenciar o progresso tecnocientífico e o avanço da exploração e destruição da natureza. Para tal intento, começaremos por sopesar a concepção de liberdade de Sartre, seguindo por evidenciar como a responsabilidade se trata de uma face dessa liberdade. Posteriormente, analisaremos o conceito de liberdade na filosofia da vida de Jonas, terminando por demonstrar como esse conceito é indispensável para pensarmos uma ética da responsabilidade. Em resumo, trata-se de avaliar como liberdade e responsabilidade se inter-relacionam na filosofia dos dois autores em questão.

CONCEPÇÃO DE LIBERDADE EM SARTRE

“O homem está condenado a ser livre” (SARTRE, 1966, p. 37, TP⁴). Mas o que é a liberdade em Sartre? Temos que informar antes, que o existencialismo de Sartre é ateu “Deus não existe, e devemos assumir as consequências disso até o fim” (SARTRE, 1966, p. 33-34, TP), neste sentido, na inexistência de um Deus como artífice da humanidade, não podemos falar de um determinismo, nós não fomos criados para um fim, “o homem nada é além do que ele se faz. Esse é o primeiro princípio do existencialismo” (SARTRE, 1966, p. 22, TP). Não há o bem e nem o mal no horizonte postos por Deus “[...] se Deus não existe, não encontraremos diante de nós valores ou ordens que legitimem nossa conduta” (SARTRE, 1966, p. 37, TP). Desta forma, sendo a existência anterior a essência, cabe a nós, no exercício da liberdade, criarmos os valores, pois eles não existem a priori, como homens e mulheres somos o fundamento dos valores, sem termos fundamento. É importante salientar, que a liberdade sartriana não é abstrata, ela se dá na ação, na escolha, na resistência, e sendo assim, compreende uma reestruturação no mundo, escolhendo isto deixamos de escolher aquilo e, se tudo tivéssemos, não seríamos livres, pois, “a escolha é possível em um sentido, mas o que não é possível é não escolher. Eu sempre posso escolher, mas tenho que saber que se não escolho, ainda estou escolhendo” (SARTRE, 1966, p. 73, TP).

⁴ Todas as citações originais traduzidas diretamente por mim serão marcadas com a sigla TP.

Sartre, contra o determinismo, afirma que não estamos determinados pelo nosso passado.⁵, nem pelo que estamos vivendo neste momento, pois pela frente está um caminho, um vir a ser, que será dotado de sentido a partir de nós mesmos. Até mesmo o naturalismo psicológico será alvo de críticas em Sartre, porque neste âmbito, todos os nossos sentimentos, paixões e percepções, escondem um Ego.⁶ que habitaria materialmente a consciência, justificando todas as nossas ações, afirmando que nascemos com características estabelecidas, ou seja, nasci covarde e assim serei até minha morte, condenando a existência a uma rigidez. Contra qualquer tipo de essencialismo, para Sartre, nós seremos o que fizermos de nós.⁷, não há uma natureza humana, nós nos fazemos continuamente em relação ao mundo e aos outros, “a liberdade é fundamento de todas as essências intramundanas, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao superar o mundo rumo às suas possibilidades próprias” (SARTRE, 2013, p. 482, TP). Logo, diante dos determinismos sociais, como: cultura, classe social, religião e política, não estamos limitados, não somos um objeto, como uma mesa ou, um livro, incapazes de refletir sobre nossa condição, ao contrário, sempre que nos depararmos com uma dessas situações, estamos diante de um encontro singular e inédito de uma determinada liberdade frente ao mundo, um momento no qual escolheremos novos caminhos, lançando-nos para fora de nós: “Assim, cada instante de nossa vida consciente nos revela uma criação *ex nihilo*. Não um novo *arranjo*, mas uma nova existência” (SARTRE, 1966, p. 79, TP). De tal modo, o existencialismo é um humanismo, pois coloca nas mãos dos homens e das mulheres o sentido da existência, “porque lembramos ao homem que não há outro legislador senão ele mesmo, e que é no desamparo que ele decidirá por si mesmo” (SARTRE, 1966, p. 93-94, TP). Neste caso, o desamparo está atrelado ao fato de Deus não existir, e, não existindo, não temos no horizonte, e nem dentro de nós mesmos o bem e o mal para nos guiar. Da mesma forma, não podemos contar com a natureza humana, pois, como vimos, a existência vem antes da essência. Pode-se falar: todas as mães são boas, porém, sabemos que existem mães que atuam de forma violenta com seus filhos, assim, não podemos contar com a bondade humana em relação ao outro, ou mesmo ao mundo, estamos sozinhos e sem desculpas. Condenadas e condenados à liberdade, mulheres e homens são responsáveis por toda ação empregada no mundo. Se diversas espécies de animais selvagens já foram extintas e muitas outras estão entrando para esta estatística, isto é causa derivada da espécie humana. As diferentes espécies de animais selvagens não só têm o direito de

⁵“Em caso algum e de nenhuma maneira o passado, por si mesmo, pode produzir um *ato*, ou seja, o posicionamento de um fim que sobre ele se volta para iluminá-lo” (SARTRE, 2013, p. 480, TP).

⁶ Teoria sartriana desenvolvida em sua obra *A Transcendência do Ego* (1934). Em Sartre o Ego é transcendente, não é constituinte. Não há nada na consciência que possa eclipsar sua autonomia.

⁷ “O homem se faz; ele não está feito de antemão, ele se faz escolhendo sua moral” (SARTRE, 1966, p. 78, TP).

viverem, mas é de suma importância a vida destes para que a vida humana exista, é o caso das abelhas, que promovem a polinização tão essencial para manter o cultivo dos alimentos, tanto para nós humanos como para outras espécies. É pela liberdade que estamos nas condições que estamos, e é também por ela que podemos, não só proteger o habitat dos animais selvagens, como também, protegê-los da caça ilegal. A condenação à liberdade impõe a escolha, e está a ação. A ação é a expressão da escolha, assim nossa situação atual é o reflexo da nossa liberdade, nada mais que isso.

A ontologia proposta por Sartre, principalmente em *O Ser e o Nada* (1943), é sustentada por duas estruturas: O Nada (para-si) e o mundo (em-si). O mundo das coisas não é uma criação da mente humana, ele é aquilo que é, está aí sem sabermos como, por isso o entendemos como contingente, ele é determinado em relação à consciência, e esta não acrescenta nada ao em-si. Se ontologicamente o mundo existe antes, é fenomenologicamente que ele recebe sentido. A revelação do em-si é considerável à consciência, pois uma das características da consciência é ser consciência de alguma coisa, nasce em um objeto fora dela, sua existência se dá em relação ao em-si. Esta concepção se distancia da constituição do em-si que é o que é. O si se mostra, então, como um espaço existente em relação ao sujeito possibilitando uma não identidade consigo mesmo. Este espaço para Sartre é o nada. “O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir *à distância de si* como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada” (SARTRE, 2013, p. 114, TP). O nada é possibilidade, abertura para ser. A consciência está no mundo, não é presa a si mesma. Ela é intencionalidade⁸, ou seja, é sempre consciência de algo fora dela, encontrando o em-si experimenta a si própria. “O homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (SARTRE, 2013, p. 59, TP). O nada está encravado no para-si, é a partir dele que o nada vem à tona, e esta possibilidade Sartre chama de liberdade: sendo nada, ou melhor, não sendo algo determinado, não tendo uma estrutura interna rígida, definida, a liberdade é pura indeterminação. O para-si é um ser inacabado, devido esta separação de si, busca sempre completar-se, busca sempre o si. Assim, é através do para-si (nada) que o em-si surge com sentidos. O nada só pode ser relacionado a alguma coisa: ao mundo, assim o mundo se faz necessário à nadificação e a constituição do para-si revelando nossa facticidade, “é a condição bruta do existir, pois a consciência surge e existe em um solo que independe da sua liberdade e das suas escolhas. [...] é

⁸ Conceito que Sartre absorveu das aulas de filosofia de Husserl (1859-1938), enquanto esteve em Berlim. “Ao mesmo tempo a consciência purificou-se, está clara como uma ventania, não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslize para fora de si; se, por impossível, vocês entrassem ‘dentro’ de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora [...] pois a consciência não tem ‘dentro’; ela não é nada senão o e fora de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constituem como uma consciência” (SARTRE, 2017, p. 31-32, TP).

sustentado por uma contingência, uma situação concreta que ele assume sem jamais suprimi-la” (FALABRETTI, 2017, p. 220). O para-si decide o que fazer com a situação, faz algo com aquilo que está posto, se constituindo, mas não escolhe a situação. Tal constatação impregna de responsabilidade o para-si. É o que podemos ler nas palavras de Moura: “O homem se relaciona com o objeto, com o mundo [...] numa relação permeada por estruturas práticas de uma humanidade *engajada* dentro de uma rede de significações que não existe *a priori* na consciência (MOURA, 2012, p. 17). A cada escolha, que poderia ser qualquer outra, imprimimos um teor histórico, por isto o peso da responsabilidade. Há sim a responsabilidade na criação de valores, mas não só nisso, como nenhum valor já estava posto no horizonte como uma verdade universal, o que está estabelecido também deve ser colocado em questão. Como Sartre colocou em questão a teoria de Descartes. Indo no sentido diferente da tradição cartesiana⁹, Sartre afirma que o existente (ou a liberdade) se faz situada na facticidade (no mundo), que seria uma resistência; na ausência desta, não há liberdade. “De sorte que as resistências que a liberdade desvela no existente, longe de constituir um perigo para ela, nada mais fazem do que permitir-lhe surgir como liberdade” (SARTRE, 2013, p. 528, TP). É na situação, frente às intempéries que a liberdade se faz mais nítida, o que interessa não é a facticidade em si, e sim como reagimos a isto, visto que liberdade é ação. No entanto, ao reagirmos não o fazemos em um ato individualista, porque neste momento criamos valores, que não vão alcançar apenas minha vida particular, e que de certa forma revelarão nosso projeto original com o mundo. O mundo carece de valores dados *a priori*, sendo assim, todos os valores que nele existem são originados pela realidade humana. Então, podemos olhar para o mundo e perguntarmo-nos se nossas escolhas carregam consigo o comprometimento com o mesmo. Ou se reflete nossa inteira irresponsabilidade.

Na quarta parte da obra *O Ser e o Nada*, Sartre discorre sobre sua tese de liberdade e começa dando atenção a ação/ato, conceito fundamental para a noção de liberdade. “Agir é modificar a figura do mundo” (SARTRE, 2013, p. 477, TP). Para toda ação, há uma concepção prévia que é a intencionalidade, revelando que ser livre é agir de forma intencional no mundo, esta ação pressupõe

⁹Esta relação, que vai do para-si ao em-si, ou em outras palavras, entre consciência e mundo, respectivamente, não é alcançada na modernidade, pois a instauração do Cogito de Descartes (1596-1650), como pressuposto para qualquer conhecimento, ou seja, ele é constituinte, e sendo assim, o mundo será o que o julgamento determinar, é o que podemos ver na *Meditação Segunda* (1641): Que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos (DESCARTES, 1979, p. 97). É o sujeito da razão, ocluso em si mesmo, sem relação com o mundo que dá significado a ele, o cogito cartesiano não têm necessidade de uma relação com o mundo. Embora na *Meditação Sexta*, Descartes tenha efetuado o liame entre a (*res cogitans*) e a (*res extensas*), ainda assim, as ideias que não são derivadas do “espírito” são ideias “obscuras e confusas” o subjetivismo cartesiano impera.

uma falta, a carência de ser do para-si. Assim, o intento da ação é superar esta falta. Portanto, agir é um reflexo de um não contentamento, e a partir disto configura o mundo. Nós de dentro da nossa condição histórica não percebemos o que nos falta, neste contexto, não por estarmos habituados, mas por estarmos imersos, dificultando a realização de um pensamento que apontaria para outro modo possível. Em outros termos, não é a condição degradada do nosso meio ambiente, como o desmatamento, a extinção das espécies, a poluição do ar e a superpopulação, para citar alguns exemplos, que serão os motivos da nossa ação no intento de frear a situação vigente. É na verdade ter ciência de que pode ser diferente que impulsiona nossas ações. Em relação ao problema da superpopulação, é necessário, no horizonte de possibilidades, vislumbrar as mulheres com mais acesso à educação e com o direito de decidir sobre a própria reprodução, o que diminuiria o número de nascimentos por mulher, e revelaria o problema da superpopulação como não aceitável. Não é o peso do sofrimento de uma situação que suscitará motivos para se fazer de outro modo, no qual não há sofrimentos. É estar ciente da possibilidade de fazer diferente que impõe limites ao sofrimento. Na ausência do horizonte de possibilidades, não há ação. Desta forma, os motivos para a ação não emergem do sofrimento, mas projetar uma ação para estancar este sofrimento, o revelará insuportável. Para projetar uma ação frente a uma determinada situação, pressupõe, para Sartre uma “dupla nadificação” (SARTRE, 2013, p. 479, TP). Primeiro que assuma uma condição ideal como um nada presente; segundo que a situação vigente seja situada como nada frente à condição ideal. O futuro planejado é um nada presente, e ao mesmo tempo ter um estado atual de coisas como um nada em relação ao estado ideal, nenhum estado pode motivar, porque o ato/ação é algo em rumo ao que não é. Os motivos não determinam as nossas ações, não são a causa dos atos. O motivo não é nada até que nós atribuamos sentido a ele. O estado, seja ele qual for, não é responsável por si só motivar a ação. “Pois um ato é uma projeção do Para-si rumo aquilo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo determinar o que não é” (SARTRE, 2013, p. 479-480, TP). Como já dito, o passado não nos determina, assim, o para-si distancia-se dessa temporalidade, negando-a e promovendo significações à mesma, que advém de um projeto.

Nosso aparecimento no mundo é contingente, nascemos em uma realidade que já nos dá um tom à nossa existência, mas não determinando, pois, a liberdade não é eliminada, ela está encravada em nós; não temos como escolher não sermos livres. A adversidade (ou em termos sartrianos, a facticidade) não pode ser um impeditivo da liberdade, pois nós que daremos sentido a ela. “Determinado rochedo, que demonstra profunda resistência se pretendo deslocá-lo, será, ao contrário, preciosa ajuda se quero escalá-lo para contemplar a paisagem” (SARTRE, 2013, p. 527, TP). Como vimos, é resistindo às condições já estabelecidas e pleiteando outras possibilidades que

a liberdade se destaca. Liberdade não é, contra os deterministas, ter êxito com nossas escolhas, mas poder escolher de forma autônoma, frente aos determinismos existentes, caracterizando uma ação no real, não no imaginário. “Nossa descrição de liberdade, por não distinguir a escolha do fazer, obriga-nos a renunciar de vez à distinção entre intenção e ato” (SARTRE, 2013, p. 529, TP). Não podemos suprimir a situação, mas podemos atribuí-la outro significado, agindo sobre ela com outros fins, expressando nossos projetos, o que evidencia a nossa relação com o mundo.

Verificamos, assim, que os limites existentes no mundo foram possíveis pela liberdade; ela é limitada por si mesma, e por mais nada. Portanto, compreendemos até aqui que as condições vigentes na qual estamos inseridos, sejam ela vistas como propícias à nossa existência ou não, de qualquer forma, são o resultado das nossas ações, calcadas na condição humana de sermos liberdade. A abordagem sartriana sobre a liberdade, evidencia o papel importante que esta tem em sua filosofia, pois é considerada o valor de todos os valores, e este valor deve ser perseguido. “Liberdade ao mesmo tempo absoluta e concreta: essa é a liberdade de Sartre [...] que só tem sentido se situada na realidade, mas em uma realidade que só tem significado e peso se iluminada pela liberdade” (SOUZA, 2019, p. 106-107). Diante desta condição, mergulhados no mundo e, incessantemente “destinados” a dar significado a tudo que comporta dizer mundo, é necessário abordarmos outra noção de total relevância da teoria sartriana para entendermos o contraponto da liberdade, pois liberdade não é agir a ermo, ela comporta em seu núcleo a responsabilidade.

RESPONSABILIDADE: UMA FACE DA LIBERDADE

Assim, o primeiro procedimento do existencialismo é colocar todo homem em posse daquilo que ele é, e fazer repousar sobre ele a responsabilidade total por sua existência [...] não queremos dizer que ele é responsável por sua estrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens (SARTRE, 1966, p. 24, TP).

Como vimos, a liberdade é o que caracteriza os para-si (s). Cabe ao para-si, escolher a partir da sua liberdade absoluta. Esta é a condição do para-si, e suas escolhas, podem ser observadas por suas ações no mundo, e sendo assim, como já vimos, modifica o mundo. Portanto, se minhas escolhas individuais atingem o mundo, estas escolhas não podem ser senão carregadas de responsabilidade, “nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, [...]”. Assim, sou responsável por mim e por todos e crio uma determinada imagem do homem que escolho ser; ao escolher a mim, estou escolhendo o homem (SARTRE, 2014, p. 27-28). Nestas condições,

sendo liberdade absoluta, o para-si é o agente genuíno das circunstâncias, não há nada que o determine a agir, o que anularia sua capacidade de perpétua escolha. Apoiar-se em determinismos para agir, acreditando estarmos fazendo o nosso papel, é uma evidente tentativa de fuga da nossa condição de liberdade, e também uma armadilha, mesmo fugindo da responsabilidade de nos constituirmos, estaremos nos constituindo irresponsavelmente não nos escolhendo como possibilidade.

Passíveis frente ao mundo, acreditamos que o horizonte de valores sempre existiu, desta forma perpetuamos as características da sociedade, acreditando não poder ser de outra forma. Mas é pela liberdade que uma sociedade é de uma forma e não de outra, nós humanos que criamos o que criamos, desde a guerra até a paz. No entanto, a condenação a liberdade absoluta está atrelada ao peso da responsabilidade incomensurável. Em tal condição os para-si (s) se apreendem como angústia¹⁰. Neste caso não tem por que escolher outra possibilidade e passar pela angústia, visto que tentamos nos encaixar em papéis estipulados, atuando conforme o olhar da sociedade, entrando em conformidade com o que está estabelecido, com o *status quo*. Um grande erro, pois em cada situação, queiramos ou não, a responsabilidade cai sobre nós. No caso da guerra, por exemplo, “não pode ser desejada nem decretada pelo João, mas a partir do momento em que ele começa a participar da guerra, mesmo que tenha sido chamado, é ele que se torna responsável por essa guerra” (SOUZA, 2019, p. 110). E ele é responsável na exata medida em que dá significação, se participa da guerra, quando poderia ter fugido, por exemplo, sua ação informa que para ele a guerra tem mais sentido que a paz, portanto é responsável por ela também, perpetuando a escolha já estabelecida. “Nenhuma moral geral pode indicar o que é para ser feito, não existe sinal outorgado no mundo” (SARTRE, 1966, p. 47, TP). O que faz da responsabilidade a outra face da liberdade.

Como já vimos, não tendo uma moral *a priori*, a criação de valores deve ser o reflexo da responsabilidade atingindo a si mesmo, o outro e o mundo,

[...] tudo aquilo que me acontece é *meu*, deve-se entender por isso em primeiro lugar, que estou sempre à altura do que me acontece, enquanto homem, pois aquilo que acontece a

¹⁰ Não vamos confundir o medo e a angústia. Tenho medo de algo me ameaçando, de um cachorro malvado, de uma arma, de um homem zangado. A angústia, ao contrário, não diz respeito a um objeto que eu pudesse encontrar no mundo, mas ao meu próprio Ser, ou seja, à minha liberdade. Pode até ser definido então como a consciência da minha liberdade. A descrição sartriana de angústia refere-se a S. Kierkegaard e sua obra *Le Concept d'angoisse* (1844) e, sobretudo, a Heidegger que reconhece a angústia (*Angst*) como lugar eminente como disposição que revela ao *Dasein* seu ser-no-mundo. (CABESTAN, 2009, p. 22, TP).

um homem por outros homens e por ele mesmo não poderia não ser senão humano (SARTRE, 2015, p. 598-599, TP).

Ao percorrermos o mundo, podemos encontrar aqui e ali reflexos das mais diversas ações irresponsáveis, e poderíamos até ficarmos chocados. Porém, não se trata de *acidentes*, não se trata ainda de alguma força exterior, o que não nos autoriza a falar, conforme Sartre, sobre uma situação inumana. Ao contrário, é resultado da ação humana, e como humanos, somos totalmente responsáveis por ela. Tal situação, de escolher o tempo todo, sem termos no horizonte uma moral objetiva, uma conduta esperada, um valor universal, abre espaço para que a angústia nos acompanhe, a cada valor escolhido, a cada conduta admitida. Assim, escolhendo os valores, somos responsáveis não somente pelo nosso mundo particular, mas por dar sentido ao mundo como um todo. Cada escolha/ação individual reflete no coletivo como algo correto a ser feito, nossas escolhas imprimem um valor no mundo, revelando um legislador, que sempre decide pelo que convém a todos nós. “Escolher ser isto ou aquilo equivale a afirmar ao mesmo tempo o valor daquilo que escolhemos, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem sê-lo para todos” (SARTRE, 1966, p. 25-26, TP). Se quero, em vez de casar e constituir uma família, destinar minha existência aos estudos da biologia, e viajar o mundo, por exemplo, no intuito de ajudar a preservar algumas espécies de vida, esta é uma decisão individual, depende exclusivamente de mim, caracterizando a imagem de uma atitude que vai imprimir no mundo um valor, que pode ser seguido por outros, quando escolhemos, pavimentamos um caminho, e por isso, cabe nos perguntarmos: e se todos agissem da mesma forma que eu? Portanto, nossa responsabilidade engloba a humanidade inteira e, aí reside nossa angústia moral, reflexo da responsabilidade de criar valores para a humanidade. Como vimos, a angústia,

esta espécie de angústia, que é a que descreve o existencialismo, veremos que ela se explica, além disso, por uma responsabilidade direta em relação aos outros homens envolvidos por ela. Ela não é uma cortina a nos separar da ação, mas antes, faz parte da ação em si (SARTRE, 1966, p. 33, TP).

Esta citação, que é do livro *O Existencialismo é um humanismo* (1946), resultado de uma conferência que Sartre proferiu no *Club Maintenant* em Paris em (1945), e nos conduz a pensarmos que a angústia acompanha a responsabilidade, cada ação é carregada de responsabilidade e logo de angústia. Homens e mulheres imersos no mundo e, tendo a existência como contingente, frente a inexistência de valores *a priori*, são seus legisladores, e não se legisla em prol de si mesmo, nossas ações, possíveis por nossa liberdade absoluta, nos insere na sociedade entre outras liberdades. E

em *O Ser e o Nada*, ou seja, na ontologia fenomenológica sartriana temos; “o Para-si se apreende na angústia, ou seja, como um ser que não é fundamento de seu ser, nem do ser do outro, nem dos em-sis que formam o mundo, mas é coagido a determinar o sentido do ser, nele e por toda parte fora dele” (SARTRE, 2013, p. 601, TP). O para-si sem ser seu próprio fundamento, intenciona o mundo, não se identifica com o mesmo, projeta-se aos seus possíveis, e neste movimento dá sentido ao em-si, e ao outro. Carregado de responsabilidade, angustia-se, pois, é liberdade. “Será que isso significa que devo abandonar-me ao quietismo? Não! Antes de tudo, devo engajar-me, e agir de acordo com a antiga fórmula “Não é preciso esperar para agir” (SARTRE, 1966, p. 54, TP). O quietismo não faz parte da filosofia sartriana. Nesta, a existência da realidade é derivada da ação. Engajamento é ação e, age-se com todo o esforço para realizar um projeto, exceto isto, não podemos contar com mais nada. “A doutrina que lhes apresento é exatamente o contrário do quietismo, pois ela afirma: ‘Só existe realidade na ação’ (SARTRE, 2014, p. 42). Sendo assim, as ações configuram o mundo, de uma forma e não de outra, é pela ação, derivada das nossas escolhas, e escolhemos porque somos liberdade, que destruímos ou construímos, que tornamos o mundo mais saudável ou mais doente. No entanto, a responsabilidade que traz a angústia, traz também a vontade de suprimir tal sentimento, e em prol disto, disfarçamos nossa existência como liberdade, nos apoiando em mentiras, ou convicções como o determinismo da essência humana; tal vida é de uma forma porque já estava, a priori, condicionada a existir (geneticamente, socialmente, e etc.) daquela forma e passamos a vida protegendo, agindo para que isso se concretize. Neste caso não tem por que escolher outra possibilidade e passar pela angústia, visto que tentamos nos encaixar em papéis estipulados, atuando conforme o olhar da sociedade que nos objetifica, entrando em conformidade com a escolha alheia. Uma evidente tentativa de fuga da nossa liberdade, e também uma armadilha, pois como dito antes, mesmo fugindo da responsabilidade de nos constituirmos, estaremos nos constituindo irresponsavelmente. Esta atitude de tentar escapar à condição de liberdade e ludibriar-se a si mesmo, é chamada por Sartre de má-fé, “Ao definirmos a situação humana como sendo de uma escolha livre, sem escusas e sem auxílios, todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má-fé” (SARTRE, 1966, p. 80-81, TP), uma existência equivocada, pois acreditamos nas mentiras que inventamos para nós mesmos no intuito de escapar a angústia e logo a liberdade, ou melhor da autonomia. Tomemos o exemplo de Sartre (2013): o garçom se movimenta como garçom, seus gestos, sua fala, seu comportamento são todos voltados para que se pareça com um garçom, tornando-se a “coisa” definida como garçom. Toda uma encenação para ser um garçom, mas que jamais será garçom como a mesa é mesa, o para-si não pode ser um em-si. “É essa definição de ser

humano que traz ao mesmo tempo a angústia e nosso poder, nossa solidão e nossa capacidade de nos criarmos e sermos aquilo que desejamos” (SOUZA, 2019, p. 115). Escolher-se como possibilidade, fazer escolhas a todo o tempo revela nossa responsabilidade pelas consequências das nossas escolhas, tanto para nós como para o outro, e, portanto, para o mundo, é um fardo pesado que preferimos não assumir, e fixamo-nos em uma identidade que justifique todas as nossas ações. E por sermos liberdade absoluta, dotamos de significados nosso entorno. “O homem produz significações que colocam a si mesmo e a sociedade *em questão*, como chamamento à liberdade, e ele não está só nessa tarefa, pois toda vida está interseccionada com a vida dos outros” (MOURA, 2012, p. 22). Mas, também, somos absolutamente responsáveis, totalmente sem desculpas, sem que possamos recorrer a natureza humana, a Deus, ou as instituições. O mundo é humano, ou melhor, é resultado das nossas escolhas que podem ser observadas pelas ações, e pelas consequências destas.

O PROBLEMA DA VIDA E A LIBERDADE NA FILOSOFIA DE HANS JONAS

Em sua obra *The phenomenon of life: toward a philosophical biology* (1966), considerada por Hans Jonas como a sua “obra filosófica mais importante” (M, 341)¹¹, o autor diz que, para pensarmos qualquer resposta para os problemas decorrentes dos avanços da técnica na modernidade, é preciso, antes, presumir um entendimento efetivo do fenômeno da vida, o qual é percebido de maneira errônea por uma biologia totalmente materialista que exclui da biologia dos seres extra-humanos qualquer possibilidade de interioridade, focando-se, exclusivamente, em seu funcionamento molecular orgânico. Somente pela devolução da interioridade aos seres não humanos, através da união daquilo que Descarte separou com a sua divisão de *res cogitans* e *res extensa* – mente e corpo, respectivamente – que entenderemos efetivamente o ser humano como parte de uma totalidade de outros seres com os quais compartilha uma série de características, inclusive a interioridade, e o mundo comum em que vivem. Isso é, para Jonas, um “ganho resultante para a nossa compreensão

¹¹ No presente artigo usaremos as seguintes siglas para a citação das obras de Hans Jonas: EF (*Ensaios Filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico*); M (*Memórias*); MM (*Mortality and Morality*); PV (*O Princípio Vida*); e, PR (*O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*). As abreviaturas são seguidas do número da página conforme a obra que se encontra nas referências. Todas as traduções presentes no texto são de responsabilidade nossa.

do domínio orgânico que será então também um ganho para a nossa compreensão do domínio humano” (MM, 59). Ou seja, a busca por uma compreensão da vida humana passa, necessariamente, pela compreensão dos fenômenos biológicos, especialmente daquilo que de comum compartilhamos com todas as demais formas de vida. Em linhas gerais, a intenção de Jonas é reinserir a biologia no campo geral da filosofia da natureza, superando tanto o dualismo quanto o reducionismo das interpretações vigentes até então.

Para Jonas, a filosofia ocidental, em sua tradição, foi a responsável pela queda da relevância do fenômeno da vida. E, por consequência, pela anuência de responsabilização do ser humano por seus atos de exploração e destruição que foram empreendidos na natureza. Em suas palavras:

A nossa tradição filosófica ocidental, com seu olhar enviesado, fixo exclusivamente no sujeito humano, atribui por norma a este, como distinção singular, muito do que está enraizado na existência orgânica enquanto tal. Assim, a filosofia não permite que as ideias sagazes ocasionadas pela autopercepção humana clarifiquem a nossa compreensão do mundo orgânico. (JONAS, 1996, p. 59)

Nesse sentido também a biologia científica é responsável pela má interpretação do fenômeno da vida e o banimento de qualquer tipo de interioridade no que diz respeito ao extra-humano. Haja vista que, devido às suas regras científicas, mantêm-se presa aos fatos físicos exteriores e é “forçada a ignorar a dimensão da interioridade, que faz parte integrante da vida” (PV, 7). Por esse motivo mesmo, uma “releitura filosófica” da biologia pode trazer para o âmbito das coisas orgânicas “a dimensão interior”, e assim “reconquistar para a unidade psicofísica da vida o lugar que ela perdeu na teoria” após aquela “separação estabelecida por Descartes entre o mental e o material”¹² (PV, 7). De tal forma, sua “biologia filosófica”¹³ é, com efeito, uma resposta à desvalorização dos fenômenos biológicos para a compreensão do ser humano.

¹² Não é nosso intuito abordar aqui a proposta de Jonas para a superação do dualismo cartesiano, mas é importante ressaltar que a saída apontada pelo filósofo é a elaboração de uma ontologia baseada numa filosofia da biologia, em que a concepção de Ser seja apresentada a partir de um monismo que dê conta de interpretar integralmente o aspecto dual do fenômeno da vida. Sobre isso, recomendamos a leitura de FARIAS JUNIOR, João Batista. Vida e Liberdade: pressupostos ontológicos da ética da responsabilidade de Hans Jonas. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

¹³ Subtítulo de *O Princípio Vida* (2004). Sobre o termo: “Mas qual é o significado dessa biologia filosófica mais precisamente? A biologia filosófica – que não se confunde com uma filosofia da biologia, ou uma filosofia biológica ou mesmo uma biofilosofia – deve ser entendida como uma ciência *filosófica* do *bios*, e não uma ciência *física* da vida, que embora não rejeite o conhecimento fornecido pela ciência biológica contemporânea, e mantenha mesmo estreita relação (até escolar) com esta, não abandona sua autonomia ao abordar a ciência do vivente desde uma perspectiva que considera uma dimensão deixada de lado pela ciência física: a dimensão psíquica, interna.[...] Toda a significação de uma biologia filosófica, entretanto, não pode ser extraída apenas a partir da consideração negativa de sua relação com a ciência natural. É preciso também elaborar positivamente qual é sua visada propriamente filosófica. [...] Essa nova concepção de filosofia da natureza é a própria biologia filosófica, que, enquanto uma ‘uma interpretação ontológica dos fenômenos biológicos’ (Jonas, 1973, 2), é, na verdade, uma ontologia regional que se estende até uma verdadeira ontologia geral. Portanto, embora se pergunte a princípio pela questão muito específica da essência do orgânico e suas mais variadas formas, a intenção final, isto é, ‘a permanente questão fundamental da filosofia’ é, de

Com isso, Jonas esboça em *The phenomenon of life* as linhas de uma nova ontologia – em termos metodológicos, como uma crítica ao pensamento filosófico e científico moderno que tratou o homem como um ser separado dos demais organismos – que não só vença o banimento da vida no âmbito filosófico, como, especialmente, supere a consequência mais nefasta disso, a saber, a compreensão incompleta, incoerente e equivocada a respeito do organismo vivo (que inclui o ser humano). Segundo Tibaldeo (2009), ao recuperar a interioridade do texto biológico, Jonas estaria promovendo uma verdadeira “revolução ontológica” (cf. p.7) e projetando novas luzes sobre o tema da vida na medida em que elabora uma tentativa de superação do problema do dualismo, afirmando que, “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” (PV, 11).

A vida é, para Jonas, aquilo que deve “ocupar o centro da ontologia” e, não somente isso, mas, em certa medida, o centro da própria teoria do conhecimento. Vida, segundo o autor, “quer dizer vida material; portanto, corpo vivo; em suma, ser orgânico. No corpo está amarrado o nó do ser, que o dualismo rompe, mas não desata” (PV, 34). O que Jonas está tentando mostrar aqui é que vida é *corpo vivo* e não pode ser interpretado unicamente a partir da matéria inerte, como fez a modernidade, que “depois que tudo ficou reduzido às meras propriedades da matéria extensa”, transformou o inerte no “conhecível por excelência” (PV, 20). A vida escapa “à medição, e com isto à matemática” (PV, 20), ela estabelece, portanto, uma nova relação entre forma e matéria. Para Jonas, a vida é a “pedra de tropeço” da filosofia, pois ela é “qualitativamente um nada na incomensurabilidade da matéria cósmica” e “quantitativamente uma exceção à regra das propriedades desta matéria” (PV, 20). O “problema com que agora o pensamento terá que ocupar-se” é este: “Que exista vida, e como algo assim seja possível em um mundo de pura matéria” (PV, 20). A frase que abre a introdução de *The phenomenon of life*: “uma filosofia da vida tem como objeto a filosofia do organismo e a filosofia do espírito” (PV, 11) expressa esse sentido da vida como um problema para o pensamento, ou seja, ela precisa ser pensada de uma forma nova, o que quer dizer de forma integral.

A história da vida é uma história de um desenvolvimento confinante da matéria e do espírito. Em termos espirituais, como uma escala que vai do mais primitivo ao mais evoluído. Não somente isso, a história da vida é também uma história de autoafirmação, dado que onde existiu vida, sempre existiu vida dizendo *sim* para si mesma. Contudo, isso não foi suficiente para ser uma

fato, ‘aquela da natureza do Ser – e com ela também aquela do *ser da natureza*’. (Jonas, 1987, p.19)”. (LOPES, Wendell E. S. Hans Jonas: fenomenólogo e metafísico da vida. In: *Fenomenologia da vida*. FALABRETTI, Ericson; OLIVEIRA, Jelson (orgs.) – Caxias do Sul, RS: Educus, 2019).

história de puro êxito e sucesso: a história da vida também inclui riscos, fracassos, perdas e frustrações. Segundo Jonas, a vida pode se perder de duas formas: pela precariedade e pela dependência. No primeiro caso devido à sua saída do não vivo, a morte permanece como uma ameaça constante e, finalmente, certa. No segundo caso, pois a vida continua dependendo dos nutrientes fornecidos pela matéria não viva para que possa afirmar-se. Nesse sentido, então, a vida é uma aventura e uma possibilidade caracterizada pela polarização entre ser (afirmação) e não-ser (negação), que a “projeta no horizonte da transcendência em relação ao mundo.” (OLIVEIRA, 2015, p. 20). Dependente e frágil, a vida nasce do acaso e cresce das relações com o mundo; sendo a sua relação mais elementar e seu atributo primordial, o metabolismo.

É no metabolismo dos organismos vivos que podemos encontrar, consoante Jonas, o fio de Ariadne que serve, efetivamente, para a interpretação da vida: a liberdade. Essa é, segundo Comín (2005), a novidade da filosofia da natureza proposta por Jonas¹⁴. Limitada anteriormente ao âmbito da racionalidade, a liberdade tem seu sentido alargado e torna-se útil, então, para uma interpretação da emergência e evolução da vida. Ora, isso é feito por Jonas através da dimensão da interioridade da vida, nela encontramos as contradições próprias dela mesma, expressas na forma de liberdade e necessidade. Essas servem de guia para percorrermos um caminho que vai do ser humano até a forma mais elementar e primitiva da vida, em que podemos identificar as tensões das contradições em todos os casos, cuja força estabelece o horizonte interno daquilo que Jonas chamará de transcendência, tida como a condição de preservação da vida. Dito de outra maneira: a tensão entre autonomia e dependência, criatividade e mortalidade, relação e isolamento, está presente em todas as formas de vida que, para sobreviver, deve decidir ultrapassar os limites impostos pelo ambiente externo, (como por exemplo, a fuga das ameaças e a busca dos nutrientes indispensáveis à continuidade de sua existência) constituindo-se também como uma “escolha” da vida por si mesma, pela sua preservação. Livre, ela busca a sua transcendência, ou seja, busca superar os seus próprios limites e abrir-se para o mundo. Essa ação está marcada, assim, tanto pela liberdade (a vida decide viver) quanto pela necessidade (se não fizer, a vida estaria escolhendo a morte; portanto, ela precisa dar esse passo para continuar viva): a vida,

“podendo fazer o que pode, não pode entretanto, enquanto existir, parar de fazer o que pode. Tendo a capacidade, deve usá-la para existir, e não pode deixar de fazer sem que deixe de existir: uma liberdade para fazer, mas não para deixar de fazer.” (MM, 32).

¹⁴ “La novedad de la Filosofía de la Naturaleza de Jonas es que el hilo de Ariadne de su fenomenología de la vida no es la alma, sino la libertad, que se convierte en un concepto ontológicamente descriptivo.” (COMIN, 2005, p. 44)

O paradoxo presente aqui é o de que a vida precisa, por meio dessa transcendência, abrir-se para o mundo e expandir-se, mas quanto mais o faz, mais em risco se coloca. Ou seja, quanto maior a liberdade, maior o risco, ou a fragilidade do organismo vivo em questão. Ainda: o perigo cresce onde habita a liberdade. A vida jogada no tempo possui um modo próprio de ser marcado pela precariedade e pela dependência: primeiro, porque carrega consigo a permanente ameaça da morte; segundo, porque continua dependente da matéria orgânica que ela mesmo recusou. Assim, como unidade metabólica, a vida é marcada pela audácia da liberdade e pelo perigo da necessidade, em etapas cada vez mais complexas desde o mais primitivo até o mais evoluído do ponto de vista espiritual.

Os fundamentos dessa interpretação encontram-se no capítulo três de *O princípio vida*¹⁵, naquilo que o autor chama precisamente de “aspectos filosóficos do darwinismo”, onde é possível acompanhar o processo evolutivo do ser vivo desde sua diferenciação da matéria inerte, por meio do metabolismo (que é a primeira forma de liberdade), passando pela superação da imediatez do mundo vegetal e pelas necessidades e capacidades desenvolvidas pelo animal (percepção à distância, sensação e motricidade) até as capacidades humanas, expressas por Jonas por meio dos símbolos da ferramenta¹⁶, do desenho/imagem¹⁷ e do túmulo¹⁸. Tal evolução deixa evidente que, se o homem representa o ápice do desenvolvimento ontológico da vida, é também nele que os riscos e perigos cresceram de forma incomparável. O maior desses riscos é, sem dúvida, trazido pelo poder da técnica, que passa a exigir uma ética à altura – um “poder sobre o poder” (TME, 48), como veremos adiante.

Jonas compreende a liberdade como uma “constante tensão e relação de reciprocidade com a necessidade”¹⁹ (COMÍN, 2005, p. 45, tradução nossa), e, dessa forma, trata-se de uma *liberdade*

¹⁵ O texto *The phenomenon of life: Toward a Philosophical Biology* foi traduzido para o português como *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Uma primeira versão desse texto (ainda que bastante distinta daquela que fora publicada) teria sido intitulada por Jonas de *Organism and Freedom*. Tendo alterado a organização geral do texto, Jonas publica-o mais tarde como *Phenomenon of life*. A versão alemã foi publicada posteriormente com o título inicial, *Organismus und Freiheit*. É dessa versão que vem a lume a tradução em português. Vale lembrar que, no prefácio de 1972, Jonas explica que a versão alemã foi traduzida por ele e pelo Dr. Dockhorn (introdução e capítulos 3, 6, 7 e 8) e que os textos nos quais ele mesmo trabalhou sofreram algumas atualizações e revisões estilísticas. Além disso, a versão alemã teria duas exceções em relação à norte-americana: a introdução do capítulo 4, que não fazia parte da versão em inglês; e a exclusão do ensaio número 10 (sobre Heidegger e a teologia), já que o texto já havia disso publicado na Alemanha em 1967.

¹⁶ O âmbito do *fazer*, que não é prerrogativa do ser humano, mas é o primeiro passo na sua diferenciação em relação aos demais animais.

¹⁷ O âmbito da *imaginação artística*.

¹⁸ O domínio da reflexão sobre a morte e a finitude, que leva à autorreflexão e à percepção do mundo suprasensível da metafísica.

¹⁹ “constante tensión y relación de reciprocidade com la necesidad” (COMÍN, 2005, p. 45).

dialética, porque está erigida sobre a relação polar do ser vivo entre autonomia e dependência e entre distinção e continuidade. Para ele, a liberdade é exercida de “modo espontâneo no vegetal, intuitivo no animal e voluntário no ser humano” (OLIVEIRA, 2015, p. 25). O horizonte futuro a que se defronta a vida é o da sua finitude: é contra a morte futura que a vida se impõe, no presente, como afirmação condicional de si mesma. Para afirmar-se, portanto, a vida prova de uma liberdade como uma absoluta abertura correlacional entre o organismo e o mundo. Nesse sentido, a liberdade está presente em todas as formas de vida orgânica, desde a mais elementar e os gestos mais primitivos, até aquela liberdade voluntária que se revela no âmbito humano, no qual ela está relacionada com a moralidade: a sobrevivência humana se torna uma questão moral porque o homem, como um ser livre e racional, tem poder de escolha pela vida ou pela morte. Ou seja, “assim como na Natureza a necessidade é o corolário da liberdade (ou o preço que se paga em sua conquista paulatina), a responsabilidade é o complemento inelutável da liberdade humana” (COMÍN, 2005, p. 50, tradução nossa).

A RESPONSABILIDADE JONASIANA

O paradoxo fático apresentado por Jonas no prefácio de *O princípio responsabilidade* de que “a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel” (PR, 21) determina a urgente necessidade de uma nova *ética para a civilização tecnológica*. Essa “tese de partida”, antes de tudo, anuncia que se inicia uma nova era para a ética, na medida em que o “Prometeu definitivamente desacorrentado”, ou seja, a tecnologia como manifestação da *liberdade do saber* (ciência) e do *poder* (técnica) humano, começou a adquirir uma dinâmica autônoma, irreversível e ambivalente, que carrega consigo efeitos secundários inimagináveis a nível planetário, e modificações na natureza humana, antes impensáveis, que não são possíveis de controlar por meio desse mesmo saber-poder:

Tudo aí é novo, sem comparação com o que o precedeu, tanto no aspecto da modalidade quanto no da magnitude: nada se equivale no passado ao que o homem é capaz de fazer no presente e se verá impulsionado a seguir fazendo, no exercício irresistível desse seu poder. Toda sabedoria acumulada até então sobre o justo comportamento esteve talhada para aquela experiência. Nenhuma ética tradicional nos instrui, portanto, sobre as normas do “bem” e do “mal” às quais se devem submeter as modalidades inteiramente novas do poder e de suas criações possíveis. (PR, 21).

Essa “natureza modificada do agir humano”, tanto na magnitude quanto na qualidade, “também impõe uma modificação na ética” (PR, 29), haja vista que a ética tem a ver efetivamente com o agir. Da modificação da ação humana, nasce a necessidade de incorporar novas áreas de

consideração moral que até então não faziam parte do escopo de reflexão das éticas tradicionais. Isso acontece porque agora o ser humano possui a capacidade de afetá-las, assim como detém o poder para afetar (ou destruir) a totalidade da natureza terrestre, a natureza humana e a vida extra-humana, bem como as gerações futuras.

Essa pretensão do poder tecnológico de produzir nosso amanhã, seja de um ponto de vista antropológico, por meio da reconfiguração da “imagem do homem” por meio da biotecnologia, ou da convergência tecnológica – algo considerado como uma superação do humano em direção ao pós-humano (cf. OLIVEIRA, 2019) –, seja do ponto de vista cosmológico, por meio da reformulação geral da vida e do meio ambiente, traz o problema do *futuro* para o centro da reflexão filosófica. Em resumo, “dado que ela [a técnica] se converteu em um problema tanto central quanto premente de toda a existência humana sobre a terra” (TME, 25), devemos retornar, consoante Jonas, à questão fundamental de Leibniz em *Princípios da natureza e da graça* (1714): “Por que existe algo e não, antes, o nada?”, ou ainda, *por que deve existir um futuro e quem ou o que* tem o direito de habitá-lo. Através dessas perguntas, é preciso retomar algumas das questões teóricas mais tradicionais da ética, entre as quais aquelas que dizem respeito ao *fim* ou ao *valor* dos seres que pretensamente devem ser preservados no futuro. É exatamente aí que Jonas evoca a responsabilidade como fator central da nova ética orientada para o futuro.

No capítulo sobre *A liberdade da pesquisa e o bem público*, publicado pela primeira vez em 1976.²⁰, Jonas recupera a argumentação sobre a “fusão entre teoria e prática na ciência moderna” sob a perspectiva da ampliação da liberdade de pesquisa. Essa fusão é, precisamente, segundo Jonas, uma das marcas do pensamento moderno (ainda que tenha restado, como pano de fundo, aquilo que ele chama de “ficção da ‘teoria pura’ e sua ‘inocência’ essencial” [TME, 104]) e é daí que deriva a reivindicação da liberdade ilimitada por parte da ciência, “cujo direito parece ser incondicionado, quer dizer, não limitado pelo possível conflito com outros direitos” (TME, 101). Essa pretensão reserva, de antemão, conforme Jonas, uma contradição, posto que uma tal liberdade só pode ser dada por uma instância que esteja fora do âmbito científico e seja garantida por um poder e uma posse que lhe são exteriores, enquanto a suposta “incondicionalidade da liberdade em pesquisa” só pode se apoiar em um tipo de pesquisa que esteja mantida no âmbito teórico, ou seja, externo ao âmbito da ação. Isso porque [1] a ciência hoje vive daquilo que Jonas chama de *feedback* intelectual fornecido por aqueles que desfrutam de suas possibilidades de aplicação; [2] o que lhe

²⁰ A primeira versão desse texto 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).

dá orientações para seguir é, justamente, esse potencial aplicativo; [3] toda ciência, para avançar, conta com o apoio da técnica na confecção de seus instrumentos físicos, que precisam ser cada vez mais avançados; e [4] ela conta com financiamento externo, dinheiro público e patrocínios que esperam por compensações e benefícios posteriores. Por consequência, toda ciência está orientada de fora, por interesses que lhe são alheios, exteriores a si mesma, e não apenas pela sua lógica interna ou pelas motivações próprias de seus pesquisadores.

O que Jonas quer demonstrar é que, no âmbito da ação, toda liberdade encontra-se diante do limite da responsabilidade e que, sendo assim, reivindicar liberdade só faria sentido em um domínio teórico – justamente aquele domínio que a ciência moderna perdeu, na medida em que reduziu o *saber* ao *fazer*. Por esses motivos, para ele, à pesquisa não deveria ser autorizada nenhuma liberdade incondicional, dado que pode afetar de maneira decisiva a natureza em geral. É como se Jonas estivesse dizendo que, enquanto cientistas, têm-se a total liberdade de pensar, mas não a total liberdade para agir.

Nesse sentido, a responsabilidade do cientista deve incluir no desenvolvimento de suas pesquisas a consciência das “finalidades práticas” (TME, 89), tornando qualquer pesquisador corresponsável pelo modo como o resultado de suas pesquisas serão utilizadas, na medida em que ele deveria tê-las *previsto*. É por esse motivo que a responsabilidade tem um horizonte maior do que a simples obrigação de *ser responsável*, uma vez que ela está amparada no valor da previsão. Essa “previsibilidade de certos usos e suas consequências” deve levar o cientista a um “exercício negativo” da responsabilidade. Cabe a ele fazer um balanço entre não fazer algo em função de seus perigos (responsabilidade negativa) e servir com a pesquisa a fins que promovam a vida (responsabilidade positiva):

Ele [o cientista] se torna assim corresponsável pelo modo desta utilização, que já não está em suas mãos? Deve a previsibilidade de certos usos e suas consequências ser um motivo para ele não aceitar certas tarefas, quer dizer, recusar certas pesquisas? Ou deve manter em segredo seus resultados? Isso, sem dúvida, seria quase inútil, porque o indivíduo não pode falar em nome de todos os demais que trabalham com o mesmo problema no resto do mundo. Além disso, entretanto, a este exercício negativo da responsabilidade que o pesquisador se atribui se contrapõe o dever positivo da própria responsabilidade de servir, com a pesquisa, a fins benéficos, promotores da vida, e talvez criticamente necessários. (TME, 89).

Tal balanço traz à tona, evidentemente, a própria ambiguidade presente na ciência, com a qual o cientista deve lidar, já que nela está presente tanto a utilidade quanto risco de dano, pois “*tudo* poder é poder para ambas as coisas e amiúde provoca *ambas* sem a vontade de quem o exerce.”

(TME, 89, grifo do autor). É exatamente a ambiguidade do poder unida à sua magnitude que fazem com que a previsibilidade se torne um valor central na ética da responsabilidade.

Esse valor central da *previsibilidade* está alicerçado sob duas outras atitudes: uma “futuurologia comparativa” e uma “heurística do temor.”²¹ (PR, 70), apresentados por Jonas como uma antítese da utopia do progresso, haja vista que esta leva em consideração apenas as projeções positivas e otimistas, anulando qualquer tipo de previsão dos danos possíveis implícitos na atitude tecnológica. Não é, contudo, simplesmente substituir a esperança pela responsabilidade, mas antes impetrar nelas o temor, retirando, então, a esperança do âmbito puramente ingênuo da utopia: esperar pelo melhor, agora, “depende da capacidade de prevermos o mal possível e evitá-lo no presente, com a aceitação da responsabilidade de nossas ações” (OLIVEIRA, 2018, p. 445). É exatamente por esse motivo que a esperança deve vir acompanhada de uma futuurologia comparativa capaz de diagnosticar, da maneira mais aproximada possível, as consequências das nossas ações. Nas palavras de Jonas, trata-se de buscar um “saber real e eventual, relativo à esfera dos fatos” que “situa-se entre o saber ideal da doutrina ética dos princípios e o saber prático relacionado à utilização política”, que seja capaz de nos orientar àquilo “que se deve incentivar ou ao que se deve evitar” remetendo a uma “ciência da previsão, uma ‘futuurologia comparativa’.” (PR, 70). Tal saber tem como base tanto as informações precisas advindas dos diversos âmbitos do saber dadas pela ciência, quanto de uma imaginação que seja fundada teoricamente em uma projeção dos indícios que ainda não são visíveis, mas que desde já podem ser imaginados a partir da situação atual.

De maneira geral, para Jonas, o curso final dessa projeção do mal possível é uma nova consideração ética que conduza à modéstia. Em outras palavras, perante os efeitos danosos da utopia tecnológica e da “sedução embriagadora dos fins desmesurados”, somente um caminho ético é possível: o “apelo a fins ‘modestos’.” (PR, 308). No fim, trata-se de apelar para o “*pathos* da responsabilidade” (PR, 308, grifo do autor) para salvaguardar a vida no futuro. Ora, a prudência (como caminho adequado) e a modéstia (nos modos de consumo) não são alternativas fáceis porque, nas palavras de Jonas:

²¹ Preferimos seguir aqui a proposta de tradução do conceito de *Heuristik der Furcht* por *heurística do temor*, conforme Oliveira (2014c), diferentemente do que propuseram Marijane Lisboa e Luís Barros Montes na tradução para o português e *O princípio responsabilidade* (2006). Ao nosso ver, a palavra medo tem uma posição negativa na língua portuguesa que não traduz bem o alemão *Furcht*, cujo termo seria mais bem traduzido por temor por transmitir a ideia não de um sentimento passivo, mas de um receio fundado de um medo acompanhado de respeito frente à força do mal iminente de escrúpulo e zelo que promovem a precaução; E menos com a perturbação mental provocada por algo estranho e perigoso (patologia), como um sentimento desagradável diante do desconhecido. A tradução francesa preferiu a oscilação entre medo e temor (como vir por vezes também parece sugerir a vertente brasileira), mas essa hesitação não existe no original alemão.

a voz da prudência ao longo do tempo teve muito mais dificuldade em ser ouvida do que no caso das ameaças de aniquilamento referentes ao uso militar e violento, nas quais o pavor coletivo veio ajudar. O apelo a fins “modestos”, por mais que soe dissonante ao ouvido da grandiloquência do poder, deve se tornar um primeiro imperativo justamente por causa dela. É necessário, em todo o caso, renunciar à utopia, o fim excessivo *par excellence*, tanto porque seus esforços conduzem à catástrofe quanto porque ela não pode perdurar por um período de tempo que vale a pena. (PR, 308).

Portanto, uma nova ética exige a recusa da utopia como forma de escapar de uma visão puramente positiva e otimista em relação ao futuro. Nesse sentido, isso estaria ligado ao ultimato de que um “novo capítulo da história da ética” (TME, 35) seja escrito, uma vez que “as exigências à responsabilidade crescem proporcionalmente aos atos de poder” (TME, 35), ou seja, a proposta jonasiana é aumentar a ética proporcionalmente ao aumento do poder da técnica; dado o tamanho do perigo, apostas tão altas nesse campo não podem ser realizadas. Jonas propõe que, “para controlar esse poder, que atualmente se tornou descontrolado, é necessário o estabelecimento de outra ordem de poder que possa impor um limite, antes que o pior (a destruição do homem e/ou biosfera) aconteça” (CARVALHO, 2011, p. 166). Uma proposta como essa ampara-se na ideia de que o ser humano deve responsabilizar-se por ele enquanto uma autêntica humanidade no futuro e também pela vida em geral: “essa visão ampliada vincula o bem humano com a causa da vida em seu conjunto, ao invés de contrapô-lo a ela de maneira hostil, e outorga em direito próprio a vida extra-humana” (TME, 36). Eis como o projeto jonasiano propõe derivar uma ética de uma ontologia: ao alegar que a tendência autoafirmativa da vida de dizer um *sim para si mesma* remete a um bem que é a própria vida; e, por ser um bem, a vida possuir um valor; aquele capaz de compreender esse processo, ou seja, o próprio ser humano, como ser parte do vivo, no mais elevado grau de liberdade, é quem deve assumir a responsabilidade pela sua preservação e, segundo Jonas, pelo simples fato de que pode se responsabilizar, o homem deve fazê-lo.

A argumentação de Jonas em torno da sua ética do futuro, nesse sentido, não “se pretende um princípio de *ação* moral, mas antes de *responsabilização* moral” (OLIVEIRA, 2012, p. 389) e, assim, não se trata de um tipo de responsabilidade pelo ato cometido, mas, antes disso, uma responsabilidade “pelo que será feito ou pelo que deverá ser feito; não uma responsabilidade por algo cometido, mas uma obrigação por fazer ou deixar de fazer algo”, (cf. TME, p. 188). Em outras palavras, trata-se de uma responsabilidade amparada em um “poder causal” (PR, 165), na medida em que é precisamente o poder do ser humano de causar dano que exige dele uma responsabilização pelas consequências danosas de tal ação. A responsabilidade, portanto, é um compromisso do agente moral diante das consequências de seus atos, a fim de impedir que eles coloquem em risco a integridade da vida. Note-se como a ética da responsabilidade, por isso,

articula tanto uma preocupação com as consequências da ação moral quanto com a sua causalidade: do ponto de vista da primeira, isso significa que, “independente da causa, ou mesmo da intenção da causa, da previsão ou do desejo que a mobilizou, qualquer dano causado exige reparação, bastando que o agente seja a causa ativa” (PR, 165)” (OLIVEIRA, 2012, p. 396). Isso significa que a ideia de responsabilidade não se liga à simples ideia de culpa, já que esta estaria amparada em uma de intenção ou negligência direta:

Jonas entende a responsabilidade (*Verantwortung*: “responder por”) não como culpa (*Schuld*) e nem sequer como delito porque não se trata ainda de responsabilizar sob o ponto de vista da consequência (modelo segundo o qual “a responsabilização efetiva do autor é feita desde o exterior” [PR, 166]), mas ainda da causa; ou seja, independentemente da consequência, a causa já faz o agente responsável pelo ato. A responsabilidade tem um princípio interno, portanto, porque está ligada à capacidade de *previsão* da consequência: trata-se de uma “imputação causal dos atos cometidos” (PR, p. 165). Responsabilidade não é imputabilidade ou compensação enquanto punição (PR, p. 165), mas, sobretudo, uma forma de evitar que o próprio ato se realize. (OLIVEIRA, 2012, p. 396).

Assim, a responsabilidade proposta por Jonas “não concerne ao cálculo do que foi feito *ex post facto*, mas à determinação do que se tem a fazer” (PR, 167) e isso significa que ela está orientada para o futuro, ou seja, leva em conta prioritariamente as consequências dos atos humanos. Jonas então chega à conclusão de que, nesse tipo de responsabilidade, “em seu direito intrínseco, aquele que é dependente dá ordens, e o poderoso se torna sujeito à obrigação, dado o seu poder causal” (PR, p. 167). O poder da tecnologia, portanto, é o tema central da responsabilidade: “Em primeiro lugar está o dever ser do objeto; em segundo, o dever agir do sujeito chamado a cuidar do objeto” (PR, 167). De um lado a insegurança, a fragilidade e a precariedade do objeto; do outro, o poder da ação (enquanto “eu ativo”) do sujeito que tem a faculdade de intervenção no Ser das coisas. Enquanto continuarmos reivindicando a liberdade para consumir “os frutos de sua rapina” estaremos simplesmente levando adiante uma forma de vida cujos efeitos têm colocado em risco a própria humanidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi desenvolvido aqui, guiados pela preocupação com a capacidade da natureza de suportar as ações humanas realizadas indiscriminadamente, o que podemos considerar do pensamento de Sartre e Jonas que possa sinalizar para a efetivação de relações mais harmônicas

entre as necessidades humanas e os recursos naturais? A filosofia sartriana coloca homens e mulheres no mundo concreto, ou seja, envoltos em acontecimentos próprios derivados da relação da existência humana com o mundo. Os problemas em torno do meio ambiente não são decorrentes de suposições, é uma realidade pulsante e luminosa. Não há mais desculpas, não podemos nos apoiar em determinismos que parecem neutralizar até a liberdade, porque em Sartre a liberdade só pode ser cerceada por ela mesma. Mas não é esta a intenção. Condenados à liberdade, homens e mulheres a cada ação criam valores, expressando suas escolhas que reestruturam o mundo. Isso se dá, justamente porque no existencialismo de Sartre o mundo é humano, ou seja, deriva das ações humanas, desta forma, se estamos em meio a uma crise planetária que ameaça a permanência da existência da pluralidade de vidas que coabitam este planeta, é porque estamos perpetuando ações não fundamentadas na responsabilidade. Afinal, ser livre não é agir a ermo, porque a liberdade se articula com a responsabilidade. Na ontologia fenomenológica sartriana o para-si (nada) está em relação com o mundo (em-si), ou seja, não é uma filosofia de sobrevoo, o para-si está mergulhado no mundo, e nesta relação se constitui ao mesmo tempo que dá sentido ao mundo. Sem o mundo a consciência seria um fluxo dela com ela mesma, e mundo sem consciência não teria sentido para nós.

Todavia, o que salta aos olhos é a necessidade de repensar o sentido que estamos imputando ao meio ambiente. A posição antropocêntrica faz do nosso habitat algo a ser consumido, como se fosse uma fonte infinita de recursos. Ao consumir, e consumindo sem limites, vamos apagando, sem cessar, a imagem do mundo, as condições necessárias para um ambiente propício no qual a vida na sua pluralidade possa permanecer. Sabemos que a resolução do problema não é algo simples, sabemos também que cabe somente à realidade humana esta resolução. Porém, tal condição, como vimos, promove a angústia derivada da incomensurável liberdade, é o desviar do agir conduzido pela responsabilidade, para o agir a ermo. Nesta esteira, reproduzindo o *status quo*, seremos nossos próprios algozes. Ao contrário disto, tanto Sartre quanto Jonas nos apontam um caminho: se toda ação humana atinge o outro, e neste outro está incluído toda forma de vida, do presente e do futuro, como legisladores devemos assumir de maneira coletiva a responsabilidade frente à crise ambiental, posto que tudo o que nos acontece é decorrente do agir humano não podemos mais nos eximir procurando respostas em um horizonte isólotico, diante de um problema concreto.

O motivo, como causa, segundo Sartre, não nos lança em uma ação que frearia a condição atual, ou seja, não seria o peso da situação atual que motivaria ações para amenizar este peso, nós estamos

imersos na situação, e para emergir é necessário saber que é possível uma situação diferente, escapando de determinismos, e isto sim impulsionaria nossas ações. Todavia, para vislumbrar uma situação diversa da atual, devemos estar cientes, primeiramente, que esta situação ideal é um nada presente e, segundo, é preciso estabelecermos essa situação como negada frente a ideal. Ou seja, é a possibilidade de fazer diferente, que revelará a condição atual como inaceitável. E fazer diferente, frente ao problema exposto neste trabalho, é principalmente fazer escolhas fundamentadas na responsabilidade.

Ora, responsabilidade é o princípio segundo o qual, o ser humano é convidado a, não apenas romper a indiferença que tem em relação à natureza, mas a reencontrar nela o horizonte mesmo da sua ação. Eis porque o projeto jonasiano necessitou readmitir a teleologia no campo da natureza, para fundamentar a sua ética em uma ontologia, afirmando que a tendência autoafirmativa da vida de dizer um sim para si mesma remete a um bem que é a vida. Ora, se é um bem, a vida tem um valor e se é assim, aquele capaz de compreender esse processo, ou seja, o próprio ser humano, como ser parte do vivo, no mais elevado grau de liberdade, é aquele que deve assumir a responsabilidade pela sua preservação e, segundo Jonas, pelo simples fato de que pode se responsabilizar, o ser humano deve fazê-lo. Só o ser humano é capaz de assumir um tal dever, esse dever está em suas próprias mãos, aceitando o dever, encontrando em si mesmo e exercendo essa responsabilidade, o ser humano se autorrealiza, se plenifica. Podemos considerar, portanto, que Sartre, assim como Jonas, no que concerne ao problema planetário, indicam uma escolha, que não deve ser uma escolha individual, mas sim uma escolha da humanidade pela responsabilidade com a vida humana e extra-humana de agora e do futuro.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **O Livre-Arbítrio**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1995.

CABESTAN, Philippe. **Dictionnaire Sartre**. Paris: Ellipses, 2009.

CARVALHO, Helder Beunos Aires de. Responsabilidade como princípio e virtude: uma reflexão entre o desafio ético da técnica contemporânea a partir das teorias morais de Hans Jonas e Alasdair Macintyre. In: SANTOS, R. OLIVEIRA, J. ZANCANARO, L. **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2011.

COMÍN, Illana Giner. Introducción a la edición española. In HANS, Jonas. **Poder o impotência de la subjetividad**. Tradução de Illana Giner Comin. Coleção Pensamento Contemporâneo. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2005, p.13-70.

DESCARTES, René. **Meditações**. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

FALABRETTI, Ericson S. Engajamento e falatório: das redes sociais à filosofia. In.: **Aoristo**, Toledo, v. 2, nº 1, p. 215-230, 2017.

JONAS, Hans. **Mortality and morality**: a search for the God after Auschwitz. Illinois: NUP, 1996.

JONAS, Hans. **Pensar sobre Dios y otros ensayos**. Espanha: Herder, 1998.

JONAS, Hans. **Princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**: sobre a prática do princípio responsabilidade. Trad. GT Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

MOURA, Carlos E. **Consciência e liberdade em Sartre**: por uma perspectiva ética. São Carlos: EdUFSCar, 2012.

OLIVEIRA, Jelson R. Vida. In: OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Geovani; SGANZERLA, Anor. **Vida, técnica e responsabilidade**: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas. São Paulo: Paulus, 2015.

OLIVEIRA, Jelson R. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. In: **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, p. 387- 416, jul./dez. 2012.

OLIVEIRA, Jelson R. A interpretação analógica das relações entre niilismo gnóstico e niilismo existencialista segundo Hans Jonas. **Síntese – Revista de Filosofia**. V.41, N. 129, 2014c, p. 101-127.

OLIVEIRA, Jelson R. **Negação e Poder**: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Caxias do Sul, RS: Educ, 2018.

OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (Org.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul, RS: Educ, 2019.

SARTRE, Jean-Paul. **A Transcendência do Ego**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. **La Transcendance de L'Ego**: Esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

SARTRE, Jean-Paul. **L'être et néant**. Paris: Gallimard, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **L'existentialisme est un humanisme**. Paris: Nagel, 1966.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. 4º ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**: Ensaio de Ontologia Fenomenológica. 24ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. **Situações I**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **Situations, I**. Paris: Gallimard, 2017.

SALAMANDER, Rachel. Prólogo. In: JONAS, Hans. **Memorias**. Tradução de Illana Giner Comín. Madrid, Espanha: Editorial Losada, 2005.

SOUZA, Grégori; BUGALSKI, Miguel; VASCONCELOS, Thiago (Orgs). **Hans Jonas: desafios de uma filosofia para o futuro**. Curitiba: Editora CRV, 2021.

SOUZA, Thana M. **A liberdade em Sartre**. São Paulo: Edições 70, 2019.

TIBALDEO, Roberto F. **La rivoluzioe ontológica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di “organismo e libertà”**. Milano: Mimesis Edizioni, 2009.