

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Mariana Goron Tasca

A morte: centralidade e significado em Hans Jonas

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2021

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Mariana Goron Tasca

A morte: centralidade e significado em Hans Jonas

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo, como exigência
parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob
a orientação do Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde.

SÃO PAULO

2021

No que afeta cada um de nós, o conhecimento de que só estamos aqui por um breve período e que um limite não negociável é posto à nossa expectativa de tempo pode, inclusive, ser necessário enquanto incentivo para contarmos nossos dias e fazê-los valer.

(Hans Jonas, O fardo e a bênção da mortalidade, 2009)

Não sabemos onde a morte nos aguarda, esperemo-la em toda parte. Meditar sobre a morte é meditar sobre a liberdade. Quem aprendeu a morrer desaprendeu de servir, nenhum mal atingirá quem na existência compreendeu que a privação da vida não é um mal; saber morrer nos exime da toda a sujeição e constrangimento.

(Michel de Montaigne, Ensaios, I, XX, 1972)

*Ao meu marido, Roberto, extraordinário apoiador
na arriscada aventura chamada vida.*

*Ao meu pai, que há muito se foi,
me deixando a inquietação.*

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – nº 88887.161614|2017-00

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – nº 88887.161614|2017-00

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente aos meus familiares e amigos pelo *apoio* que me foi oferecido e pelo *espanto* com que receberam o tema escolhido. Saibam que me regalaram poderoso combustível, e confirmação para a necessidade de avançar nessa solitária trajetória de exploração e aprofundamento no tema morte.

Nominar a todos que me auxiliaram em tão longo processo seria impossível, portanto peço desculpas. Contudo, é indispensável a menção de alguns nomes.

Agradeço especialmente ao meu orientador Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde, que me acolheu generosamente, oportunizando, juntamente com seu espantoso conhecimento de Filosofia, espaço e abertura para que eu propusesse novas abordagens, por vezes arriscadas, amparadas por sua firme supervisão, que acabaram por me trazer até a conclusão da tese.

Agradeço também ao Prof. Dr. Marcelo Perine, que me acompanha desde a orientação do Mestrado, no qual comecei a estudar a morte dentro da perspectiva estoica, sempre amparada por seu colossal conhecimento de Filosofia antiga, e felizmente contei, na qualificação **e na banca final** do doutoramento, com suas pertinentes sugestões para o aperfeiçoamento de meu trabalho.

Sou muito grata também ao Prof. Dr. Jelson Oliveira, grande conhecedor da Filosofia contemporânea e um dos maiores especialistas em Hans Jonas no cenário mundial. Sua colaboração, quando da **qualificação mas também na banca final**, foi inestimável ao extrair com muita precisão o que merecia ser aprofundado no texto e sugerir caminhos com potencial utilidade para toda a comunidade jonasiana.

Meu reconhecimento ao Prof. Dr. Anor Sganzerla, que revelou bastante entusiasmo com meu tema e me regalou com preciosíssimas colocações acerca da bioética, uma entre tantas áreas nas quais navega com maestria dentro da filosofia.

Agradeço aos colegas que indicaram preciosas bibliografias e aos colaboradores da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, que sempre me auxiliaram em questões documentais ou mesmo acadêmicas.

RESUMO

A presente tese aborda as mudanças que o sentido da morte vem sofrendo ao longo do desenvolvimento da civilização. Com o desenrolar do tema, chega-se ao Filósofo Hans Jonas e sua *Biologia Filosófica*, em que a *Ontologia da Vida* é repensada, e nessa jornada metafísica encontra-se a sua proposta de *Monismo Integral*. Literatos e filósofos que abordaram o abrangente tema servem como substrato para o entendimento da morte, bem como de sua fuga, para a qual as mais diversas artimanhas são empregadas, desde sempre, pelo homem. Implicada nesse contexto, a investigação do avanço das tecnociências, além de incluir a bioética e a biomedicina, é fundamental no sentido de pensar seus limites que impactam não apenas o futuro da humanidade, mas a vida de modo geral. A presente tese eleva a morte como o fio condutor alternativo à obra do Filósofo. E com ele, se encarregará de analisar *se* e em que condições a morte, afinal, é bem-vinda na natureza.

Palavras-chave: Hans Jonas; Morte; *Biologia Filosófica*; *Ontologia da Vida*; Bioética; *Monismo Integral*.

ABSTRACT

This thesis addresses the changes that the meaning of death has undergone throughout the development of civilization. As the theme unfolds, Philosopher Hans Jonas arrives in his *Philosophical Biology*, in which the Ontology of Life is rethought, and in this metaphysical journey, he arrives at his proposal for Integral Monism. Literatures and philosophers who addressed the subject covered serve as substrate for the understanding of death, as well as its escape, to which the most diverse tricks are employed, as always, by men. Implied in this context, an investigation of the advancement of techno-sciences, in addition to including bioethics and biomedicine, is fundamental in the sense of thinking about their limits that impact not only the future of humanity but life in general. The present thesis elevates death to a common thread to the philosopher's work, and also will analyze whether, and under what conditions, death, after all, is welcome in nature.

Key-words: Hans Jonas; Death; *Philosophical Biology*; Living Ontology; Bioethics; Integral Monism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I - A MORTE ATRAVÉS DA HISTÓRIA.....	24
1.1 A MORTE NO OCIDENTE.....	28
1.2 COEXISTÊNCIA DOS VIVOS E DOS MORTOS.....	31
1.3 COMO <i>VIDA</i> E <i>MORTE</i> SE TRANSFORMARAM EM CONCEITOS BIOPOLÍTICOS.....	35
CAPÍTULO II - MORTE, LITERATURA, FILOSOFIA.....	39
2.1 A MORTE SOB O ESTOICISMO.....	70
2.2 SÊNECA E SEU LEGADO.....	75
CAPÍTULO III - HANS JONAS, BIOLOGIA FILOSÓFICA E ENTENDIMENTO DA MORTE.....	80
3.1 A BIOLOGIA FILOSÓFICA DE JONAS.....	84
3.2 O FARDO E A BÊNÇÃO DA MORTALIDADE.....	91
3.3 O LIMITE NATURAL DA VIDA E A NECESSIDADE DE NOVAS GERAÇÕES...	99
3.4 APOSTAS FUTURAS.....	102
3.5 UTOPIA, LIBERDADE E RESPONSABILIDADE EM JONAS.....	109
3.6 PARA ALÉM DO UTILITARISMO E DO CONSEQUENCIALISMO.....	112
3.7 A FUGA DA SANTIFICAÇÃO DA VIDA E A BUSCA POR UMA LIBERDADE RESPONSÁVEL NÃO ANTROPOCÊNTRICA.....	115
3.8 ANTROPOLOGIA DA AMBIGUIDADE.....	122
3.9 HOBBY COMO VOCAÇÃO.....	124
CAPÍTULO IV - ONTOLOGIA DA VIDA E ÉTICA JONASIANA.....	128
4.1 POR UMA MORTE DIGNA E DIGNIFICANTE.....	132
4.2 ÉTICA DA RELAÇÃO HOMEM/NATUREZA.....	135
4.3 FORMULANDO A ÉTICA JONASIANA.....	139
4.4 MONISMO INTEGRAL.....	147

CAPÍTULO V - TECNOLOGIA E SUAS IMPLICAÇÕES

ÉTICO-FILOSÓFICAS.....	152
5.1 CONVIVÊNCIA ENTRE RELIGIÃO E TECNOLOGIA.....	165
5.2 SELEÇÃO NATURAL E LONGEVIDADE.....	169
5.3 EUTANÁSIA, DISTANÁSIA E ORTOTANÁSIA.....	172
5.4 COLETA DE ÓRGÃOS.....	177
5.5 CLONAGEM.....	180

CAPÍTULO VI - O SENTIDO DA MORTE SE TRANSFORMA..... 185

6.1 MORRER INDIVIDUAL E MORRER COLETIVO.....	187
6.2 A MORTE COLETIVA ENTREGUE À IMANÊNCIA	193
6.3 O TEMPO E A MORTE.....	195

CONCLUSÃO..... 201**FONTES E BIBLIOGRAFIA.....** 209

INTRODUÇÃO

A concepção de morte se encontra em processo de mudança radical, seu sentido mudou. Parte de seu entendimento, que diz respeito mais à ritualística e aos costumes, mantém-se preservada em algumas culturas ou regiões geográficas. Seu sentido mais universal, no entanto, comum a toda a humanidade, vem sofrendo alterações relevantes.

Assim, impõe-se o estudo do homem diante da finitude, preservando um distanciamento crítico com relação à sua cultura, crença, raça ou poderes econômico e técnico-científico. Poucos são os que se debruçam sobre o tema em busca de alguma compreensão, e nessa empresa contam com a ajuda da arte, da literatura e da Filosofia. Cada uma busca, à sua maneira, o sentido do viver, ou o sentido do morrer, ou ainda o sentido do viver e morrer combinados, para dar ao homem não apenas explicações, o que seria tornar os conceitos apenas inteligíveis, mas para dar uma justificativa, oferecendo razões e propósitos.

Em linhas gerais, ao longo da tese pode-se observar uma estruturação cronológica. Nos capítulos iniciais, cujo tema é a morte nas sociedades antigas e a retratação da morte na perspectiva da Filosofia e da literatura, tem-se um embasamento compreensivo do tema no passado. Ao observar a filosofia de Hans Jonas, apresentando a realidade científico-tecnológica e suas implicações, está-se diante da questão da morte no tempo presente. Na parte final da tese, com base no pensamento de Jonas, são apontados caminhos para o futuro. Juntamente com as três grandes divisões da pesquisa, passado, presente e futuro, será possível observar, concomitantemente, um movimento que vai de um panorama seletivo da Filosofia através de muitos pensadores que trataram do *tema* morte e chega a Hans Jonas, com a inclusão da biologia aos temas ético-filosóficos. Uma vez introduzido e analisado o pensamento do Filósofo, será possível convalidar a morte como o *fio condutor* e substrato da filosofia jonasiana.

Uma breve explicação capítulo a capítulo permite ao leitor ingressar confortavelmente no conteúdo temático pretendido. No primeiro capítulo será introduzido um panorama da morte ao longo da História, cujo intuito é expor de forma sumarizada o que tem sido o morrer. Nesse breve percurso, busca-se abranger um expressivo arco temporal, que parte da Pré-História até a modernidade, dando ênfase às culturas ocidentais, e isso se deve, em grande parte, ao fato de os filósofos aqui mencionados, salvo raríssimas exceções, estarem inseridos na cultura ocidental, apesar de suas obras, como é de se esperar, almejarem o universal. Essa escolha, pela

circunscrição ocidental, se dá também para que o objeto de estudo não se torne amplo demais, em prejuízo do aprofundamento.

No segundo capítulo, será apresentado um panorama da morte na perspectiva da literatura e da Filosofia, e o propósito é, em um primeiro plano, preparar e sensibilizar o leitor para o futuro aprofundamento do tema. E, em um segundo plano, demonstrar como a Filosofia e a literatura andam juntas, mesclam-se e espelham a empreitada humana ao longo dos séculos, em busca do entendimento da vida e da morte. A literatura tem *permissão para falar da morte*, transmitindo histórias e criando imagens do belo e do aterrador, seja na tragédia, seja na comédia. E é na aventura das palavras presentes, nas criações literárias que a Filosofia buscará, entre outras fontes, um precioso material para melhor entender a morte.

Para esse fim, o tema da morte será articulado com a literatura, que o trata de forma especial, explorando diferentes ângulos. Isso é possível dado que tanto a literatura como a Filosofia almejam o universal, uma através da sensibilidade e outra da formulação de conceitos. Diversas obras literárias não apenas inserem a morte desde mudanças temporais, mas ainda auxiliam em um ponto específico da tese, qual seja, a transição do que será problematizado no pensamento do Filósofo Hans Jonas, cuja obra será estudada de forma mais aprofundada, em virtude de sua visão da morte sob horizonte ampliado. Sua obra abrange, de maneira universalizada, não apenas a sociedade contemporânea, mas a própria Natureza, que, junto ao homem, encaminham-se para a possibilidade de um aniquilamento progressivo.

Ainda no segundo capítulo, antes de ingressar em um aprofundamento da obra de Jonas, voltar-se-á o olhar ao Filósofo romano Sêneca, em *Cartas a Lucílio*. Nelas o tema da morte é realçado pelo viés do estoicismo, que, por intermédio da *meditatio mortis* sugerida pelo Filósofo, em seu formato de aconselhamento, é pensado de forma verticalizada. Em outras palavras, apresenta-se o entendimento da morte do ponto de vista da singularidade, uma perspectiva bastante pessoal, cujos reflexos não se comunicam, tampouco são transferidos para outrem. Esse é o contraponto da visão horizontalizada da morte em Jonas. Com o exposto, espera-se ter oferecido pistas suficientes acerca do *tema* morte, para que, com esta devida *preparação*, seja possível ingressar na obra do Filósofo Hans Jonas em toda a sua riqueza e profundidade no enfrentamento do *tema*.

No terceiro capítulo inicia-se propriamente o exame do pensamento de Jonas. Nascido em 1903, na Alemanha, presenciou, além da Primeira e da Segunda Grande Guerra, o avanço do poder técnico-científico, a ascensão da sociedade de consumo e os primeiros indícios do que seria a crescente crise ambiental do planeta. Amigo de Hannah Arendt e aluno de Heidegger,

Husserl e Bultmann, viveu na Inglaterra e foi professor na Palestina, no Canadá e nos Estados Unidos.

Jonas propõe uma reflexão sobre a vida em sua *biologia filosófica* e, a partir daí, como base do pensamento acerca do *valor* na vida, parte para a interrogação acerca do futuro da humanidade. A questão, de amplitude global, apresenta elevado grau de dificuldade para formulações precisas. Assim, o intento será o de esmiuçar a ética, que urge ser pensada, sobre a morte em abrangência planetária e a perturbação do equilíbrio da natureza no planeta Terra, que oferece perspectivas de morte e mesmo de aniquilação até então nunca vistas. Logo, a própria perspectiva da morte tem suas feições mudadas, mas por que e para quê? Ainda não se sabe, o que se sabe é que urge repensá-la.

No capítulo pode-se acompanhar o pensamento de Jonas, em termos de apostas, pois “é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação”¹. E isso por um motivo simples: quando se aposta em questões menores, subir as apostas tem um resultado de menor impacto. Por outro lado, quando se aposta nas questões maiores, deve-se arriscar bem menos. Em se tratando da vida, sua aniquilação parece um preço muitíssimo alto que não pode, em hipótese alguma, ser pago. Como ele bem explicita, a evolução trabalha a passos lentíssimos, por intermédio de tentativa e erro, promovendo a seleção, e os acertos são o que por fim perdura na natureza. Jonas pontua:

O grande empreendimento da tecnologia moderna, que não é nem paciente nem lento, comprime – como um todo e em muitos de seus projetos singulares – os muitos passos minúsculos do desenvolvimento natural em poucos passos colossais, e com isso despreza a vantagem daquela marcha lenta da natureza, cujo tatear é uma segurança para a vida.²

Trata-se de um complexo cenário: o homem, em seu curto tempo de vida, com sua visão encurtada de futuro, não aceita mais o lento ritmo da natureza, que se permite pequenas e infundáveis correções de rumo. Assim, a humanidade exponencia negligenciamentos para com a natureza a ponto de levar à impossibilidade a vida para futuras gerações.

A tese não visa desprezar o que foi pensado acerca da morte. Ao contrário, repensar é dar o devido valor ao dito, transportá-lo para o momento presente e mirar o futuro. Não se pretende tampouco menosprezar o peso da morte, nem o da vida, e sim verificar distinções em

¹ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006, p. 77.

² Ibidem, p. 77.

seus contornos. É preciso conhecer mais. Para Schopenhauer (1788-1860), o conhecimento é o grande aliado do homem, revelando o pouco valor da vida e, conseqüentemente, amenizando o medo da morte. Para ele, a verdadeira Filosofia começa pelo conhecimento da morte e do sofrimento, em outras palavras, quem não problematiza o sofrimento e a finitude, não filosofa³. Suas palavras corroboram o intento de desmistificar a morte, em um primeiro momento, para avançar em seu entendimento.

O medo do homem, o *primum movens* descrito por Hobbes em *Leviatã*, parece superado: o da *morte violenta*. Não que ela ainda não assombre a todos, mas o que se pode afirmar de antemão é que se dispõe de dispositivos sociais para dirimi-la, senão evitá-la. Já a morte esperada para as próximas gerações, resultante do egoísmo humano, é uma incógnita e está atrelada ao futuro da natureza como um todo, natureza que o homem tomou em suas mãos como se dela fosse senhor absoluto, e da qual se serviu conforme seus desejos e ambições tecnológicas e científicas. Em meio a incógnita tamanha, a morte violenta, sob novas formas, pôde ser atualizada. A própria face do medo se modifica.

É difícil descrever tanto a morte como o medo ligado a ela, pois seus contornos ainda não se delinearão no horizonte. Talvez a tarefa nem seja possível e o homem tenha de viver aguilhoado às sombras desse medo. Pois, conforme ressalta Jonas, nenhuma ética anterior tinha sido “obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie”⁴. Uma ética que opera no presente ou num futuro próximo não abarca o porvir temeroso que o futuro reserva, que inclui uma extinção prematura de grande parte dos seres vivos. O curto-circuito de mecanismos impessoais, com seus sistemas de conduta programados, deve ser substituído por sujeitos responsáveis⁵, que se pautem por uma ética renovada. Só o homem com seu empenho extremo poderá resolver os problemas humanos.

A sociedade, portanto, precisa ser repensada e, em seu âmago, sua ética tem de ser refundada. Nas palavras de Jonas:

A funcionalidade social, seja qual for a sua importância, é apenas um lado da coisa. Decisiva é a questão sobre que tipo de indivíduos tornam valiosa a existência de uma sociedade como um todo. Ao longo do caminho da crescente capacidade de manipulação social em detrimento da autonomia individual, em algum lugar se deverá colocar a questão do valor, do valer-a-pena de todo empreendimento humano. Sua resposta deve buscar a imagem do homem, da qual nos sentimos

³ HAUSKELLER, Michael. **The Meaning of Life and Death**. London: Bloomsbury Academic, 2020, p. 7.

⁴ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006, p. 41.

⁵ Jonas parece mirar mais em uma *mudança radical dos indivíduos* do que em superestruturas que legislem e promovam ditames globalmente.

devedores. Devemos repensá-la à luz do que hoje podemos fazer com ela ou fazemos a ela e que nunca pudemos fazer anteriormente.⁶

Para Jonas, é imprescindível encontrar um possível caminho que devolva para a humanidade sua dignidade e restaure seu valor, pois sem isso o homem vai seguir em um caminho de esvaziamento progressivo. O valor é a chave de uma ética futura, ou ética para o futuro. E como o valor se relaciona com o tema da morte? A morte é justamente a porta de entrada do valor no mundo. Ela é o grande paradigma dos valores humanos. Se não fosse possível morrer, não se teria pressa. É pela brevidade da vida que o homem se empenha não só em desenvolver um mundo mais moderno e tecnológico num ritmo frenético, mas também em empurrar as fronteiras da vida, à custa de escolhas duvidosas.

Qual é o valor pago com a moeda da mortalidade? O que havia para se afirmar como resultado? Aludimos a isto quando dizemos que, nos organismos, o Ser chegou a “sentir” a si mesmo. Sentir é a condição primordial para que qualquer coisa possa valer a pena. [...] a capacidade de sentir, que surgiu nos organismos, é o valor-mãe de todos os valores.⁷

Jonas menciona isso ao fazer uma incursão desde os primórdios da evolução e acompanhar a matéria primordial até chegar ao homem, implicado nos processos civilizatórios. Antes de sua relevante contribuição acerca da ética da responsabilidade, o Filósofo desenvolve um estudo da biologia filosófica, que, além de uma aprofundada elucidação sobre a matéria inanimada até alcançar a subjetividade, reinterpretando a vida, oferece uma raramente vista integração entre as ciências biológicas contemporâneas e a própria Filosofia. Morte, valor e sentir, esse é o trinômio que servirá como base à presente tese de doutorado.

No quarto capítulo será possível ingressar de forma mais aprofundada no núcleo da ética jonasiana. Nela a relação homem-natureza assume novos contornos e o monismo integral é apresentado, oportunizando, finalmente, a integridade psicofísica ou encontro espírito-mente. Em meio a isso, observa-se o esforço do Filósofo em entender, para posteriormente restaurar, a dignidade no morrer, analisando fronteiras biotecnológicas e suas implicações, mas não apenas, pois, para além do exame biológico, faz-se necessária a investigação ontológica, responsável por legar o verdadeiro entendimento ao morrer em toda a sua dimensão.

No quinto capítulo, avançando com a perspectiva da morte no presente, será abordada a responsabilidade do homem e, conseqüentemente, quais os limites para os progressos científico-tecnológicos atuais e os que estão por vir. Como fazê-lo? O conhecimento não se dá

⁶ JONAS, op. cit., p. 60.

⁷ JONAS, Hans. O fardo e a bênção da mortalidade. **Princípios**. Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 265-281.

por antecipação, uma vez que “o saber exigido sempre é, necessariamente, um saber ainda não disponível no momento e jamais disponível como conhecimento prévio; no máximo, somente como saber retrospectivo”⁸. Dessa forma, para inescapável tema, será imperativo lidar com as projeções futuras e com o elemento da aposta no agir, até que se chegue à última fronteira, qual seja, a conclusão de que a existência “do homem” não pode ser objeto de aposta.

Ainda no quinto capítulo serão apresentadas as implicações ético-filosóficas da tecnologia para a vida, não apenas a do homem e a dos demais seres, em suas interações na natureza. Para tal intento, a perspectiva jonasiana a respeito de temas pertinentes à bioética, como eutanásia, distanásia, ortotanásia, coleta de órgãos e clonagem, será incorporada para que ocorra, mais que um encontro, um confronto entre os *princípios* apresentados por Jonas e a *práxis* tecno-científica vigente.

No sexto capítulo tem-se como enfoque a transformação que o *sentido* da morte sofre. Nele será tratada a *superficialidade* da morte e os motivos que se somam para tal realidade, bem como a relação entre o morrer coletivo e o morrer individual na civilização, levando em conta fatores extrínsecos e intrínsecos ao homem. O conceito de Deus, e a consistência do conceito de Sua onipotência, será contemplado pela atenção que recebe de Jonas, à medida que analisa o mal radical presente nas barbáries proferidas pela humanidade, como é o caso do holocausto, nas quais a morte golpeia a humanidade em larga escala. E ainda, partindo dos campos de concentração e chegando em algo tão distinto como são as casas de repouso, será possível sondar a curiosa e relevante relação entre o tempo e a morte.

Com os conteúdos estudados e as análises apresentadas ao longo da tese acerca do tema morte, espera-se oferecer substrato suficiente para avaliar se a morte, afinal, é *boa* e, se assim confirmada a hipótese, em que condições ela ocorre. Chega-se à porção final da tese, que, não possui em absoluto a pretensão de fechar as questões suscitadas, ao contrário, tem por objetivo a abertura de horizontes, mapeando-os para que tragam luz a novas reflexões.

O que tem sido morrer

O morrer é repleto de estranhamento, difícil defini-lo e mais difícil encontrar consenso quanto ao seu significado entre as civilizações. Talvez a única coisa que se pode afirmar seja que é um destino. De acordo com o Filósofo Ernst Bloch (1885-1977):

⁸ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006, p. 73.

As mandíbulas da morte esmigalham tudo, e a goela da deterioração come toda e qualquer teleologia; a morte é o grande expeditor do mundo orgânico, mas para a catástrofe. Portanto, não há frustração que possa comparar-se com a sua perspectiva negativa.⁹

O Filósofo retrata a morte sob diversos ângulos, não apenas como uma besta que dissemina a destruição, como mencionado no excerto apresentado, mas também como o desconhecido. A morte, em seu entendimento, permanece o *não eu* estranho absoluto, e cada civilização a mantém em uma dimensão irracional. E, desse modo, “mesmo na civilização egípcia, mesmo na cristã, a morte é o protótipo de todo o ‘destino infligido’, que não é querido e que intervém como qualquer coisa de estranho e incompreendido”¹⁰. Ainda que submerso na incompreensão, o homem aguarda, mesmo que não queira, a morte inevitável, que está sempre e a cada dia mais próxima. Para Bloch, os homens ocupam-se de empurrar a morte para longe. E assim, segundo ele, com a prática de empurrar o pensar na morte para longe, o *temor da velhice* torna-se mais torturante nas sociedades modernas do que o próprio pensar a morte. Mas, segundo Bloch, existe o distanciamento no pensar a morte:

[...] não por se gostar tanto assim de viver, mas também não que se gostasse de olhar ou permitir um olhar para algo vindouro, nem mesmo nesse ponto bem pessoal. Dessa maneira, vive-se ao léu do dia e da noite, e o momento mais pesado não deve ser lembrado em lugar nenhum. O que se deseja, nesse tocante, é meramente nada ouvir e nada ver desse assunto, mesmo que o fim tenha chegado.¹¹

Como se pode observar, ele está entre os Filósofos que não se furtam a uma cautelosa aproximação aos temas tanatológicos.

Tanatologia é o nome dado à disciplina incumbida de estudar a morte. O termo *Thanatos* em grego significa morte e o sufixo *logia*, *legein*, entre outros significados, razão. O nome equivalente na mitologia romana é *mors* ou *letó*. O estudo de tal matéria está vinculado diretamente à sua aplicação prática, por exemplo, no Direito, tanto nos estudos forenses como na área policial, em que os médicos legistas desempenham importante papel na investigação da *causa mortis*. Mas, mesmo sendo uma área do conhecimento que tem se desenvolvido bastante em seus estudos aplicados, não chega a apresentar avanços ontológicos significativos.

⁹ BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Vol. 3. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 190.

¹⁰ BORGES, Anselmo. Ernst Bloch: a esperança ateia contra a morte. **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, v. 2, n. 4, 1993, p. 412. BLOCH, Ernst. **Erbschaft dieser Zeit**. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt, 1985, p. 390-391.

¹¹ BLOCH, op. cit., p. 188.

Nesta tese filosófica, por meio de diversos conteúdos, tem-se em mente a proposta de fazer algumas *aproximações* com abordagens antropológicas e sociológicas a respeito da vida e da morte, num grande inventário de “sonhos desejantes humanos”¹², conforme a expressão de Ernst Bloch, a título de ampliação e enriquecimento do tema, o que exige do leitor a abertura de deixar-se levar por distintos conceitos, vozes e imagens por vezes contrastantes, por vezes complementares.

O viver, aos olhos de um sociólogo como Allan Kellehear, “é o espaço urgente criado pela consciência de que a morte nos submergirá em breve”¹³. A vida transcorre nesse ínterim e é nele que o indivíduo vivencia antecipadamente as suas primeiras noções de morte, que naturalmente vêm acompanhadas das tradições socioculturais a que ele está submetido. E se encerra no instante anterior à morte derradeira:

Falo no morrer como uma antecipação autoconsciente da morte iminente e nas alterações sociais no nosso estilo de vida, provocadas por nós mesmos e pelos outros, que se baseiam em tal consciência. Essa é a parte viva e consciente do morrer, muito mais que aquele que observamos como a ruína final de uma máquina biológica deteriorada.¹⁴

O que chama de “parte viva e consciente do morrer” é a parte impregnada de significado para o homem, como um *memento mori*¹⁵. Note-se que as mudanças no sentido da morte têm íntima ligação com a ciência e a tecnologia, por serem elas as grandes responsáveis por sua transmutação. Assim sendo, para amparar a pesquisa, é necessário lembrar o que seria o ideal baconiano e relacioná-lo com o atual estágio da civilização técnico-industrial. Seu programa consistia em “colocar o saber a serviço da dominação da natureza e utilizá-la para melhorar a sorte da humanidade”¹⁶. O filósofo Francis Bacon (1561-1626) chega às suas conclusões partindo da premissa de que o novo é superior à sabedoria recebida principalmente dos gregos, que “não é senão a infância do conhecimento”¹⁷, de acordo com a introdução de

¹² BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Vol. 3. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 191.

¹³ KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 15.

¹⁴ *Ibidem*, p. 15-16.

¹⁵ *Memento mori* é uma expressão em latim que significa “lembra-te que hás de morrer”. Trata-se de um pensamento cristão, usado como saudação entre os trapistas; também empregado em inscrições tumulares. Ver: JONAS, Hans. O fardo e a benção da mortalidade. **Princípios**. Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 265-281. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/450/386>>. Acesso em: 5 out. 2016.

¹⁶ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução do original alemão Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006, p. 235.

¹⁷ Cf. *Idem*. **Ensaio filosófico**: da crença antiga ao homem tecnológico. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 93-94.

Novum Organum. Sua ambição era revisar a teoria especulativa, fundindo teoria e prática, e o seu entendimento era de que “a teoria fornece instruções para obras, porque antes surpreendeu a natureza em ação”¹⁸. Para Bacon, “natureza em ação” é um princípio mecânico ou dinâmica da natureza, e a partir dela se formulam teorias e se parte para a experimentação, mas com que finalidade?

O fim último de todo uso é o mesmo que o fim de toda a atividade, que é duplo: para conservar a vida, e para melhorar a vida, isto é, para promover a vida que se considera boa. Formulando isto, negativamente, como sugere o par de conceitos *necessidades e misérias*, de Bacon, o duplo fim é evitar a destruição e superar a miséria.¹⁹

Não coube a Bacon formular a pergunta quanto às fronteiras de sua própria afirmação, ou em que limite o suprimento de necessidades ultrapassa a melhoria de vida e leva à destruição. O francês Auguste Comte (1798-1857) avança nos preceitos filosóficos de Bacon. Para Comte, o conhecimento humano, bem como as sociedades, passou por três estágios: o teológico, o metafísico e o positivo. No teológico as sociedades primavam pelas explicações sobrenaturais para os fenômenos da natureza e se utilizavam de práticas religiosas e magia na interação com o mundo. Esse período perdurou até a Reforma. No estágio metafísico os fenômenos começam a ser explicados por sua essência ou força, ainda preservando explicações um tanto ocultas para tais eventos. Finalmente na fase positiva, inaugurada com o advento da Revolução Francesa, as sociedades começam gradualmente a buscar explicações científicas para todos os fenômenos, esse é o estágio positivo das ciências e das sociedades, conhecido como positivismo de Comte.

Chegando-se à modernidade, percebe-se que essa é moldada fortemente por sua abertura para o novo, e o novo é visto, a princípio, como *uma coisa de valor*. Segundo Jonas:

Foi uma descoberta do óbvio, e curiosamente surpreendente, quando nos séculos dezesseis e dezessete os modernos defenderam a ideia de que nós, modernos, somos os mais velhos; de que a humanidade dos tempos passados era mais jovem, portanto, mais propensa aos erros da infância; de que uma maior maturidade estava do nosso lado, e que nós, vacinados e desencantados em relação aos erros do passado, estamos em melhores condições de resolver as questões da natureza humana.²⁰

¹⁸ JONAS, Hans. **O princípio vida**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 213.

¹⁹ Ibidem, p. 213.

²⁰ Idem. **Ensaio filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 93.

Essa ideia repousa na convicção de que o homem seria beneficiário de tempos mais inspirados e cria a ilusão de que o aproveitamento do que foi transmitido leva a um estágio mais avançado para a humanidade. Ao longo desta tese, ficará evidente que o movimento não foi exatamente esse, pois a magnitude do êxito do ideal baconiano equipara-se em proporções às catástrofes que ele deixa de herança. Conforme examina Jonas:

Esse êxito tem duplo aspecto: econômico e biológico. A inter-relação de ambos, que conduz necessariamente à crise, é hoje patente. O grande êxito econômico, que durante muito tempo era o único que se via, multiplicou a produção de bens *per capita* em quantidade e variedade, reduzindo ao mesmo tempo o dispêndio de trabalho humano, conduzindo a uma crescente elevação do bem-estar social para um número crescente de homens, e conseqüentemente a um involuntário aumento do consumo no interior do sistema – ou seja, a um crescimento enorme do intercâmbio metabólico entre o corpo social e o ambiente natural. Esse fato por si só já trazia o perigo do esgotamento dos recursos naturais (deixando de lado sua degradação interna). Mas o êxito biológico, do qual inicialmente se tinha menos consciência, potencializou e acelerou o perigo: o aumento numérico desse mesmo corpo coletivo metabolizante, ou seja, o crescimento exponencial da população na esfera de influência da civilização técnica, estendendo-se recentemente por todo o planeta.²¹

Em outros termos, a produção crescente de bens acompanha o crescimento do consumo, que é verificável não apenas nas sociedades desenvolvidas, mas se verifica também impulsionado pelo crescimento populacional, que ocorre em especial nas sociedades economicamente menos desenvolvidas; ou seja, de forma geral, o consumo cresce em todos os ambientes econômicos. E é bom lembrar o que pode parecer uma obviedade, mas o consumo se dá de forma voraz através de produtos superindustrializados nas economias mais avançadas. E ainda ocorre na forma de produtos menos industrializados e extração de matérias-primas para consumo direto nas economias menos complexas, o que equivaleria a dizer, de forma simplificada, que todo o planeta consome matérias-primas e seus derivados o tempo todo. Salientam-se aqui os problemas e êxitos *econômicos* porque a economia e a vida estão intrinsecamente ligadas, uma vez que a economia promove os meios necessários à manutenção da vida, encarregando-se de avaliar, regularizar e fiscalizar a utilização de recursos naturais. Jonas insere a questão econômica dos recursos naturais e dos recursos humanos de forma integrada em suas investigações. Pode-se dizer que tanto o crescimento do consumo como o

²¹ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução do original alemão Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006, p. 235.

crescimento populacional ultrapassam o que seriam índices saudáveis, e no estágio em que se encontram, seguindo em sua progressão, só agravam os problemas no sistema.

Assim, o crescimento populacional exponencial agrega um complicador à equação da vida e da morte, além do crescimento em si, que já é aterrador, ele impede que a população dê um basta na exploração do planeta. Coisa que seria mais fácil de ocorrer diante de uma população que não se mantém em constante crescimento, estática. A população crescente, com seu estilo de vida dispendioso de bens supérfluos, demanda muito mais dos recursos naturais do planeta. O êxito ou o insucesso biológico contamina o êxito econômico nas sociedades, como afirma Jonas:

Hoje começa a se tornar assustadoramente evidente que o êxito biológico não só coloca em questão o êxito econômico, reconduzindo-nos do efêmero banquete da abundância para o cotidiano crônico da miséria, mas ameaça levar-nos a uma catástrofe aguda da humanidade e da natureza, de proporções gigantescas. A exploração demográfica, compreendida como problema metabólico do planeta, rouba as rédeas da busca de uma melhora no nível de vida, forçando uma humanidade que empobrece, na luta pela sobrevivência mais crua, àquilo que ela poderia fazer ou deixar de fazer em função da sua felicidade: a uma pilhagem cada vez mais brutal do planeta, até que este diga a última palavra, não mais consentindo em sua superexploração.²²

Jonas usa a expressão “problema metabólico” ao se referir ao planeta como se ele fosse como qualquer pequeno organismo que se nutre, promove trocas com o meio e luta pela sua sobrevivência, só que no caso o colossal organismo define juntamente com o meio que o nutre, aliás ele próprio é o meio que o nutre. Não há ambiente para além do próprio planeta e sua atmosfera para que ocorram trocas, esse é o confinamento a que a Terra está condenada, pois até onde se sabe ainda não se pode trazer matéria-prima de outros planetas.

Assim, o “problema metabólico” do planeta está intimamente ligado ao ideário programático formulado por Bacon para as ciências modernas, o que conduz ao seguinte paradoxo: o êxito exacerbado leva ao fracasso compulsório provocado pela desmesura de produção e consumo. Esse paradoxo é especialmente evidente no sucesso biológico e no sucesso econômico, pois ambos trazem o grande desequilíbrio metabólico ao planeta. A extração e o uso abundante de recursos já são um problema em si, mas quando somados ao crescimento demográfico, que é o acelerador por excelência do consumo, apontam para um cenário planetário futuro ainda mais alarmante, condenado à insustentabilidade.

²² JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução do original alemão Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006, p. 236.

A fórmula baconiana diz que saber é poder. No entanto, a realização dessa fórmula, no ápice de seu triunfo, tornou manifesta a dialética em que se envolve esse poder: o grau mais avançado de exploração técnica da natureza para sujeição desta à vontade de poder humana revela, sob o signo da iminente catástrofe ecológica, sua insuficiência e sua autocontradição.²³

O poder tecnológico possui uma dialética interna que envolve, segundo Giacoia Júnior, duas faces: uma é o domínio sobre a natureza, e outro é o impulso à sua utilização. De tal modo que, nos termos dessa dialética, “um poder compulsivo se revela, no limite, não como poder, mas como sujeição”²⁴.

Note-se que a extração e a utilização de recursos, causada pela explosão demográfica, ocorrem em vários níveis, desde biológicos, acarretando a extinção de numerosas espécies de animais e plantas, motivada pelos mais diversos objetivos, até a extinção de minérios e combustíveis fósseis, chegando-se ao que é mais abundante e cuja escassez jamais foi aventada: a água potável. Não cabe aqui enumerar quais riquezas naturais estão em maior risco; cabe-nos apenas mencionar o caminho que se está traçando e suas implicações éticas.

O pensador Peter Singer enuncia que “o valor de preservar significantes áreas remanescentes de vida selvagem supera fortemente o valor ganho com sua destruição”²⁵. Assim, o valor intrínseco de plantas, espécies e ecossistemas pode ser de difícil avaliação, mas o valor que se perde por completo com sua destruição maciça é inestimável. Toda a vida é igualmente importante, mas entre os seres vivos há uma sutil diferença entre vidas que existirão independentemente do que o homem faça ou deixe de fazer e as vidas que existirão apenas se o homem fizer determinadas escolhas. Essa fronteira nem sempre é clara. Pois, para certas *coisas*, uma vez perdidas, não há montante no mundo que possa recuperá-las. Não há como recriá-las, e não há como substituí-las. Além disso, quem seria o juiz a definir que determinada espécie pode ser subtraída do planeta sem maiores consequências, senão a própria seleção natural? E esse árbitro, a Natureza, quando permite que uma espécie entre em extinção, não o faz por motivos gananciosos. O homem, através de uma consciência coletiva, pode buscar entender os meios da natureza sem impor os seus próprios, e o caminho para esse intento parece

²³ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. Hans Jonas: por que a técnica moderna é um objeto para a ética. **Natureza humana**. São Paulo, v. 1, n. 2, dez. 1999, p. 5. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24301999000200007>. Acesso em: 7 mai. 2018.

²⁴ *Ibidem*, p. 5.

²⁵ SINGER, Peter. **Writings on an ethical life**. New York: Harper Collins Publishers, 2000, p. 102.

ser não necessariamente oferecer um *tratamento igual* a todos os seres da natureza, mas começar por oferecer *igual consideração* a todos eles.

Algum consenso está longe de ser obtido. A percepção que fica, porém, é a de que a humanidade avança a passos largos e de olhos vendados, e assim, para alguns, à frente há um campo florido, para outros, um precipício.

CAPÍTULO I - A MORTE ATRAVÉS DA HISTÓRIA

Ao longo do capítulo, lançando mão de um gradual aprofundamento, será proposta uma abordagem concisa da morte, portanto não se pretende tratar o tema em todos os seus pormenores, mas sim apresentar um esboço de tendências gerais que servirão de alicerce para o desenvolvimento da pesquisa e o alcance de seus objetivos. Importante salientar que, após breve explanação do período pré-histórico e do início das sociedades de assentamento, este estudo mira muito mais o Ocidente que o Oriente. Ambos se desenvolveram em paralelo e, em grande parte, isolados um do outro, preservando diferenças substanciais com relação à Filosofia, à cultura, às religiões, entre outras disciplinas e tradições. Seria aumentar em muito o escopo do trabalho e perder objetividade abordar todas essas diferenças. Assim, como mencionado na Introdução, não serão abordadas as sabedorias orientais. E sim as filosofias ocidentais servirão de embasamento à pesquisa, partindo prioritariamente da filosofia grega, em especial da visão que os pensadores estoicos possuíam acerca da morte.

Há cerca de 40 mil anos, o Homem de Neandertal, longínquo ancestral da raça humana, enterrava os mortos e possuía locais específicos para fazê-lo. Logo entendeu que a morte é um destino para os vivos: “A morte de outro ser humano impacta, impressiona, e assusta não por si apenas, mas pela lembrança de que nós mesmos estaremos ali um dia em idêntica situação.”²⁶ Mesmo com o estupendo desenvolvimento da civilização, algo se mantém desde os primórdios da civilização. Segundo Jonas: “O homem é o criador de sua vida como vida humana. Amolda as circunstâncias conforme sua vontade e necessidade, e nunca se encontra desorientado, a não ser diante da morte.”²⁷ Milhares de anos não libertam o homem de seu antigo infortúnio, encarar a morte; e ele o faz das maneiras mais diversas, determinadas por suas diferenças geográficas, sociais e culturais. Nem o libertarão, apesar de toda a perspectiva transumanista.

Foi na Idade da Pedra que surgiu a “primeira e mais importante característica duradoura do morrer humano: a antecipação de uma existência adicional além da morte biológica, ou seja, de uma ultravida”²⁸. Isso pode ser verificado nos desenhos rupestres e em

²⁶ TAMAYO, Ruy Perez. **La muerte**. 2ª ed. Ciudad de México: El Colegio Nacional, 2016, p. 139.

²⁷ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006, p. 32.

²⁸ KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 61.

escavações que explicitaram antigos ritos fúnebres. E, como se pode observar, sua importância é duradoura ao longo da conduta do morrer, chegando às formas que hoje conhecemos, e seu marco remonta àquela fundação elementar do passado. Mas, para além das preocupações com a vida posterior, o homem desempenha também um papel de natureza política com relação à morte, segundo Kellehear:

O intervalo entre a consciência do morrer e o último suspiro é de importância crucial porque, em um mundo sem *reality shows* nem telenovelas, morrer era uma atraente performance comunitária de grande relevância social. Com frequência, envolvia toda a família e a casa e, muitas vezes, membros importantes da comunidade, como os anciãos, os xamãs, os chefes ou outros *homens grandes*. A ficção de comunidade e sociedade como um sistema de crenças, valores e atitudes que todos têm para com os demais é testada como em nenhuma outra ocasião.²⁹

Quanto à forma de morrer, no passado longínquo, quando o homem ainda era nômade e vivia basicamente como caçador-coletor, a morte costumava chegar abruptamente por acidente ou desventura. A vida era naturalmente breve. Há cerca de 12 mil anos, iniciam-se as culturas de assentamento, o que mudou drasticamente os rumos da humanidade. O homem fixa-se na terra para seu sustento e subsistência, e com isso, além das práticas de plantio, inicia a criação de animais. Das pequenas fazendas e aldeias seguem-se as cidades, e o movimento que se percebe atualmente é ainda no mesmo sentido, um aumento da aglomeração humana nas cidades, hoje, grandes centros demográficos.

Gradualmente a relação das pessoas com a morte se modifica devido a esse cenário demográfico. Uma das diferenças entre os povos caçadores-coletores em contraposição aos agrícolas e pecuaristas é que no primeiro grupo o além-morte é igual para todos, enquanto para os que se dedicam à agricultura e à pecuária e, na sequência, os que vivem nas cidades “nem mesmo a morte iguala a todos”³⁰. Isso se dá pelas derivações nas crenças e pelo agravamento entre ricos e pobres, sabendo-se que grupos como o dos nobres levam vantagem. Com essas mudanças sociais e geográficas, outras características relativas ao tema emergem. Segundo Kellehear:

[...] preparar-se para a morte passou a ser a dádiva e o imperativo moral que o morrer lento outorgava à sociedade de assentamento. Nas

²⁹ KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 182-183.

³⁰ BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Vol. 3. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 194.

fazendas e aldeias rurais, os camponeses e os primeiros agricultores tratavam de arranjar as coisas com os parentes: as pessoas aspiravam a boa morte. Nas cidades, lugares em que os forasteiros geralmente eram aglomerados por motivos econômicos, políticos ou militares, as pessoas morrentes começaram a “administrar” seus assuntos de morte envolvendo terceiros profissionalizados: as pessoas aspiravam à morte bem administrada. Nessas duas “tradições” paralelas, os fazendeiros e camponeses davam destaque à preparação para a morte, ao passo que os habitantes urbanos se esforçavam muito para domar o caos e a incerteza da sua iminência.³¹

Contida aí está a gênese da bifurcação no trato com a morte, na qual um dos caminhos leva a um maior esfriamento no lidar com a morte. A cidade, ao receber os forasteiros, em seu contexto de desligamento de suas raízes, proporcionou um lidar menos humanizado com o morrer, um lidar mais operacional, mais profissionalizado e, logo, menos íntimo e amigável. Esse fenômeno fez surgir gradualmente negócios com alto grau de profissionalização relativo ao tema. Ao retroceder-se no tempo, percebe-se que tarefas concernentes à morte estavam nas mãos das paróquias e das famílias, não existia o mercado que se pode chamar de economia funerária.

Como será visto a seguir, essa é a gênese de um movimento que leva o homem a um afastamento da boa morte e do que seria uma administração saudável do morrer. Morrer não se trata dos segundos ou minutos em que se dá definitivamente a falência dos tecidos e órgãos, que nada mais é que um processo biológico. O enfoque da morte que aqui será examinado, em seu sentido mais amplo, significa preparar-se para não estar presente na vida.³²

Os ancestrais caçadores-coletores cultivavam o curioso entendimento de que a morte seria um “*lugar*”. Essa herança tem se alterado na modernidade, devido ao ceticismo das elites urbanas. Segundo Kellehear:

O problema criado pelo poder social, a educação e a secularização crescentes nas situações urbanas resultou em visões alteradas da morte como um lugar e como um inimigo. Para esse setor particular da sociedade assentada, ela deixou de ser um lugar familiar e, portanto, domado. No processo, passou a ser “selvagem”, tornando-se desabitada ou inabitável para algumas pessoas, e por isso, incapaz de oferecer justiça, divina ou qualquer outra.³³

³¹ KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 23-24.

³² Segundo Michel de Montaigne, a morte exige preparação.

³³ KELLEHEAR, op. cit., p. 327.

Dessa forma, esse inimigo passa a assumir um caráter, além de selvagem, vazio e sem sentido, o que potencializa o afastamento gradual e crescente do homem com relação ao tema morte. A figura de inimigo é reforçada à medida que aumenta esse afastamento. O inimigo é quem não conheço, o distante, o distinto, conseqüentemente, para ele as fantasias negativas são direcionadas, e assim a morte passa a ser tema cada vez mais periférico e selvagem. A cultura das cidades exige o apartamento, o ostracismo do que é selvagem, estando aí incluída a ideia do morrer, além da vida selvagem em si.

A morte, que era considerada uma jornada ao além-mundo, passa a ser dividida parcialmente entre este mundo e o além-mundo, para finalmente tornar-se quase inteiramente vinculada a este mundo. A tendência é que, onde os contextos de saúde pública evoluem, favorecendo um morrer demorado, instale-se o abandono da “ideologia do morrer como viagem ao além-mundo”³⁴. Diante de tais condições, o que resta às pessoas é uma *terrível jornada deste mundo*³⁵. O “*lugar*” para o qual as pessoas acreditavam ir já não existe, salvo para algumas religiões. O homem está preso a este mundo, sem uma dimensão posterior que o acolha, o que em geral confere um grau enorme de desconforto emocional. E, mesmo estando preso a este mundo, o mundo dos vivos, em muitas circunstâncias o homem já não se vê plenamente vivo – eis um sutil e importante complicador. Termo cunhado pelo Filósofo italiano Giorgio Agamben (1942), “Vida nua – expressão que lembra outra igualmente adequada: ‘quase morto’ – designa uma vida basicamente orgânica e essencialmente privada de identidade social, jurídica e política”³⁶. A vida nua habita o corpo de todo vivente, de forma indiscriminada, não se encontrando submissa a um lugar ou categoria. Esse sujeito desprotegido, banido artificialmente pelas estruturas de poder, é, portanto, excluído de qualquer proteção jurídica.

Alguns exemplos mais evidentes disso são as formas indignas de morrer, compreendendo a vida em estado vegetativo, a pessoa que morre em campo de concentração ou situação de privação extrema devido a situações políticas, como refugiados e apátridas, ou ainda “limpezas” étnicas. Os extermínios populacionais deliberados conhecidos como genocídios não ficaram em um passado distante, a exemplo dos armênios, cambojanos, ruandeses, bósnios, incontáveis comunidades indígenas, entre outros povos que foram dizimados ou parcialmente aniquilados. À maioria desses é negada não apenas a dignidade da escolha, que ocorreria no âmbito privado, mas a proteção da lei, no âmbito social.

³⁴ KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 385.

³⁵ Ibidem, p. 388.

³⁶ Ibidem, p. 442.

Para que se tenha uma breve ideia das mudanças ao longo da civilização, na Roma antiga a metade das pessoas morria antes mesmo de completar 23 anos de idade. No começo do século XX, metade da população mundial atingia pelo menos 50 anos de idade, um avanço significativo.³⁷ Hoje se observa pelas estatísticas que em muitos países a metade da população ultrapassa os 70 anos.³⁸ As grandes epidemias eram responsáveis pelas mortes coletivas, enquanto hoje as mortes coletivas se verificam menos por fatores epidêmicos e mais por fatores culturais bastante difusos, maus hábitos, por exemplo, que se apresentam na coletividade, como será demonstrado adiante. Sobrevive, no entanto, no imaginário humano o pavor resultante de cidades inteiras dizimadas por pestes nos últimos séculos. Esse pavor, cuja origem já não se repete com tanta frequência na atualidade, ainda pode ser *lembrado*, visto que a maioria das epidemias foram erradicadas, é mais um ingrediente que se soma à incapacidade do homem de mirar a própria morte. De tempos em tempos algo novo surge, é o caso do coronavírus, que chega para lembrar ao homem o quão difícil é a tarefa de encarar a própria morte.

As crianças de até 5 anos, por sua baixa imunidade, sempre foram mais suscetíveis à morte precoce. Isso mudou apenas muito recentemente, nos 100 últimos anos da civilização, com as melhorias sanitárias e a descoberta da penicilina e demais antibióticos desenvolvidos posteriormente. A morte das crianças era encarada com certa naturalidade e o apego da família a elas era sensivelmente menor. Na atualidade, outro fator que corrobora o extremo cuidado com as crianças e consequente capacidade de sobrevivência é que nas sociedades modernas, especialmente nas mais desenvolvidas, os casais, ou pais solteiros, têm um número reduzidíssimo de rebentos, o que lhes permite receber cuidados intensivos e altos investimentos em saúde e educação. As famílias, já menores, tornam-se mais fechadas, e a morte de parentes mais distantes ou de figuras na comunidade adquire um caráter cada vez menos íntimo. A impessoalidade afirma-se como padrão na lida com a morte, o que a coloca em um lugar, mais do que nunca, remoto.

1.1 A MORTE NO OCIDENTE

É imprescindível dar sequência com um breve histórico da morte no Ocidente, para que seja possível formular uma base para futuras considerações que este trabalho propõe. As

³⁷ TAMAYO, Ruy Perez. **La muerte**. 2ª ed. Ciudad de México: El Colegio Nacional, 2016, p. 50.

³⁸ Tal processo provoca nas sociedades a experiência de uma *retangularização* social, ou seja, a base da pirâmide demográfica que contava com número proporcionalmente muito superior de crianças diminuiu, ao passo que os idosos vivem mais.

mudanças na percepção da morte são muitas ao longo da evolução da humanidade. Sentimentos primitivos eram compartilhados no passado longínquo, os quais, com o tempo, passam a contar com o amparo da mitologia e, posteriormente, da religião, a fim de afastar o medo do desconhecido. Com o transcorrer do tempo, passa-se a perceber desde um sentimento de familiaridade e domesticação no mundo medieval a um pavor, que se traduz num sentimento de interdição a partir da idade moderna que se agrava nas sociedades industriais.³⁹ No intuito de exorcizar a morte, a humanidade inventou estratégias múltiplas, e a estratégia mais recente “é ignorar a morte, recalá-la, fazer dela tabu”⁴⁰. E esse “tabu” não está ligado ao elevado sentido de sagrado, venerado, mas ao sentido de censurado, e essa censura ocorre por convenções sociais e culturais que serão investigadas a seguir.

Na Idade Média, a morte era aguardada no leito, local de familiaridade para o morrente. O moribundo recolhia-se em sua morada e, geralmente acamado, aguardava o tempo passar até que o momento derradeiro chegasse. Além do local, outra característica importante nesse final de jornada é que a morte era “uma cerimônia pública e organizada”⁴¹. Era uma cerimônia organizada na medida em que o próprio moribundo estava ciente de “certo protocolo” a ser seguido, respeitando os preceitos tradicionais ou cristãos. Ao mesmo tempo, era também uma cerimônia pública, pois era aceito e até esperado que pessoas acessassem livremente os aposentos do morrente. Crianças também tinham acesso irrestrito ao ambiente, sua participação era tida como natural.

Philippe Ariès menciona como a mais importante conclusão a respeito da morte na era medieval “[...] a simplicidade com que os ritos da morte eram aceitos e cumpridos, de modo cerimonial, evidentemente, mas sem caráter dramático ou gestos de emoção excessivos”⁴². Era como se a morte ainda preservasse certa conciliação com a vida. Ariès chamava a morte familiar de *morte domada*. Ela difere em muito da atitude perante a morte atualmente, “segundo a qual a morte amedronta a ponto de não mais ousarmos dizer seu nome”⁴³. Ela, como mencionado, tornou-se selvagem, ou indomada, e previne qualquer espécie de aproximação.

A humanidade inventou estratégias contra a morte. Segundo Zygmunt Bauman (1925-2017), “todas as culturas humanas podem ser decodificadas como mecanismos engenhosos

³⁹ Ver: ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: texto integral. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 31.

⁴⁰ BORGES, Anselmo. Ernst Bloch: a esperança atea contra a morte. **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, v. 2, n. 4, 1993, p. 403-426. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/19130564.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2018.

⁴¹ ARIÈS, op. cit., p. 39.

⁴² Ibidem, p. 40.

⁴³ Ibidem.

calculados para tornar suportável a vida com a consciência da morte”⁴⁴. E assim o homem vem tentando vencê-la de alguma forma, por não suportar a ideia de um fim absoluto, por não suportar a ideia de vir a ser cadáver.

Uma vez estabelecida a ultravida, fora da carapaça carnal, o homem na Antiguidade precisava lidar de forma concreta com os restos mortais. Muitas estratégias para “segurar o cadáver” eram utilizadas, como colocar comidas e bebidas na cova para que o morto não regressasse, ou ainda, como no exemplo de Bloch,

O cadáver é carregado para fora da aldeia com os pés para adiante para que ele não encontre o caminho de volta, ou como ocorre entre os boxímanes, são-lhes cortadas as unhas, amarrados os pés e as mãos, sim, até os olhos lhe são vazados. Às vezes também se chega a incinerar a cabana do morto; a cova deve ser o lugar que o segura e onde ele, por assim dizer, sente-se bem.⁴⁵

Tal sofisticação e riqueza de detalhes demonstra a genuína preocupação com o não retorno e a tentativa de condução do espírito para seu destino, o esperado paraíso. E assim o homem “superou a angústia da morte mediante o mito da sobrevivência, com paraísos ultraterrenos”⁴⁶, o que já não foi mais possível ao homem secularizado, para quem as estratégias tiveram de ser de outra ordem na tentativa de superar a morte como negatividade pura. Bloch sintetiza em uma frase essa negatividade, sugerindo que está “excluída a perspectiva de ser indenizado após a morte pelo bom comportamento”⁴⁷. E, não havendo paraíso à espera, é o final da inquietação ultramundana para os secularizados.

As estratégias de fuga arquitetadas pelo homem para não encarar a morte, como se percebe, não são poucas. Inúmeros são os fatores que compõem essa intrincada malha acerca da interação homem-morte. A própria laicização das sociedades possui características muito peculiares, como a busca de uma espécie de imortalidade terrena, que seria uma forma mais concreta e bem menos espiritualizada de abordar o tema. Essa tentativa de imortalidade terrena se dá de duas formas, a primeira é através do que resta de preservação da monumentalidade, e ocorre por meio da visita a mausoléus e monumentos aos mortos nas guerras ou em ataques

⁴⁴ BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 46.

⁴⁵ BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Vol. 3. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 193.

⁴⁶ BORGES, Anselmo. Ernst Bloch: a esperança ateia contra a morte. **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, v. 2, n. 4, 1993, p. 414.

⁴⁷ BLOCH, op. cit., p. 225.

extremistas, os casos mais extremos chegam a uma espetacularização midiática. Ressalta-se que essa estratégia lança o tema morte para um lugar de externalidades e impessoalidades.

A segunda maneira de buscar a imortalidade terrena se dá através de uma fórmula que se intensifica progressivamente, a incansável tentativa de curar doenças e prolongar a longevidade com o apoio da ciência. O que ocorre nesse caso não é a impessoalidade, é algo distinto, é o apego exacerbado à vida terrena, ou à materialidade, que pode ser motivado simplesmente pela descrença em desdobramentos metafísicos. Entre os que comungam com a descrença nos desdobramentos metafísicos, há de se fazer o esforço em vida para compreender as motivações dessa posição intelectual, pois, se serve apenas como negação, é sinal de que o problema da fuga da morte continua presente, só que de forma latente. O que equivale a assegurar que há uma diferença abissal entre não acreditar de forma fundamentada em vida após a morte, mesmo que a prova empírica seja difícil ou impossível, e simplesmente não investir tempo algum na investigação de tal tema.

1.2 COEXISTÊNCIA DOS VIVOS E DOS MORTOS

A concepção da coexistência entre os vivos e os mortos é um fenômeno que se afirma ao final do século XVIII:

Apesar de sua familiaridade com a morte, os antigos temiam a proximidade dos mortos e os mantinham a distância. Honravam as sepulturas – nossos conhecimentos das antigas civilizações pré-cristãs provêm em grande parte da arqueologia funerária, dos objetos encontrados nas tumbas. Mas um dos objetivos dos cultos funerários era impedir que os defuntos voltassem para perturbar os vivos. O mundo dos vivos devia ser separado do mundo dos mortos.⁴⁸

Atualmente, inexistente o medo do retorno dos mortos. Exemplo disso é a cinematografia quase anedótica da *zumbilândia*, que encontra público entre os adolescentes. A vigente separação entre os dois mundos se dá por motivos outros, como os sanitários ou os logísticos. A Inglaterra foi pioneira, em 1885, na regulamentação por meio de leis da distância mínima entre os locais de sepultamento e os centros urbanos, reduzindo assim o risco de contaminação do solo e propagação de doenças. Pode-se aferir que esse fato é relativamente recente, demonstrando que até o final do século XIX tal prática sanitária ainda não tinha se disseminado.

⁴⁸ ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: texto integral. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 41.

Ela cresce, obviamente, com os avanços da medicina e o avanço do saneamento básico nas cidades.

Na Antiguidade e na Idade Média, os corpos eram legados às adjacências das igrejas, em especial as católicas. Não se sabia o lugar exato das sepulturas, pois não eram nem sequer nominadas. Emergir um crânio na superfície da terra não era fato anormal, “como o crânio de Hamlet”⁴⁹. A visita melancólica aos túmulos não era usual, o interesse em localizar sepulturas é fato que emerge depois do século XVII, e posteriormente sofre novas mudanças devido ao incômodo que a “promiscuidade” entre vivos e mortos pode gerar, fenômeno que pode ser um dos motivos da crescente procura pelas cremações. Assim, as cinzas do falecido podem permanecer para sempre entre os familiares.

A morte, além de repercutir em âmbito familiar ou privado, tinha um alcance público. Como exemplo é possível citar os cemitérios cujos projetos, a partir do século XVIII, são idealizados não apenas para receber familiares e amigos nos jazigos, mas também para a visitação e preservação da memória de homens ilustres e heróis da pátria. A partir daí, os mortos estariam definitivamente fora das cercanias das igrejas e dos templos, alocados agora dentro das cidades, e essas passam então a ser as guardiãs do que simbolicamente significa a perenidade, ou seja, abarcando os túmulos, que são eternos, as cidades se eternizam juntamente com eles.

Desempenhando esse papel simbólico na manutenção nas cidades contemporâneas, cada vez mais os mortos servem ao culto público ou, em alguns casos, a fins políticos – exemplo disso são os jazigos, homenagens fúnebres e cerimônias preparadas como expressão do patriotismo mesclando o âmbito militar com o civil. Após os períodos de guerras, os túmulos dos soldados cujos corpos não são reconhecidos ou encontrados denotam essa união e confirmam a cidade como local perene. O fenômeno dos parques arborizados (*memorial parks*) se populariza entre os que buscam fugir dos cemitérios tradicionais, que mais parecem “museus a céu aberto”, com toda a sua carga simbólica entre mausoléus e tumbas, e ainda não se dispõem a promover cremações, buscando um ambiente mais simples, sintonizado com a natureza e sua carga telúrica e, ao mesmo tempo, menos carregado de simbologias mítico-religiosas. Em Florença, na igreja Santa Croce, estão enterrados alguns homens ilustres, inclusive Maquiavel, membros da Família Médici, com estátuas representativas de algo marcante de suas vidas, esculpidas por artistas destacados, assim como os papas enterrados na Basílica de São Pedro, em Roma.

⁴⁹ ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: texto integral. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 49.

Outro desdobramento da morte e de suas intrincadas significações é encontrado no luto. O luto em si guarda peculiaridades que mudam ao longo do tempo, como é de se esperar em se tratando de interações humanas. Até o século XIX, era vivido com certo recato, dentro dos limites da convivência, ou seja, no ambiente familiar, onde passa a ter contornos muito mais espontâneos e até excessivos. No comentário de Ariès, o século XIX é “a época dos lutos que o psicólogo de hoje chama de *histéricos* – e é verdade que, por vezes, toca os limites da loucura”⁵⁰. Esse comportamento exagerado que se pode observar no século XIX carrega um sentido: “Os sobreviventes aceitam com mais dificuldade a morte do outro do que o faziam anteriormente. A morte temida não é mais a própria morte, mas a do outro.”⁵¹ Tanto quanto temida, a morte do outro finda idealizada. A memória do que morre passa por um processo de enaltecimento que beira a beatificação pelos que ficam. Como bem descreve Jorge Amado: “A morte apaga, com sua mão de ausência, as manchas do passado e a memória do morto fulge como diamante.”⁵² O pensar a morte do outro sofreu mudanças, e foram elas que levaram o homem progressivamente a cultuar túmulos e cemitérios, fenômeno que reforça e é reforçado por características religiosas intrínsecas a algumas sociedades.

Em Heidegger, a importância do viver o luto está ligada ao *ser-com-um-outro*, ou seja, proporciona uma experiência efetiva de assimilação ontológica. Por mais árdua que seja, é profundamente constituinte do ser e, portanto, não deveria ser apartada do cotidiano. Essa experiência abriria no *ser-aí* uma compreensão afetiva da angústia através do *ser-com-os-outros* para vivenciar uma experiência essencial e singular do *poder ser*. Atualmente, universidades destacadas mantêm um serviço de atendimento para a vivência do luto.⁵³ Esses esforços objetivam evitar que o *luto não vivenciado* se transforme em dificuldade adicional aos vivos.

Ainda assim, a incompreensão persiste. Nas sociedades contemporâneas observa-se que a morte, quando não é configurada como um interdito, uma proibição ou obscuridade, é *usada* para fins específicos que podem variar, entre os quais: a denúncia de atrocidades, manipulação ou pressão a movimentos populares, provocar o temor ou até promover pressão religiosa. Sejam quais forem os motivos, a exemplo dos citados, o que têm em comum é a

⁵⁰ ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: texto integral. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 73.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² AMADO, Jorge. **A Morte e a Morte de Quicas Berro D'Água**. Portugal: Publicações Europa-America, 1999, p. 17-18.

⁵³ A Pontifícia Universidade Católica de São Paulo é uma delas.

utilização da morte para fins de politização ou glamorização, o que subtrai a possibilidade de ser encarada de forma direta.

Outra interessante característica observável atualmente é que o sexo cedeu seu papel de interdito para a morte. A sexualidade, que foi assunto tabu, é vista com muito mais realismo e abertura – em alguns casos, uma exagerada abertura –, ao passo que a morte é assunto evitado e temido. Enquanto a morte é escondida, os corpos nus não apenas são expostos na arte, mas também são expostos na condição de mercadoria.

A morte ao longo do tempo sofreu mudanças que extrapolam a forma como foi encarada. Outras especificidades também sofreram substancial alteração, como o local onde é esperada, com exceção das mortes acidentais: do acolhimento em casa, ela passa a ser recebida nos hospitais ou em casas geriátricas. No clássico *A Morte de Ivan Ilitch*, de Lev Tolstói, a ser analisado posteriormente, tem-se ideia do que seria morrer em ambiente acolhedor, ou pelo menos com a sensação de pertencimento preservada. Nessa obra parece se encerrar um ciclo no qual os momentos que antecedem a morte são vivenciados junto a conhecidos, para ceder espaço para a morte solitária em hospitais. Morrer em casa passa a ser inconveniente, e percebe-se a crescente tendência em tirar a morte da vista dos conhecidos e familiares, assim o hospital local que busca promover a cura passa a ser também o local para morrer.

Esse fenômeno de deslocamento da morte da casa para o hospital se acentua entre 1930 e 1950, e com ele o médico de família e o padre cedem lugar ao clínico geral, que passa a ser o assistente do moribundo, só que de forma muito mais afastada. Segundo Ariès:

A morte recuou e deixou a casa pelo hospital; está ausente do mundo familiar de cada dia. O homem de hoje, por não vê-la com muita frequência e muito de perto, a esqueceu: ela se tornou selvagem e, apesar do aparato científico que a reveste, perturba mais o hospital, lugar de razão e técnica, que o quarto da casa, lugar dos hábitos e da vida cotidiana.⁵⁴

Além da questão do afastamento referido, presencia-se hoje o fracionamento da morte em si. Esse curioso aspecto consiste na “divisão” da morte por questões científicas, levando-a a uma diluição e desfiguração:

A morte foi dividida, parcelada numa série de pequenas etapas dentre as quais, definitivamente, não se sabe qual a verdadeira morte, aquela em que se perdeu a consciência ou aquela em que se perdeu a

⁵⁴ ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: texto integral. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 266.

respiração... Todas estas pequenas mortes silenciosas substituíram e apagaram a grande ação dramática da morte.⁵⁵

Esse fenômeno é facilmente observável nas narrativas hospitalares em que o paciente tem morte cerebral e é mantido “vivo” apenas até que os órgãos que serão redirecionados a outrem sejam retirados.

Se o momento da morte não ocorre mais em casa e próximo dos familiares, os “momentos que a seguem” também estão se modificando, sofrem algo parecido com um afastamento. O responsável por isso é a cremação:

[...] uma vez esvaziada a morte, não há mais razão para visitar seu túmulo. Em muitos países a entrada da prática da cremação é maciça, como na Inglaterra, por exemplo. Esta passa a ser a forma dominante de sepultamento. Ela é a maneira mais radical de fazer desaparecer tudo que pode restar do corpo.⁵⁶

Dessa forma, está excluída por completo a peregrinação. O papel da peregrinação, ou da visitação aos túmulos, era o de manter vivo o legado de quem se foi, e isso ocorre mesmo entre não religiosos. Mas, ao mesmo tempo que ela tem como papel manter vivo o legado da pessoa, serve também como oportunidade de reflexão sobre a morte em si, e é esse exercício que se perde com a prática da cremação. Sua assepsia vai além da limpeza de restos orgânicos, ela varre a *ideia* do morrer.

1.3 COMO VIDA E MORTE SE TRANSFORMARAM EM CONCEITOS BIOPOLÍTICOS

O sentido da morte vem se modificando ao longo da História em sua dimensão política. Para o Filósofo Agamben:

[...] vida e morte não são propriamente conceitos científicos, que, enquanto tais, adquirem um significado preciso somente através de uma decisão. As *fronteiras angustiosas e incessantemente diferidas*, de que falavam Moullaret e Gaulon, são fronteiras móveis porque são fronteiras biopolíticas.⁵⁷

Isso quer dizer que essas fronteiras estão sujeitas a análise em função da separação entre os conceitos gregos *Bios* e *Zoé*. *Zoé* seria a vida “nua” (*bare life*) em contraposição à *Bios*,

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ TASCIA, Mariana Goron. **A boa morte nas Cartas a Lucílio de Sêneca**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 192.

que é a vida qualificada, a vida política em que a pessoa possui direitos. *Zoé*, por se tratar da vida despojada de adereços por completo, seria a vida matável, a vida, por exemplo, em que a eutanásia acontece por estar despida de direitos, por não ser mais *Bios*. É assim, precisamente, na passagem de *Bios* para *Zoé* que ocorre a intersecção do direito e da medicina, intersecção essa que caracteriza a biopolítica moderna.

A distinção entre os significados de *Bios* e *Zoé* dá embasamento ao termo *homo sacer*, tão utilizado por Agamben. *Homo sacer* tem sua origem no direito romano, e refere-se a pessoa que é banida da sociedade por ter cometido algum crime e está sujeita a morte pelas mãos de qualquer pessoa, sendo que esta última, por sua vez, não receberá punição pela ação homicida.

Ele foi excluído da comunidade religiosa e de toda vida política: não pode participar dos ritos de sua *gens* nem cumprir qualquer ato jurídico válido. Além disso, visto que qualquer um pode matá-lo sem cometer homicídio, a sua inteira existência é reduzida a uma vida nua despojada de todo direito, que ele pode somente salvar em uma perpetua fuga ou evadindo-se em um país estrangeiro. Contudo, justamente por ser exposto a todo instante a uma incondicionada ameaça de morte, ele encontra-se em perene relação com o poder que o baniu. Ele é pura *zoé*, mas a sua *zoé* é capturada como tal no bando soberano e deve a cada momento ajustar contas com este, encontrar o modo de esquivá-lo ou de enganá-lo.⁵⁸

Os seres humanos que vivenciam a pura *Zoé*, ou vida nua, são os que se encontram em absoluta pobreza e/ou sem direitos civis, ou ainda em situação de guerra, como os prisioneiros do nazismo. Estes, aliás, foram submetidos às mais diversas e infames experiências médico-científicas justamente pela supressão da sua *Bios*. Pode-se dizer que o nazismo foi o primeiro Estado biopolítico⁵⁹, no sentido de que era dono e senhor dos direitos daqueles seres humanos, só restando-lhes a vida nua. Assim, a medicina estava a serviço do direito representado pelo Estado nazista e fazia suas experiências nesse território médico-legal, ainda que a pessoa não tivesse entrado no estado do além-coma.

Hoje, para além das situações extremas como a dos prisioneiros de guerra, há uma espécie de flutuação da morte que ocorre na situação do além-comatoso que ecoa precisamente na flutuação entre as decisões médicas e legais. Por isso pode-se dizer que decisões entre a medicina e o direito possuem fronteiras móveis a decidir sobre a morte, e estarão cada vez mais

⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: O poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 189.

⁵⁹ Aqui não foram mencionadas as ações biopolíticas tribais ou de antigos impérios, priorizando estados modernos.

presentes no cotidiano das sociedades, conforme exemplificam as discussões acerca das modalidades de eutanásia, do aborto, entre outras.

Saindo das decisões singulares e ampliando-as, na perspectiva da biopolítica moderna, as nações possuem a tarefa assumida de zelar pelo seu campo biológico, o que as leva a importantes questionamentos sobre a vida matável, e precisamente aí “a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica”⁶⁰. Nesse complexo contexto, a bioética⁶¹ se torna instrumento essencial de proteção das pessoas vulneráveis ou dos grupos vulneráveis. Todas essas considerações são oportunas por revelarem mais ângulos a serem pensados acerca da morte, como é o caso das decisões de Estado definindo e arbitrando o que é o morrer.

A esse respeito, o filósofo camaronês Achille Mbembe (1957), em sua obra “Necropolítica”, assevera: “Exercitar a soberania é definir controle sobre a *mortalidade* e definir a vida como a implantação e manifestação de poder.”⁶² Para ele, a soberania se expressa predominantemente no direito de matar – *inter arma silente leges* (quando as armas falam, as leis silenciam). Exemplo de Estado soberano exercendo, no limite, o poder de matar é o Estado Nazi, visto por Mbembe, em concordância com Foucault⁶³, “como aquele que abriu caminho para uma tremenda consolidação do direito de matar, que culminou no projeto da ‘solução final’. Ao fazê-lo, tornou-se o arquétipo de uma formação de poder que combinava as características de Estado racista, Estado assassino e Estado suicida”⁶⁴. Ficando aí evidente a possibilidade, sob um estado soberano, da instauração de processos de desumanização e industrialização da morte.

O necropoder promove a desumanização e o ceifamento de vidas ainda nos dias de hoje, no domínio de colônias e nos conflitos entre grupos civis, que veem com naturalidade a *descartabilidade* de seu oponente. As recentes guerras não almejam exclusivamente conquista ou anexação territorial, são prioritariamente abordagens-relâmpago de destruição de infraestrutura ou ataques cirúrgicos ao inimigo, cujas ordens e também os disparos muitas vezes se dão a milhares de quilômetros de distância, de forma análoga a um videogame. São guerras

⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: O poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 189.

⁶¹ O termo bioética ficou notabilizado por Van Rensselaer Potter, bioquímico americano, em seu artigo inaugural *Bioética: a Ciência da sobrevivência*.

⁶² MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**. Rio de Janeiro, n. 32, 2016, p. 123. Disponível em: <<https://revistas.uftj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>>.

⁶³ Foucault chama *biopoder* aquele domínio da vida sobre o qual o poder tomou o controle.

⁶⁴ MBEMBE, op. cit., p. 128.

mais limpas, em que o confronto com o inimigo não se faz corpo a corpo e, portanto, a percepção do matar se resume a uma imagem no monitor.⁶⁵

Assim, “matar se torna um assunto de alta precisão”⁶⁶ associado à tecnologia de ponta⁶⁷. Isso não quer dizer que todas as execuções contem com tecnologia de ponta, a brutalidade ainda persiste em assassinatos cometidos com armas um tanto rudimentares.⁶⁸ Entre elas se encontram os explosivos acopladas aos corpos dos mártires fundamentalistas. Apesar do baixo grau de sofisticação, seu poder e impacto destrutivo são grandes, mobilizando algumas nações, com recursos astronômicos, na localização e destruição das chamadas células terroristas. Como em todo confronto há interesses antagônicos em jogo, e pontos de vista diversos, fica evidente “que o necropoder embaralha as fronteiras entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, mártir e liberdade”⁶⁹. Os contornos do necropoder são difusos e o seu alcance, global. Mas, mesmo com distintas versões de necropoder distribuídas entre as sociedades, o que se mantém presente é a uniformização da indignidade humana.

⁶⁵ Metaforicamente morre também o herói-guerreiro. A figura clássica do herói é a de quem mata no combate corpo a corpo e preserva a própria vida. Mudanças ocorreram, papéis se confundem. Quem mata *a distância* perde o encanto do título de herói; o homem-bomba que executa *na proximidade*, mata e morre é homicida e suicida simultaneamente, pelos seus é chamado de mártir.

⁶⁶ MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018, p. 47.

⁶⁷ Referente à “teoria do drone” de Grégoire Chamayou, na qual é possível projetar poder sem se colocar em situação vulnerável.

⁶⁸ BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 140. Segundo o Filósofo, “[...] a arma suprema do terrorismo é semear o terror. E, dado o estado atual do planeta, asseguram-se boas colheitas a despeito da qualidade inferior da semente”.

⁶⁹ MBEMBE, op. cit., p. 71.

CAPÍTULO II - MORTE, LITERATURA, FILOSOFIA

A morte nunca esteve confinada somente à Filosofia e à Teologia, também viveu e vive no imaginário literário e reflete não apenas a visão a respeito da morte em um autor, mas na sociedade e na época na qual está inserido. Como costumava dizer Albert Camus (1913-1960), “os grandes romancistas são romancistas filósofos”, tratam de coroar a Filosofia ainda inexpressa e confrontam a miséria humana com a sua liberdade e solidariedade frente ao mal. Daí a importância de visitar algumas obras, ainda que omitindo tantas outras, que serviram e servirão de inspiração ou mesmo fonte, inclusive histórica, ao trabalho filosófico.

Convém aqui, de início, prestar tributo à obra que inaugura o tema morte na Filosofia ocidental, o *Fédon*, de Platão. Na obra o Filósofo compartilha os últimos momentos de seu mestre Sócrates e, nesse período que transcorre após sua condenação, alça o tema *morte* a problema filosófico. A tese que Platão quer defender no *Fédon* é a de que a alma é imortal, e assevera que, inerentes a ela, as faculdades racionais não perecem junto com o corpo. A alma, por ser extremamente simples, escapa à decomposição, podendo sofrer a *metempsicose*⁷⁰. Seu intento, baseado na convicção de seu mestre, é justificar a *esperança* que devem nutrir os verdadeiros filósofos, que seria encontrar, depois da morte, o que ardentemente amam em vida, que é precisamente a sabedoria.

Pelo breve exposto, pode-se apreender que o esperado é que o viver, se for cercado de adequados cuidados com a alma, prepara os verdadeiros filósofos para a vida futura. Foi essa esperança que manteve Sócrates sereno nos momentos que antecederam sua morte. Assim, mesmo Platão não logrando, em sua obra, *provar*, consegue *demonstrar* aquilo que se propõe: que não é absurdo ter esperança de alcançar, após uma vida de busca incessante pela verdade, a sabedoria.

A esperança de encontrar algo melhor após a morte é verificável de forma latente e de diferentes maneiras nas mais distintas culturas, e em geral implica uma separação entre corpo e alma. Assim, entre tantas correntes de pensamento que ora se aproximam, ora se afastam do pensamento platônico, é pavimentado o caminho dualista a ser investigado mais à frente na presente tese e que tem importante imbricação na concepção filosófica jonasiana.

⁷⁰ Metempsicose, do grego *metempsychosis*, é o fenômeno da passagem da alma de um corpo para outro através da transmigração. Para o budismo e o hinduísmo, a alma pode ser *transportada* sucessivamente, não só em corpos humanos, almejando a purificação atingida no Nirvana, o Todo. Diferentemente da noção de transmigração, o termo *encarnação* limita-se à passagem da alma somente entre a espécie humana, não podendo passar para o corpo de outros animais.

Algumas especulações serão compartilhadas ao longo do capítulo com o intuito de colocar em relevo o *tema* morte. Esse intento, por ora, não objetiva fechar questões, mas, de forma distinta, visa aumentar a porosidade do tema para que futuros conteúdos sejam adicionados e, gradualmente, um natural afunilamento seja oportunizado. Assim sendo, a abertura para diversos pensadores e literatos não é uma digressão ou um afastamento do cerne do tema, mas uma panorâmica, não apressada, que pavimenta o caminho, do geral ao particular. Dessa forma, os diversos trechos ou fragmentos de distintos pensadores estão a serviço do *tema morte*, participando dele de forma colateral. Há, portanto, de se frear o desejo, por vezes irresistível, de um aprofundamento na obra ou biografia de cada um deles, exceção feita a Hans Jonas, para quem o tema deve encontrar destinação apropriada.

Certamente, no transcorrer do texto, observam-se indagações de caráter atemporal, que poderiam ter sido escritas em qualquer época, pois espelham o humano em sua forma mais universal; outras, por sua vez, causam estranhamento e espanto. Muitas trataram de buscar eliminar a “feiura” da morte, conferindo-lhe uma roupagem que não lhe pertence, e que a torna mais aprazível e até, em alguns casos, desejável, como ocorre nas mortes românticas ou nas mortes heroicas. A roupagem mística ou devocional tem forte apelo tratando-se do tema morte, a esse respeito ressalta McMahan:

[...] assim como as pessoas comuns tendem a fazer, muitas pessoas sagazes em outros assuntos sucumbiram a uma ou outra estratégia de negação. [...] Mais comumente, elas anestesiavam-se com visões de uma vida beatífica após a morte.⁷¹

Esse “anestesiamento” pode se manifestar, para além das concepções religiosas, de outras formas, a exemplo da arte e da mitologia, que, dessa forma, serão abordadas aqui com a finalidade de alargar os horizontes acerca do assunto.

No campo iconográfico, a publicação que obteve tremendo êxito junto ao público leitor chamada *Ars moriendi*, nos séculos XV e XVI, foi incumbida de apresentar o enfermo em seu leito, mas cercado por anjos e demônios que o espreitavam no momento da passagem. É um espetáculo reservado apenas ao moribundo, e que a arte se encarregou de retratar. Essa obra, capaz de difundir prescrições a respeito da boa morte, em forma de prontuário, sugeria:

⁷¹ McMAHAN, Jeff. **A ética no ato de matar: problemas às margens da vida.** Tradução de Jonadas Techio. Porto Alegre: Artmed, 2002, p. 108.

Tendo certeza de que vai morrer, a pessoa lavra um testamento, dividindo a propriedade equanimemente, faz algumas provisões para os membros mais pobres da família, recebe a visita das seções religiosas da comunidade, reza e morre cercado pelos familiares e amigos.⁷²

Os eruditos da pequena nobreza faziam uso de tais recomendações a fim de administrar questões econômicas e afetivas.

Anteriormente, nos séculos XII e XIII, a arte retratava o momento de passagem acompanhado dos anjos e dos demônios no “fim dos tempos”. Percebe-se que ocorre uma “aproximação” da morte, verificável nessa retratação, no ambiente familiar. Observa-se ainda a presença da decomposição, da figura da carniça em algumas manifestações artísticas na Alemanha Ocidental, na França e, mais esporadicamente, na Itália e na Espanha, até o século XII. E após essa data a *morte secca*, e não mais o cadáver putrefato, é retratada em tumbas, casas e mobiliário.

Os poetas europeus, em especial os franceses, nos séculos XV e XVI escreviam poesias a respeito da morte e também da decomposição. “A decomposição é o sinal do fracasso do homem”⁷³ era o entendimento dos antigos, mas passou a haver uma distinção na ideia de fracasso nas sociedades modernas. Hoje o fracasso está inserido apenas no contexto das atividades produtivas, de modo que não estabelecemos relação entre o fracasso pessoal e a mortalidade humana. Conforme avalia Philippe Ariès, a fragilidade da vida e a certeza da morte são estranhas ao pessimismo existencial dos dias atuais. Assim, de maneira resumida, ele pontua que na segunda metade da Idade Média:

[...] deu-se uma aproximação entre três categorias de representações mentais: as da morte, as do reconhecimento por parte de cada indivíduo de sua própria biografia e as do apego apaixonado às coisas e aos seres possuídos durante a vida. A morte tornou-se o lugar em que o homem melhor tomou consciência de si mesmo.⁷⁴

Desse modo, é possível contemplar os excessos barrocos na arquitetura funerária, que compreende mausoléus, túmulos e templos suntuosos. Isso é motivo de visitação, especialmente onde esse movimento foi mais acentuado, como Itália e França. Os países latinos que preservaram o catolicismo como principal religião são belos exemplos da estética da morte em

⁷² KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 175.

⁷³ ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: texto integral. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 59.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 59.

igrejas e cemitérios, enquanto nos países anglo-saxões e escandinavos as manifestações arquitetônicas funerárias em geral são muito mais moderadas.

De forma bastante evidenciada, nas tragédias a morte é o marco que separa a vida indefinida ou atmosférica do que é essencial. Para Bloch, nas tragédias a morte é a única forma de tornar visível algo que existe por si só, “em essência; assim como Michelangelo via no bloco de pedra a estátua e o seu cinzel: ele apenas tinha o trabalho de retirar o supérfluo em torno dela”⁷⁵. Na tragédia, portanto, a morte leva não a uma simples separação corpo-alma, mas a uma busca daquilo que é essencial. A morte na tragédia opera como um refúgio frente à transitoriedade que o ser humano enfrenta, à medida que torna o herói e seus feitos merecedores de serem mantidos e lembrados. A imortalidade da obra em si, preservada ao longo dos anos, é também refúgio contra a transitoriedade do homem.

Na mitologia grega a morte aparece, constantemente, sob ângulos diversos, assim como a imortalidade, em oposição a ela. Castigos implacáveis eram sentenciados e potencializados com a imortalidade. Tântalo, Sísifo e Íxion foram todos condenados ao sofrimento eterno como punição pelos seus atos. O caso de Títono, um pouco diferente, não se tratava de um castigo, mas de um equívoco. Quando, a pedido de Eos (Aurora), Zeus concede a imortalidade a esse irmão de Príamo, não lhe concede a juventude eterna, assim, envelhece a tal estado de decrepitude que acaba por se tornar uma cigarra. Segundo McMahan:

Essa visão de uma vida imortal arruinada pela decrepitude e pela doença perpétua tem sido um tema persistente na mitologia e na literatura. Ela aparece no mito de Titono, mais tarde explorado no poema de Tennyson, e recebe uma perfeita representação ficcional no capítulo das *Viagens de Guliver*, de Swift, que descreve os *stuldbrugs*, os quais, assim como Titono, vivem para sempre, mas sem ‘uma perpetuidade de juventude, saúde e vitalidade.’⁷⁶

O mito não se presta a uma tradução literal e enclausurada, sua importância reside, segundo Frogneux, em tentar “expressar aquilo que escapa aos conceitos”⁷⁷. É curiosa e paradoxal a força que o mito da imortalidade tem, chega a ser mais temido que o próprio morrer, mas é também almejado, alternando-se, portanto, entre a divinização e a demonização. No Capítulo 4 desta tese serão analisados aspectos de *O fardo e a bênção da mortalidade*, de Hans Jonas, em cujo texto apresentam-se os *stuldbrugs* de forma mais pormenorizada, ficando

⁷⁵ BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Vol. 3. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 252.

⁷⁶ McMAHAN, Jeff. **A ética no ato de matar**: problemas às margens da vida. Tradução de Jonadas Techio. Porto Alegre: Artmed, 2002, p. 111.

⁷⁷ OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (Orgs.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019, p. 88.

evidente a riqueza do ensaio literário a serviço de exemplificar teses filosóficas acerca da longevidade ou imortalidade.

Gilgamesh, poema sumério, tido como o poema escrito mais antigo da humanidade, é mencionado por Jonas, em *The Phenomenon of Life*, por mostrar a preocupação do homem com relação aos cultos funerários, imortalidade e negação da morte. A morte de alguma forma precisa ser negada, e a simbologia do sepultamento parece ser a resposta para esse intento:

É a questão de Gilgamesh – a resposta para o culto fúnebre. Assim como a prática do homem primitivo é incorporada em seus instrumentos (ferramentas), seu pensamento também é incorporado aos seus túmulos, que reconhecem e negam a morte ao mesmo tempo. Dos túmulos surgiu a metafísica imaculada na forma de mito e religião.⁷⁸

A passagem mostra a tentativa do homem de resolver o problema da morte, favorecendo o surgimento da metafísica, “que pensa a morte para além dela mesma”⁷⁹. Nesse contexto, os túmulos são o símbolo da morte, bem como o corpo físico, que também guarda a mesma simbologia, uma vez que se torna cadáver. Jonas amplifica a ideia de mundo representando um túmulo.⁸⁰ Entre os inumeráveis artefatos criados pela humanidade, a sepultura, portanto, está situada, merecidamente, em um lugar de honra.

Entre os gregos trágicos, a passagem ao Hades era precedida por um julgamento, proferido na entrada; de igual maneira, os egípcios e os cristãos compartilhavam essa concepção, que prioritariamente visava vingança e reparação. Tratava-se de um julgamento moral, por exemplo, para os egípcios os “juízes dos mortos decidem se a permanência foi boa ou má, o escriba divino Thot registra a sentença depois de pesado o coração do morto, Osíris em pessoa preside o tribunal”⁸¹. Ainda entre os helenos constata-se que a morte e o sono (Hypnos) eram próximos: “Em Homero a morte ao menos é a irmã, até mesmo a irmã gêmea do sono; em Hesíodo, ambos moram juntos num palácio situado na entrada do mundo inferior.”⁸²

⁷⁸ JONAS, Hans. **The phenomenon of life**. New York: Northern University Press, 2001, p. 8-9. “It is the question of Gilgamesh-the answer of the funeral cult. As early man’s practice is embodied in his tools, so his thought is embodied in his tombs which acknowledge and negate death at the same time. Out of the tombs arose pristine metaphysics in the shape of myth and religion.”

⁷⁹ LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a diferença antropológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 190.

⁸⁰ JONAS, op. cit., p. 14. Conforme ele enfatiza: “The hole world is tomb (prision house, place of exile, etc.) to the soul or spirit.” Tradução: “O mundo todo é sepultura (prisão, lugar de exílio etc.) para alma ou o espírito.”

⁸¹ BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Vol. 3. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 205.

⁸² Ibidem, p. 195.

Na mitologia grega, dos três deuses mais poderosos, Zeus, Poseidon e Hades, este último era o senhor do mundo inferior ou reino dos mortos. E é a Hades que a maioria dos mitos relacionados à morte está ligada. Entre tantos, destaca-se o mito de Orfeu e Eurídice. Ela foi mordida por uma cobra mortalmente, e a partir daí inicia-se a epopeia de Orfeu rumo ao reino de Hades para trazer a sua amada ao mundo superior. A saga de Perséfone, filha de Deméter, deusa da agricultura e do matriarcado, é viver entre o reino dos mortos e o mundo de cima, depois de ser raptada por Hades. Sua mãe, após muita súplica, e contando com a intervenção de Zeus, obtém a graça de conviver com a filha durante alguns meses do ano – segundo a mitologia, é a origem do ciclo das estações –, e ela poderia voltar à superfície durante a primavera, o verão e o outono, enchendo de alegria o coração da mãe Demeter, possibilitando a fertilidade do solo e o consequente aparecimento de flores e frutos. Esse mito também está ligado ao “desejo da ressurreição; a semente chamada Perséfone era simultaneamente a alma humana raptada do Hades”⁸³. Ou seja, ela emergia na face da terra, simbolizando o renascimento. Ainda pode-se extrair daí que Perséfone, por ser mortal, diferentemente dos pais, estaria presa ao ciclo telúrico, e pode-se deduzir que existe uma reconciliação com a morte mediante a metáfora da semente, em que “o desaparecimento produz mil vezes mais fruto, ele é necessário para o retorno enriquecido. Uma alternância consoladora entre morte e vida tem início”⁸⁴.

É possível ainda mencionar outras mortes. A de Narciso, provocada por sua indiferença ao amor de Eco; a de Ícaro, que, desobedecendo ao pai, voa alto demais e derrete suas asas confeccionadas com penas e fixadas com cera, afogando-se no mar; e a de Édipo, que mata o próprio pai, sem saber que era o seu pai. A situação trágica causada por uma pequena intriga faz ainda com que se case com a mãe, também sem saber, concretizando a profecia proferida na infância por Tiresias, que tudo sabe, mas não pode dizer claramente.

Imensa é a riqueza de histórias que tratam do tema da morte em primeiríssimo plano. É impossível aqui nominá-las e descrevê-las, mas relevante é relembrar que não apenas na grega, mas em todas as mitologias a morte se afigura como tema central, refletindo a angústia humana. Do mito de Édipo, Sigmund Freud faz inúmeras interpretações, entre elas a mais pertinente a esse tema, que descreve como a culpa está relacionada com a morte, no caso em questão, com a morte do pai. Para o fundador da Psicanálise:

⁸³ BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Vol. 3. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 196.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 197. Será possível estabelecer, adiante, paralelos com este trecho quando Jonas justifica a necessidade de todas as espécies da natureza morrerem para dar origem a novos seres e espécies, em *O fardo e a bênção da mortalidade*.

[...] aquilo que parece ser ambivalência ou medo é na verdade uma manifestação de profunda culpa. A maioria das pessoas sente, em um nível mais profundo, que talvez não tenha feito o suficiente pelo morto quando ele ainda estava em vida ou morrendo, de fato ou em sentimento. Talvez não tenha feito o suficiente para impedir a própria morte.⁸⁵

Para Freud, o sentimento de *ambivalência* diante da morte merece especial atenção. Ele estuda os rituais de sacrifício humano e animal, e até as práticas de canibalismo, nos quais partes do corpo seriam incorporadas ritualisticamente pelos vivos, conferindo-lhes poderes. Dessa forma, tal rito cria “uma sensação comunitária de libertação e remorso, de triunfo simbólico e transferência de poder, mas também de arrependimento e culpa”⁸⁶. Para o fundador da Psicanálise, esses ritos estão mais ligados a sentimentos de ambivalência do que de medo propriamente dito.

A mencionada culpa surgida com os sacrifícios e o canibalismo difere da *pura e simples culpa* que os próximos sentem por não terem se dedicado ao morrente, em seus últimos momentos ou durante a vida. Essa última pode ser de difícil reparação, visto que a interação com o ente não é mais possível, a solução terá de se dar unilateralmente, trabalho que pode contar com a ajuda da psicanálise, para os que preferem continuar em território freudiano.

Do encontro entre a Filosofia, a Psicologia e a Antropologia nasceu a obra, ganhadora do prêmio Pulitzer na categoria não ficção, *A Negação da Morte*, de Ernest Becker. O autor cunha a expressão “mente vital” para explicitar a tendência do homem de reprimir o reconhecimento da própria morte. Esse funcionamento mental, que só faz pensar as coisas da vida, é facilmente observável na cotidianidade. Mas o que não é tão cotidiano e está intimamente ligado à morte é o heroísmo tratado em sua obra. O herói tem um papel importante na civilização, pois é quem enfrenta o que o homem mais teme para si, sua própria morte. Ser herói é desafiar a vida com feitos relevantes, trazendo inspiração, mas acima de tudo é não ter medo de trocar a sua vida por uma causa. Assim, a morte forja os heróis, e olhando atentamente o ato heroico descobre-se muito sobre o sentido da morte. Se o ímpeto de lidar de forma direta com a morte desaparece, desaparece o ato heroico.

Porém, mesmo havendo um lado visível da concretude no ato heroico, é possível pensar que, em contraposição, ele pode vir acompanhado da ideia da impermanência. O ato heroico, especialmente o fatal, é final de algo, mas também transição. Mencionar o que é

⁸⁵ KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 199.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 201.

transitório rememora fragmentos heraclitianos. A visão heraclitiana do devir das coisas é aceita por uns e rejeitada por outros, em nome da fixidez das coisas. Nesse contexto, a morte tende a ser melhor aceita nas culturas ou grupos em que o devir ou a constante transformação são figuras centrais, a exemplo da filosofia budista, que preconiza a importância do entendimento profundo da impermanência. A concepção da impermanência liberta o homem da tentativa de manter as coisas como estão, assim como o liberta de preservar as pessoas e, conseqüentemente, suas relações em caráter inalterável. A ideia da possibilidade de se atingir certa fixidez faz do homem refém e apegado, o que torna extremamente difícil a lida com a morte, símbolo da impermanência por excelência.

A morte, como todo grande tema, é profícua em apresentar inesgotáveis ângulos de abordagem, revelados pelos mais diversos autores. A exemplo disso, pode-se avaliar a morte do ponto de vista dualista. Na obra *O convívio* (1304-1307), que representa a virada da poesia para a Filosofia, Dante Alighieri inicia seu primeiro tratado mencionando a partição corpo e alma:

Dentro do homem, podemos considerar dois defeitos e impedimentos: um, do lado do corpo, outro do lado da alma. Do lado do corpo, quando as partes se encontram indevidamente dispostas – tal que nenhuma pode comunicar -, como é o caso dos surdos e mudos e seus similares. Do lado da alma, quando a malícia oprime a esta, que assim se faz seguidora de viciosas deleitações, que de tal modo a enganam que por elas a tudo o mais despreza.⁸⁷

A visão dualista permeia sua obra não apenas em referência aos vivos, como no trecho supracitado, mas também em referência aos mortos, como no trecho a seguir, em que rememora sua amada, a falecida Beatriz. Apesar de frequente teor autobiográfico, as obras à época, devido à predominância da filosofia escolástica, não costumavam fazer diretamente revelações do autor, o qual deveria evitar a primeira pessoa ao escrever (o modelo é o das *quaestiones disputatae*), mas Dante foge à regra e deixa para a posteridade sua mais particular ideia sobre o amor:

[...] digo que a estrela de Vénus duas vezes tinha percorrido aquele seu círculo que a faz vespertina e matutina, consoante tempos diversos, depois da morte daquela Beatriz que vive no céu com os anjos e na terra com a minha alma, quando aquela gentil dama, de quem fiz menção no fim da *Vida Nova*, aparece a primeira vez, acompanhada do Amor, aos olhos meus e toma algum lugar na minha mente.⁸⁸

⁸⁷ ALIGHIERI, Dante. **O Convívio**. Tradução e notas de Carlos Eduardo Soveral. Lisboa: Guimarães Editores, 1992, p. 31.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 63.

Dante reforça a separação corpo e alma na diferenciação entre os homens e animais, seguindo o legado aristotélico, que se estenderia por centenas de anos:

[...] cada um está seguro de que a natureza humana é perfeitíssima entre todas as naturezas de cá de baixo; e isto ninguém nega, e Aristóteles o afirma, quando diz no duodécimo livro dos Animais que o homem é perfeitíssimo entre todos eles. De onde, como muitos seres viventes sejam inteiramente mortais, tais como os animais ferozes, e, enquanto vivem, sejam todos sem esta esperança, isto é, doutra vida; se a nossa esperança fosse vã, maior seria o nosso defeito do que o de qualquer outro animal, quando muitos houve que trocaram esta vida pela outra; e daí se seguiria que o animal perfeitíssimo, isto é, o homem, fosse imperfeitíssimo – o que é impossível –, e que aquela parte, isto é, a razão, que é a sua perfeição maior, fosse para ele motivo de maior defeito – que todo o contrário parece ser de dizer - . Seguir-se-ia, ainda, que a natureza teria, contra si mesma, posto esta esperança na mente humana, pois que dito é que muitos correram para a morte do corpo, a fim de viver a outra vida; e isto também é impossível. Temos, ainda, contínua experiência da nossa imortalidade nas revelações dos nossos sonhos, os quais não poderiam acontecer se em nós não houvera algo de imortal; porque se impõe que o imortal seja o revelador.⁸⁹

Dante não apenas reforça o dualismo como crê na preexistência da alma, revelada em sonhos como forma de imortalidade. Como se pode observar, os breves trechos citados anteriormente, de períodos bastante distintos, mostram a diversidade do pensamento ocidental a respeito do tema, que é reforçada nas artes e na Filosofia.

Outro exemplo, de diferente abordagem, é o de Paul Ricoeur, que, em *Vivo até a morte*, versa sobre o encontro com a morte de algum ser querido e o impacto do medo sobre quem encara ou mesmo pensa a morte. Pondera ainda o “morto que será para os outros”, num exercício de *troca de papéis* para fins de análise do tema. Segundo ele:

E é, no entanto, essa interrogação sobre a sorte dos mortos que quero exorcizar, de que quero fazer o luto para mim mesmo. Por quê?
Por quê?
Porque minha relação com a morte ainda não ocorrida é obscurecida, obliterada, alterada pela antecipação e pela interiorização da questão da sorte dos mortos já mortos.
É a morte de amanhã, no futuro anterior de certo modo, que eu imagino. E é essa imagem do morto que serei para os outros que quer ocupar todo o espaço, com sua carga de questões: o que são, onde estão, como são/estão os mortos?
Minha batalha é com e contra essa *imagem* do morto de amanhã, desse morto que serei para os sobreviventes.⁹⁰

⁸⁹ ALIGHIERI, Dante. **O Convívio**. Tradução e notas de Carlos Eduardo Soveral. Lisboa: Guimarães Editores, 1992, p. 78-79.

⁹⁰ RICOEUR, Paul. **Vivo até a morte**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 9.

O imaginário acerca do morto é uma luta *com e contra* a morte, aproximando-se e afastando-se, simultaneamente, no intuito de buscar algum possível ângulo para o entendimento. Contudo, o que invade o pensamento de Ricoeur é a angústia de saber que outras pessoas manter-se-ão vivas, sobrevivendo à morte dos seus, assim como o indivíduo tem a consciência de que outros sobreviverão a ele próprio. Os mortos seguiriam existindo num mesmo “tempo cronológico ou pelo menos num registro temporal paralelo ao dos vivos”⁹¹? É uma reflexão assentada em contrastes e ao mesmo tempo é uma reflexão situacional, em que o (potencialmente futuro) morto indaga-se a respeito do impacto da “antecipação” na vida das pessoas. “Pois bem, digo que a antecipação da agonia é que constitui o núcleo concreto do ‘medo da morte’, em toda a confusão de seus significados que se amontoam.”⁹² O medo da morte é um bloco de distintos medos menores, que se aglutinam e formam essa concepção sombria, quase impenetrável e de caráter antecipatório.

Sua obra ainda confere especial atenção aos “ainda vivos” ao buscarem se afirmar como viventes no que lhes resta de tempo, mais do que se preocupar com o que virá depois. Os “ainda vivos” mobilizam seus recursos internos no intuito de preservar e reiterar o significado da vida. A expressão “ainda”, nesse contexto, denota o tempo que está a se esgotar, implacável, indicando que a morte chega para todos. “Ainda vivos” é a expressão que condensa a angústia de viver sabendo-se limitado pela morte. Com o mesmo sentido, o *imortal* poeta português Fernando Pessoa (1888-1935), sob o heterônimo Ricardo Reis, sua alteridade de viés neoclássico estoico, escreveu: “[...] Somos contos contando contos, *cadáveres adiados* que procriam.”⁹³ – A morte tecendo a vida!⁹⁴

O inglês Malcolm Lowry (1909-1957) escreveu seu romance modernista *Under the Volcano*, em que retrata a morte como o caminho para salvar-se da autodestruição. A obra, para alguns críticos um tanto autobiográfica, influenciou parte da literatura do século XX e foi comparada à grandeza de *Ulisses*, de James Joyce, entre vários aspectos, pela escrita em camadas recheada de ricas deambulações mentais, além de contar com uma narrativa que se passa no último dia da vida do protagonista, à semelhança de *Ulisses*, em que tudo ocorre em

⁹¹ RICOEUR, Paul. **Vivo até a morte**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 9.

⁹² *Ibidem*, p. 12.

⁹³ Cf.: ARQUIVO PESSOA. Nada fica de nada. Nada somos. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/1809>>.

⁹⁴ Cf.: ARQUIVO PESSOA. Se te queres matar, porque não te queres matar? Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/4360>>. Acesso em: 29 set. 2021. “De que te serve o teu mundo interior que desconheces? Talvez, matando-te, o conheças finalmente... Talvez, acabando, comeces... [...] Fazes falta? Ó sombra fútil chamada gente! Ninguém faz falta; não fazes falta a ninguém... Sem ti correrá tudo sem ti. Talvez seja pior para outros existires que matares-te... Talvez peses mais durando, que deixando de durar...”

um dia. O cenário no qual a história se desenvolve é o dia dos mortos, festejado no México dia 2 de novembro, precisamente do ano de 1938.

O festival que deu origem ao *dia dos mortos* é herança da cultura asteca, civilização assentada onde hoje está a Cidade do México, cujo centro histórico foi declarado patrimônio imaterial da humanidade pela Unesco em 1987. As festividades eram presididas originalmente pela “Deusa da Morte”, Mictecacihuatl. No *dia dos mortos* as homenagens são dirigidas às crianças e aos falecidos, assim a atmosfera festiva, peculiarmente barroca, transcorre de forma lúdica – decorações, docinhos e guloseimas em forma de caveira e esqueleto enfeitam os ambientes, conferindo não um ar mórbido, mas alegre e pitoresco ao evento. Toda essa celebração não indica que a morte não pese aos que perdem seus entes, a festividade permite um gesto de “fazer as pazes” temporário com a dor, em um país que, maciçamente católico, segue as tradições da Igreja.

O romance de Lowry começa com a citação de Sófocles em Antígona: “Muitos milagres há, mas o mais portentoso é o homem.” Após a abertura enaltecendo a humanidade e suas peripécias, ao final do trecho do poema surge a menção à morte: “Somente à morte não sabe como fugir, embora às piores doenças saiba achar remédio.”⁹⁵ A mesma citação aparece no primeiro capítulo de *O princípio responsabilidade*, de Jonas, e a respeito dela o Filósofo comenta:

Essa angustiosa homenagem ao opressivo poder humano narra a sua irrupção violenta e violentadora na ordem cósmica, a invasão atrevida dos diferentes domínios da natureza por meio de sua incansável esperteza; ao mesmo tempo, narra o fato de que, com a faculdade auto adquirida do discurso, da reflexão e da sensibilidade social, ele constrói uma casa para sua própria existência humana – ou seja, o artefato da cidade.⁹⁶

Não é ao acaso que ambos iniciam suas obras empregando essa primorosa passagem, que, escrita há 2.500 anos, mantém-se atual, ao desvelar o homem usando seu poder de apropriação e dominação da natureza para criar o seu lar, a cidade dos homens. Nesse lugar de equilíbrio precário, “dentro do equilíbrio maior do todo”⁹⁷, constrói sua morada. E essa morada

⁹⁵ LOWRY, Malcolm. **Under the Volcano**. London: Penguin Books, 2000. Tradução de Guilherme de Almeida. Trecho do Prefácio de *Under the Volcano*: “Wonders are many, and none is more wonderful than man [...] only against that shall he call for aid in vain; but from baffling maladies he hath devised escape.”

⁹⁶ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006, p. 31-32.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 33.

que atravessa esse imenso arco temporal abriga semelhanças tanto nas conquistas como nos dramas humanos, como por exemplo em sua impotência diante da morte.

A escolha do poema por Lowry anuncia a trajetória do personagem Geoffrey Firmin, mostra seu combate interior entre trevas e luz, sua queda ao abandonar-se ao alcoolismo, estado que aparentemente o fazia encontrar a lucidez e suportar sua dor, sua entrega aos fantasmas interiores projetados nas fantasmagorias que saltitavam nas ruas de Cuernavaca até, por fim, encontrar como destino sua própria morte. O personagem residia entre dois vulcões, o Popocatepetl e o vulcão inativo Ixtaccihuatl, daí resulta o nome da obra, e a alusão ao homem esmagado pelo poder de destruição da natureza. A natureza curiosamente não é o que o amedronta, são os fantasmas que, habitando sua alma, não lhe permitem apaziguamento, daí seu enamoramento constante com a morte como último recurso para cessar seu sofrimento. A aproximação e distanciamento que vive internamente com a morte são refletidos externamente nas celebrações que contrapõem vida e morte, alegria e tristeza, esperança e desolamento. O curioso é que delas, no entanto, o que se obtém não é um afastamento gerado pela polarização, ao contrário, o que resulta ao final é a fusão dos opostos em uma coisa só, e nessa síntese de opostos repousa seu entendimento da morte.

A Santa Muerte, ou Santíssima Muerte, é a figura popular que personifica a morte. Possui crescente número de adeptos e é rechaçada pelas igrejas católica, batista, presbiteriana, entre outras, por serem associadas ao demônio. Mas a Santa Morte como manifestação popular é a possibilidade de transformar em festa o que poderia ser reduzido a dor e tristeza. Ela vem acompanhada das Catrinas, que representam em um esqueleto feminino, usando belas vestimentas e adornos na cabeça, as damas da sociedade mexicana. Elas são a face do feminino que recusa entregar-se à desolação, são deusas e festa, guardiãs da vida simples levada com alegria até o fim de seus dias. Representam a resistência da vida e, ao mesmo tempo, são resistência à assimilação cultural e religiosa, que insiste em esconder a morte e tratá-la como feiura e morbidez.

Na obra, percebe-se que o entorno, assim como a dinâmica da tradicional Fiesta, é carregado de dramaticidade. A todo momento céu e inferno são lembrados simbolicamente, especialmente o inferno, visto que para o personagem o México é o próprio inferno, e para o autor, de certa forma, também, pois viveu lá uma vida sem controles e de entrega à embriaguez, que o subtraía de sua estabilidade emocional. O Dia dos Mortos simboliza o solo onde a morte subsiste, e nele a vida e a vida após a morte convivem entre o caos e a harmonia, de forma ritualizada.

Obra-prima de Tolstói (1828-1910), *A Morte de Ivan Ilitch* é das raras obras clássicas a tratar diretamente do tema morte. Juntamente com sua obra *Uma Confissão*, publicada inicialmente em 1882, *A Morte de Ivan Ilitch* reflete acerca da inevitabilidade da morte e como o homem deveria encará-la. Nessa última, através de uma série de *insights*, o personagem principal, Ivan, um juiz russo, é levado à compreensão fundamental de que sua vida vem sendo mal vivida. Essa revelação se dá ao final da obra (em alusão ao final de sua vida). Segundo Jeff McMahan, “ele é imediatamente resgatado pelo deus *ex machina*: afinal, assim que Ivan Ilych encontra-se à beira da morte, Tolstói concede-lhe uma epifania não esclarecida”⁹⁸. Essa revelação final leva-o à apreensão da morte.

E a morte? Onde ela está?

Ele procurou por seu costumeiro medo da morte e não pôde encontrá-lo. Onde estava a morte? Que morte? Não havia medo da morte, porque não havia morte.

Em vez de morte, havia luz.

“Então é isso! Ele exclamou. “Que felicidade” [...]

“A morte acabou”, disse ele a si próprio. “Não há mais morte”.⁹⁹

Tolstói, através de seu personagem, encara a morte frontalmente na busca pelo entendimento da mortalidade humana, tema que para ele sempre foi motivo de especulação filosófica. Seu personagem exprime a miséria de um viver que ignora a densidade da vida e joga-se nos afazeres mundanos, como se o tempo lhe fosse infinito, o que fez com que o sentido, no transcorrer de sua vida, lhe escapasse pelas mãos. Junto a isso, a narrativa central da obra mostra um personagem que vive em constante solidão, longe do acolhimento familiar ou de amigos, que pouco se importarão com sua partida.

O instante final da obra permite restituir a Ivan certa dignidade, conferida pela clareza do confronto com a morte. Tolstói, na obra, não dá explicações a respeito do que gerou a grande mudança do personagem, do terror para a serenidade, o que importa é que da morte é tirada sua pungência. A chegada da morte lhe concede uma grande transformação, não simplesmente da passagem de vivo para morto, mas muito mais profundamente, uma transformação conciliadora, em que a transição da vida para a morte não é mediada pelo medo.

Muitas passagens na obra de Tolstói mostram algum tipo de revelação. Isso está interligado com sua concepção de fé, que ele sabe não estar baseada na razão ou na experiência.

⁹⁸ McMAHAN, Jeff. **A ética no ato de matar**: problemas às margens da vida. Tradução de Jonadas Techio. Porto Alegre: Artmed, 2002, p. 109. *Ex machina* é uma expressão latina de origem grega. No caso significa a solução ou entendimento súbito de um problema, quase como uma revelação.

⁹⁹ *Ibidem*.

Segundo o escritor, sem fé não é possível viver. Ela vai além do que é finito, em realidade conectando o finito ao infinito e dando sentido à vida. Mas para ele as pessoas de fé não são necessariamente os devotos da Igreja Ortodoxa Russa, e sim os trabalhadores comuns. É mirando a forma com que eles vivem, para além da existência individual, e como aceitam a vida e a morte sem reclamar que se pode encontrar a fé e o significado da existência. O amor universal é o que dá significado à vida, já a morte, em sua obra, parece continuar um “problema insolúvel”.¹⁰⁰

Igualmente nascido na Rússia, Fyodor Dostoyevsky (1821-1881), autor de obras-primas como *Os Irmãos Karamazov*, *Crime e castigo*, *Demônios* e *O Idiota*, mostra em sua literatura que não há o que temer na morte e apresenta uma curiosa face do *matar*. Através de seus personagens, o ato de matar demonstra o poder de matar pela simples razão de que é possível matar. No ato de matar declaram sua independência e insubordinação perante as leis morais, bem como são independentes do medo da morte e da reverência à vida. O personagem Kirilov, de *Demônios*, suicida-se, mostrando sua insubordinação a Deus, uma invenção humana. Em seu niilismo não importa se a morte chega por assassinato ou suicídio, ou quem vive ou morre, pois ao final das contas não fará a menor diferença.

O escritor francês Marcel Proust (1871-1922), ao escrever a obra *Em busca do tempo perdido*, aborda também a finitude¹⁰¹, indicando a aparente impossibilidade de segurar o momento presente e recuperar o passado, assim como a impossibilidade de recapturar o amor e a juventude perdidos. Para Proust, é viável uma redenção e liberação, e ela se dá através da arte e da criatividade, pois são capazes de readquirir o tempo perdido, talvez amenizar o arrependimento e, assim, de forma metafórica, derrotar a morte. Para ele, o amor é como uma doença, e as amizades carecem de valor intelectual, além disso são passageiros, o que deve ser seguido é o que perdura, o eterno. Em seu pensar heraclítico, afirma que os que sobrevivem não apenas não têm memória ou um coração grande o suficiente para se manterem fiéis aos que se foram, mas principalmente os que ficam mudam constantemente, não são mais aqueles que se relacionaram com os que passaram. Michael Hauskeller explicitando esse aspecto da obra, afirma: “[...] continuamos morrendo por toda a vida, assim como todos, o que torna

¹⁰⁰ HAUSKELLER, Michael. **The Meaning of Life and Death**. London: Bloomsbury Academic, 2020, p. 112.

¹⁰¹ É adotada aqui a distinção heideggeriana entre *finitude* e *morte* – a *finitude* como o findar do ser vivo, um *finar* constituindo a totalidade da presença, e a *morte* podendo ser compreendida como fenômeno físico-biológico. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 314-315.

praticamente impossível conhecê-los.”¹⁰² O ser vivo, em constante mudança, desprende-se do ser estático que vive como memória.

A Filosofia no passado foi conhecida como o aprendizado da morte, e o filósofo era aquele que “sabia morrer”, pois estaria preparado para uma “boa morte”, ou *eutanásia*, em grego. Assim, era o pensamento de Michel de Montaigne (1533-15920) que mostrou que “a morte é o fim da nossa caminhada, é o objeto necessário de nossa mira”.¹⁰³

A partir do século XIX, a morte perde qualquer protagonismo nos textos filosóficos, até a chegada de Kierkegaard, que inaugura sua perspectiva existencial:

[...] descrevendo a morte como algo que para cada um de nós é certo, mas cuja hora é bem incerta. Os filósofos da existência, no século XX, aprenderam esse dado sob a fórmula mais genérica da experiência da “finitude humana”. Para Heidegger, um dos *existenciais* que caracterizam o homem é o “ser-para-a-morte”: *Zum-Tode-sein*. Isto significaria que entre as diversas possibilidades do homem há uma que representa “a possibilidade da impossibilidade”, ou seja, quando esta ocorre, todas as demais possibilidades ficam excluídas.¹⁰⁴

Heidegger chama de *existenciais* as estruturas fundamentais características do *ser*, entre elas o *ser-no-mundo*, a própria existência, a temporalidade e, com bastante relevo, a morte, que é a conquista da totalidade da vida, pois é nela que se dá a individuação do ser. O tema morte ocupa, assim, na fenomenologia existencialista, lugar de destaque, e para o Filósofo alemão, autor de *Ser e Tempo*, é a questão decisiva na pergunta pelo *ser*. Para o Filósofo, “o que distingue o homem é a sua relação com o ser e o modo como ele resguarda o ser, e não a medida em que é definido como um ser dotado de razão”¹⁰⁵. O entendimento do homem como um animal racional é um reducionismo, portanto, a essência humana deve ser pensada para além dessa definição.

Para a analítica existencial heideggeriana, morte não é um mero acontecimento que pode ser reconhecido, intelectualmente, a partir de sua exterioridade aferível. Ela tem importância muito maior, é o que abre a existência para um *poder ser* total. A morte “é a mais autêntica experiência da abissalidade do ser no ente humano. É enquanto mortal que o ser

¹⁰² HAUSKELLER, Michael. **The Meaning of Life and Death**. London: Bloomsbury Academic, 2020, p. 165. Tradução de: “[...] we keep on dying throughout our life, and so does everyone else, wich makes knowing them virtually impossible.”

¹⁰³ MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

¹⁰⁴ VALS, Alvaro L. M. **Da ética à bioética**. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 175-176.

¹⁰⁵ WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 26, n. 1, 2003, p. 2. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732003000100004>. Acesso em: 10 mai. 2019.

humano constitui a clareira do ser, o resguardo do nada”¹⁰⁶. A morte, assim, para o Filósofo, não é o simples desfecho de um ciclo biológico, ou a cessação de sinais vitais, ela é pura aproximação com relação ao ser.

O problema do ser, em sua óptica, é o esquecimento do ser verificado em toda a tradição filosófica ocidental, que acaba por levar a uma confusão entre *ente* e *ser*, ou seja, entre *ôntico* (relativo ao ente) e *ontológico* (relativo ao ser). O ser “só se dá no ente, mas isso não significa que pode ser reduzido ao ser do ente”¹⁰⁷. Para Heidegger, o homem é um ser privilegiado, tendo em vista que é o único ente que pode questionar o ser e compreendê-lo, é chamado de *ser-aí* (*Dasein*). *Dasein*, portanto, é o homem que existe na existência cotidiana, juntamente com os demais homens. Ele explica e exemplifica a existência em seu texto de 1929, *Que é Metafísica?* (1989b, p. 59): “Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe.”¹⁰⁸ O Filósofo avança ao demonstrar a inseparabilidade do homem com relação ao mundo e vice-versa. Assim, é no entendimento do *ser-no-mundo* que repousa a solução para o problema clássico da Filosofia moderna: “[...] de como posso sair de mim e ter acesso ao mundo e mesmo a questão da realidade do mundo exterior”¹⁰⁹. Sua resposta à questão é mostrar que o mundo sempre esteve aí presente, mesmo antes que eu tenha a possibilidade de pensá-lo, ou seja, não se ingressa no mundo por um acesso teórico, e sim existindo no mundo.

Heidegger reafirma a morte como um fenômeno da vida, “deve-se entender vida como uma espécie de ser ao qual pertence um *ser-no-mundo*”¹¹⁰. Nesse sentido, a morte indica uma direção, um movimento, que leva do *ser-no-mundo* a um *ser-para-o-fim*. Em suas palavras: “O findar implicado na morte não significa o ser e *estar-no-fim* da presença, mas o seu *ser-para-o-fim*. A morte é um modo de ser que a presença assume no momento em que é. *Para morrer basta estar vivo*.”¹¹¹ Mas a morte não é apenas um modo de ser da presença, ela é uma possibilidade da presença de modo privilegiado. É apresentada nessa passagem como se fosse o *gran finale* da obra chamada vida, trazendo a ela uma completude.

A presença não é substituível na possibilidade de ser, a exemplo disso, não é possível retirar de outra pessoa sua própria morte. Em *Ser e Tempo*, o Filósofo assevera:

¹⁰⁶ ABDALA, Amir. **A morte em Heidegger**. Jundiaí: Paco Editorial, 2017, p. 275.

¹⁰⁷ WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 26, n. 1, 2003, p. 3. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732003000100004>. Acesso em: 10 mai. 2019.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 3.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 3.

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 321.

¹¹¹ Ibidem, p. 320.

Cada presença deve, ela mesma e a cada vez, assumir a sua própria morte. Na medida em que “é”, a morte é, essencialmente e cada vez, minha. E de fato, significa uma possibilidade ontológica singular, pois coloca totalmente em jogo o ser próprio de cada presença. No morrer, evidencia-se que, ontologicamente, a morte se constitui pela existência e por ser, cada vez minha. O morrer não é, de forma alguma, um dado, mas um fenômeno a ser compreendido existencialmente num sentido privilegiado, o qual deve ser delimitado mais de perto.¹¹²

Para que seja possível entender a morte, é necessário entender a presença e também a sua relação com o *nada*. No prefácio de *Ser e Tempo*, Márcia S. C. Schuback aborda a fundamental *presença* em contraste com o *nada* na obra de Heidegger:

[...] a vida fática do homem, a existência, é um entreaberto vivo, um desprendimento incessante do já determinado, a possibilidade livre do entregar-se ao nada aberto de um durante, onde se descobre que assim como o raio só existe em raiando, o homem só existe fazendo-se presença.¹¹³

A existência do homem se dá na presença e no lidar com o nada que levará à angústia existencial. Assim, a angústia, tema trabalhado em sua obra, está relacionada ao *nada* originário, de difícil identificação. Nas palavras de Werle:

Para Heidegger, o nada se coloca por si mesmo na angústia, não precisa ser criado, mas se revela na angústia e ao mesmo tempo a provoca, ele é a causa e o efeito ao mesmo tempo. Para isso Heidegger emprega a expressão: *o nada nadifica*, para dizer que o modo de o nada se manifestar somente ocorre por meio do nada mesmo. O nada nos lança num constante nada, ele mesmo é o sujeito de si, não é um objeto que está ao nosso alcance, que pudesse porventura ser “definido” por meio de uma negação. Pelo contrário, é ele mesmo que nadifica.¹¹⁴

Assim, tanto a angústia como o nada ocupam todo o ser do *Dasein*, afetando a estrutura do ser-no-mundo, e pode-se dizer então que a angústia habita o puro fato de existir, assim como está intimamente ligada ao despertar para a morte:

¹¹² HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 314.

¹¹³ Ibidem, p. 31.

¹¹⁴ WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 26, n. 1, 2003, p. 6. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732003000100004>. Acesso em: 10 mai. 2019.

[...] a angústia desperta para a morte, enquanto dado temporal mais significativo da existência, e revela a finitude da existência humana, o fato de que o homem tem um fim, que ele morre e que sua existência acaba, ou seja, remete a um outro conceito fundamental de Heidegger, que é o *ser-para-a-morte* (Sein-zum-Tode).¹¹⁵

Como é possível perceber pelo exposto, os conceitos de medo, angústia, nada e morte ostentam uma interdependência mútua. Essa interdependência abre a possibilidade de o ser assumir sua autenticidade, que é quando “o homem é tocado em seu ser pelo apelo de Ser”¹¹⁶. Dito de outra forma, esses quatro conceitos, quando integrados à existência, permitem um viver na autenticidade.

Segundo Heidegger, “A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade pura e simples da presença”¹¹⁷, e a morte ainda “desvela-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*”¹¹⁸. O Filósofo faz um paralelo, utilizando-se exatamente das mesmas palavras para definir a angústia com a morte: “A angústia com a morte é a angústia *com* o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável.”¹¹⁹ Assim, tanto a morte propriamente dita como a angústia com a morte lançam o homem nesse lugar *único e identitário*, no qual nada resta a fazer senão aceitá-lo de forma integral, visto que dele não se pode fugir. É vivenciando a angústia que a presença descobre a morte “de modo originário e penetrante”¹²⁰.

No decorrer de sua obra, pelo que os comentadores convencionaram chamar de *viragem* heideggeriana, o Filósofo intenta modificar as relações entre homem e ser. Os homens, a partir dessa mudança, “não são mais vistos pelo pensador como aqueles que existem como *ser para a morte*, e sim como *mortais*”¹²¹. O *ser para a morte* designa a mortalidade como possibilidade para si mesmo, em sua singularidade, para a qual a morte dos outros não importa muito. O *ser para a morte*, em outras palavras, seria o “acolhimento da morte como iminência”¹²². Diferentemente, o termo *mortais* é uma ampliação que inclui “os seres humanos articulados à mortalidade de seus antepassados, de seus contemporâneos, daqueles que estão por vir, enfim, reportam-se à morte que essencializa a humanidade em sua correspondência ao

¹¹⁵ WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 26, n. 1, 2003, p. 7. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732003000100004>. Acesso em: 10 mai. 2019.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 326.

¹¹⁸ Ibidem, p. 326.

¹¹⁹ Ibidem, p. 326.

¹²⁰ Ibidem, p. 326.

¹²¹ ABDALA, Amir. **A morte em Heidegger**. Jundiaí: Paco Editorial, 2017, p. 7.

¹²² Ibidem, p. 60.

ser”¹²³. Com isso, o Filósofo coloca a morte não apenas diante de si, mas também atrás de si e entre contemporâneos. Ela, assim amplificada, assume um significado que transcende o próprio ser, ou seja, “a morte como acontecimento é presenciada pelo *ser-aí* como a morte de outros seres humanos, quer dizer, a experiência, digamos, objetiva da morte transcorre na esfera da morte dos outros”¹²⁴. Mas, examinando mais de perto, quem acompanha o *ser-aí* que morre entende o fenômeno e vive o luto, mas não vive a experiência autêntica de morte, tampouco o próprio ser que morre tem a experiência completa, pois é transferido do *ser-aí* diretamente para *o já não ser no mundo*.

Heidegger também pensa a morte na cotidianidade, em seus contornos absolutamente impessoais. E assim, sob a trivialidade, sabe-se que:

[...] desconhecidos “morrem” todo o dia, toda hora. A morte vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo. ...A fala pronunciada ou, no mais das vezes, “fugidia” sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre, mas, de imediato, não se é atingido pela morte.¹²⁵

Desse modo, nas palavras do Filósofo, a “análise desse ‘morre-se’ impessoal desvela, inequivocamente, o modo do ser-para-a-morte cotidiano”¹²⁶. É como se essa morte distante e de poucos contornos não representasse uma ameaça, por isso seu caráter impessoal. Ele vai além e afirma que “esse impessoal é o *ninguém*”¹²⁷. Isso porque a fala pronunciada e fugidia que Heidegger chama de *falação (gerede)* serve ao propósito de encobrir a possibilidade da morte, lançando-a ao território do impessoal. Por suas palavras:

Escapar da morte, encobrindo-a, domina, com tamanha teimosia, a cotidianidade que, na convivência, os “mais próximos” frequentemente ainda convencem quem “está à morte” de que ele haverá de escapar da morte e, assim, retornar à cotidianidade tranquila de seu mundo de ocupações. Essa “preocupação” significa inclusive a tentativa de “consolar” quem “está à morte”. [...] É desta maneira que a impessoal busca *constantemente tranquilizar a respeito da morte*. No fundo, essa tranquilidade vale não apenas para quem “está à morte”, mas, sobretudo para aqueles que “consolam”.¹²⁸

¹²³ Ibidem, p. 245.

¹²⁴ ABDALA, Amir. **A morte em Heidegger**. Jundiaí: Paco Editorial, 2017, p. 248.

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 328.

¹²⁶ Ibidem, p. 329.

¹²⁷ Ibidem, p. 329.

¹²⁸ Ibidem, p. 329.

A prática vem de longa data, como já apontado na menção ao estoicismo, no qual as consolações tornam-se gênero amplamente difundido. Vale ressaltar que em Sêneca, por exemplo, o intuito da consolação era mostrar com a máxima clareza possível a morte, e não encobri-la, como no exemplo dado por Heidegger, em que se enfatiza a existência da prática de driblar a chegada da morte distraindo-se com ocupações cotidianas.

Heidegger menciona ainda que pensar e comentar sobre a morte é tido como falta de tato social, portanto, tais comentários, segundo o senso comum, devem ser evitados.

No âmbito público, “pensar na morte” já é considerado um medo covarde, uma insegurança da presença e uma fuga sinistra do mundo. *O impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte.*¹²⁹

Dessa forma, o cotidiano ocupa, gradualmente, o lugar da indeterminação, onde a morte habita. Já que não se pode determiná-la, melhor não pensar sobre ela. “Diz-se que a morte certamente vem, mas por hora não. Com esse ‘mas’, o impessoal retira a certeza da morte.” Indeterminação de quando ela virá e impessoalidade fogem ao que o *ser-para-a-morte* busca. A morte é transferida para “algum dia mais tarde”, apoiando-se numa assim chamada “avaliação genérica”. O impessoal encobre o que há de característico na certeza da morte, ou seja, que ela pode acontecer a qualquer minuto. O *truque* humano para suportar a indeterminação da morte certa é o de lidar com as ocupações cotidianas, “colocando-lhes à frente as urgências e possibilidades previsíveis do cotidiano mais próximo”¹³⁰.

Como despedida provisória de Heidegger, vale mencionar a ideia a seguir, que condensa boa parte de seu entendimento da morte:

O pleno conceito ontológico-existencial da morte pode agora delimitar-se da seguinte maneira: *Enquanto fim da presença, a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da presença.* Enquanto fim da presença, a morte é e está em seu *ser-para* o fim.¹³¹

Alguns filósofos contemporâneos também deixaram contribuições acerca do tema, como o filósofo romeno Emil Cioran (1911-1995), que, com uma visão niilista do homem, descreve a trajetória humana por “procissão de sub-homens”:

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 330.

¹³⁰ Ibidem, p. 335.

¹³¹ Ibidem, p. 335.

Engajado fora de suas vias, fora de seus instintos, o homem acabou em um beco sem saída. Queimou etapas... para chegar a seu fim; animal sem porvir, atolou-se em seu ideal, perdeu-se em seu próprio jogo. Por haver querido superar-se sem cessar, paralisou-se; e não lhe resta outro recurso senão recapitular suas loucuras, expiá-las e fazer ainda algumas outras.¹³²

A referência a “queimar etapas” tendo em vista uma superação coloca o homem e sua busca incessante num lugar de desespero e desamparo. A sua falta de horizontes, na visão de Cioran, ajuda a desumanizá-lo, e nessa condição encontrar qualquer sentido é tarefa infrutífera. Para Cioran é no sentir a vida como uma “agonia prolongada” que é possível entender a morte. Assim, é no acometimento da enfermidade que se descortina com seriedade autêntica o entendimento da morte, de forma inversa, os que contam com boa saúde não experienciam a agonia reveladora.

O mestre da provocação, Cioran, é mencionado aqui pela sua relevância ao escrever sobre as questões filosóficas com maestria e elegância, numa aprazível intersecção entre Literatura e Filosofia. Como exemplo, a passagem: “A escrita é a desforra da criatura e sua resposta a uma criação sabotada”¹³³, em que eleva o homem a desafiador de Deus e da Criação.

Sua obra intuitiva, fragmentária, que não se permite sistematizar, revela que o homem está condenado a viver e amar uma vida que não é propriamente sua e que lhe será tirada. Portanto, o pensamento de Cioran “pode ser definido como uma filosofia religiosa, uma filosofia das questões últimas e insolúveis. Uma filosofia prática de vida e de morte”¹³⁴. Fundamenta-se no experimental, ou melhor, na experiência singularmente vivida, e busca, desse modo, tirar as máscaras de mecanismos psicológicos e a origem histórica de valores e crenças mais arraigados das pessoas. Tal desconstrução faz lembrar Nietzsche em seu niilismo. Já em seu pessimismo, aproxima-se de Schopenhauer, mas com a diferença de que este é idealista, demasiado kantiano, o que se opõe à perspectiva de Cioran. Com todo o exposto, pode-se dizer que Cioran, devido ao seu *páthos* místico, não consente que sua obra seja limitada a qualquer categoria racional.

¹³² CIORAN, Emile M. **Breviário de decomposição**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a, p. 221.

¹³³ CIORAN, Emile. **Exercícios de admiração**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b, p. 123-124.

¹³⁴ MENEZES, Rodrigo Inácio Ribeiro Sá. **Existência e escritura em Cioran**. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 91. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/11705>>. Acesso em: 19 mar. 2018.

É bastante “possível que a filosofia não passe de ‘memória da morte’: ela é o gênio da filosofia, diria Schopenhauer”¹³⁵, numa clara afirmação de centralidade do tema para a Filosofia. Schopenhauer afirmava também que a vida é uma hipoteca, e deve ser considerada um “empréstimo tomado com a morte, o ato de dormir seriam os juros diários sobre este empréstimo”¹³⁶. Eis o pensamento do Filósofo, assombrado pelo “fantasma” do suicídio de seu pai. Para ele, o único caso no qual se permitiria tal ato, que em sua opinião é um ato de covardia, seria através da autoimposição da fome, a exemplo dos ascetas. A linhagem de seu pensamento advém de seus estudos concernentes às religiões e filosofias orientais, como o budismo e taoísmo, bem como, em parte, do estoicismo, especialmente em Marco Aurélio, e sua resistência na aceitação do suicídio é advinda da crença na palingenesia, ou reencarnação, que implica a sobrevivência do que não se decompõe em um novo indivíduo com uma nova forma.

Schopenhauer chama de “imortalidade temporal”, um ponto específico no tempo quando a representação do desejo de um indivíduo chega ao fim, mas outras representações do desejo seguem existindo, e a existência desse um perpetua-se nas que seguem:

Eu sou você e você sou eu, então, quando eu morrer, viverei em você, e quando você morrer, viverá em mim, e nós dois viveremos nas gerações futuras. Nós sempre renasceremos um no outro.¹³⁷

Em sua concepção, o homem encontra-se, inequivocamente, preso a este mundo. Para ele, a morte é irreal, pois se vive em tudo o que existe, assim, não se cessa de ser morrendo. Na visão do Filósofo, a vida, infelizmente, não é boa, seria infinitamente melhor não ser, pois nela se está condenado ao eterno sofrimento.

O Filósofo-filólogo Friedrich Nietzsche (1844-1900) prenuncia a chegada de novos valores independentes das crenças religiosas, valores menos hostis à humanidade e à vida, que não reflitam a “falsa convicção de que a morte é um mal, mas uma completa avaliação do fato de que sem morte não há vida [...] de que, para criar, devemos também destruir”¹³⁸. Para ele, a vida, repleta de atitudes decadentes e do moralismo, é um lento suicídio. A morte, por sua vez,

¹³⁵ BORGES, Anselmo. Ernst Bloch: a esperança ateia contra a morte. **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, v. 2, n. 4, 1993, p. 403-426. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/19130564.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2018.

¹³⁶ CRITCHLEY, Simon. **The book of the dead philosophers**. New York: Vintage Books Edition, 2009, p. 175. Tradução de: “Life is to be regarded as a loan received from death, with sleep as the daily interest on this loan.”

¹³⁷ Ibidem, p. 15. Tradução de: “I am you and you are me, so when I die I live on in you, and when you die you live on in me, and both of us live on in future generations. We are forever reborn in each Other.”

¹³⁸ HAUSKELLER, Michael. **The Meaning of Life and Death**. London: Bloomsbury Academic, 2020, p. 115. Tradução de: “[...] the false conviction that death is an evil, but a full appreciation of the fact that without death there is no life [...] that in order to create we must also destroy.”

não é a oposição à vida, mas parte integrante dela. Sua obra engloba inúmeros temas e, entre seus aforismos, faz também sua investigação sobre a morte e o suicídio:

O ancião e a morte. – Deixando a parte as exigências da religião, é lícito perguntar: por que seria mais louvável para um homem envelhecido, que se sente a diminuição de suas forças, esperar seu lento esgotamento e dissolução, em vez de, em clara consciência, fixar um tempo para si? Neste caso o suicídio é uma ação perfeitamente natural e próxima, que, sendo uma vitória da razão, deveria suscitar respeito: e realmente o suscitava, naqueles tempos em que os grandes da filosofia e os mais valentes patriotas romanos* costumavam recorrer ao suicídio. Já o anseio de prolongar dia a dia a existência, com angustiante assistência médica e as mais penosas condições de vida, sem força para se aproximar do verdadeiro fim, é algo muito menos respeitável. – As religiões são ricas em expedientes contra a necessidade do suicídio: com isto elas se insinuam junto aos que são enamorados da vida.¹³⁹

Essa posição alinha-se completamente com o pensamento de Jonas, para quem “o sacrifício da própria vida é uma opção do Ser”, visto que “a vida não é o bem supremo”, mas sim a vida humana vivida com dignidade, o que faz lembrar, em grande medida, as convicções estoicas.¹⁴⁰ No caso de Jonas, o suicídio está relacionado mais especificamente ao valor da existência, um tanto mais abrangente que o parâmetro moral no estoicismo.

Na opinião do anteriormente mencionado Filósofo Cioran, o suicídio está profundamente implicado nas crenças religiosas, que buscam desencorajar o ato pelo seu caráter insurgente:

Se as religiões nos proibiram morrer por nossa própria mão, é porque viam nisso um exemplo de insubmissão que humilhava os templos e os deuses. Certo concílio de Orléans considerava o suicídio como um pecado mais grave que o homicídio, porque o assassino sempre pode se arrepender, salvar-se, enquanto que aquele que tirou a própria vida transpôs os limites da salvação.¹⁴¹

¹³⁹ Com relação aos romanos, “[...] a morte voluntária, no contexto desta cultura, não encerrava qualquer juízo de caráter axiológico, não merecendo, portanto, condenação moral ou legal. Isto tudo muda com relação à mentalidade cristã. O suicídio passa a ser censurável”. Conferir: GOES, Paulo de. **O problema do suicídio em Santo Agostinho à luz do De civ. Dei, I**. Tese (Doutorado em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, Campinas, 2004, p. 208-209. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279841>>. Acesso em: 7 ago. 2018. Quanto à citação: NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2005, p. 62.

¹⁴⁰ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006, p. 100.

¹⁴¹ CIORAN, Emile M. **Breviário de decomposição**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a, p. 56.

Para muitos, incluindo os cristãos, os suicidas não podiam ser enterrados em cemitérios religiosos, tal restrição servia como desencorajamento aos viventes que temiam a Deus e seus desígnios. Com o distanciamento ou impedimento de permanecer em *território* sagrado, essa ameaça velada e sutil, que é ser alijado das *cercanias* de Deus, ganha contornos bastante concretos, e assim, impedido de fazer parte desse simbolismo, o temente está posto de joelhos.

Percebe-se que os problemas de salvação, de ordem religiosa e moral, mencionados na passagem não são suficientes para convencer Cioran a delegar às religiões decisões de tal monta:

Nenhuma igreja, nenhuma instituição inventaram até o presente um só argumento válido contra o suicídio. A quem não pode mais suportar a vida, o que responder? Ninguém está à altura de tomar sobre si os fardos do outro.¹⁴²

Cioran lamenta que o suicídio praticado pelos sábios antigos como prova de maturidade tenha passado a ser “disciplina” esquecida pelos modernos. Em suas palavras:

O suicídio é um dos sinais distintivos do homem, uma de suas descobertas; nenhum animal é capaz dele e os anjos apenas o adivinham; sem ele, a realidade humana seria menos curiosa e menos pitoresca: faltar-lhe-ia um clima estranho e uma série de possibilidades funestas, que têm seu valor estético, mesmo que só fosse por introduzir na tragédia soluções novas e uma variedade de desenlaces.¹⁴³

Cioran não apenas introduz a magnitude da escolha, que os homens têm em contraposição aos demais animais, como introduz a importância da tragédia como constituinte da riqueza e do destino humano. A concessão que faz ao suicídio é a desforra com a falta de arbítrio genuíno a que o homem está submetido, como se vê em seu texto *Cosmogonia do desejo*:

Tendo vivido e verificado todos os argumentos contra a vida, despojei-a de seus saberes e, mergulhado em sua vileza, senti sua nudez. [...] Cada desejo humilha a soma de nossas verdades e obriga-nos a reconsiderar nossas negações. Sofremos uma derrota na prática; no entanto, nossos princípios permanecem inalteráveis... Esperávamos não ser mais filhos deste mundo e ei-nos aqui submetidos aos apetites como ascetas equívocos, donos do tempo e escravos das glândulas. Mas este

¹⁴² CIORAN, Emile M. **Breviário de decomposição**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a, p. 57.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 57.

jogo não tem limites: cada um de nossos desejos recria o mundo e cada um de nossos pensamentos o aniquila.¹⁴⁴

O Filósofo franco-argelino Albert Camus também profere indagações pertinentes acerca do suicídio. Para ele, o suicídio é problema central – o único – da Filosofia, pois carrega intrinsecamente a pergunta: a vida vale ser vivida? Essa indagação aparece em seu ensaio *O Mito de Sísifo*, no qual desvela toda a sua revolta com a metafísica e apresenta sua concepção de absurdo. Em seu entendimento, assim como no mito de Sísifo, o herói absurdo, o homem desempenha durante a vida um trabalho cíclico, inútil e sem esperança, e para isso cabe a revolta contra as entidades que sufocam o homem. Todo o seu suplício, mergulhado em pura ocupação sem completar nada, é fruto de seu desprezo pelos deuses, sua paixão pela vida e ódio à morte: “O assunto deste ensaio é precisamente essa relação entre o absurdo e o suicídio, a medida exata em que o suicídio é uma solução para o absurdo.”¹⁴⁵

Camus não apenas considera que o suicídio é a solução para fazer frente ao absurdo, como chama de “escapada mortal” a esperança que serve para obnubilar o homem em sua espera pela outra vida, que lhe confere sentido tanto quanto lhe atraiçoa. Um mundo onde não é possível dar explicações a tudo lega ao homem um lugar de estrangeiro, desse exílio não há saída, há apenas a sensação de *absurdidade*.

Contudo, para Nietzsche, antes de se pensar em possibilidades de suicídio, a morte é em si, seja ela da forma que for, objeto de apreciação: “Fomos maus espectadores da vida, se não vimos também a mão que delicadamente – mata.”¹⁴⁶ Em sua constante revisitação aos gregos, rememora a importância do tema morte. Para Nietzsche, *o como celebrar* a morte merece especial atenção. Uma morte ruim é aquela que é roubada, como por um bandido que assume o poder, dominando alguém. A boa morte seria a morte livre, a que chega porque é desejada. O homem precisa saber quando é hora de partir, e não pode se agarrar à vida, pois precisa transcender, sabendo que não existe crescimento sem morte. – Fardo e benção! Mas Nietzsche dispensa a benção...

¹⁴⁴ Ibidem, p. 97-98.

¹⁴⁵ CAMUS, Albert. **The myth of Sisyphus**. 22ª ed. New York: Vintage Books Edition, 2018, p. 9. Tradução de: “The subject of this essay is precisely this relationship between the absurd and suicide, the exact degree to which suicide is a solution to the absurd.” A respeito de Sísifo, ele foi condenado pelos deuses a rolar um rochedo até o alto de uma montanha, mas, antes de completar a tarefa, o rochedo rola montanha abaixo, fazendo com que o personagem reinicie o trabalho inúmeras vezes. É uma terrível punição em forma de trabalho inútil e sem esperança.

¹⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2005, p. 62.

Isso faz parte de sua concepção de *amor fati*, que seria não apenas aceitar, mas amar o próprio destino, que faz com que tudo que aconteça, aconteça de alguma forma para o bem. E isso se aplica tanto às coisas triviais como às mais graves questões da vida. O termo *amor fati*, cunhado por Epicteto, está presente em todo o estoicismo, e aparece com especial destaque na obra de Marco Aurélio. Nietzsche, filólogo por formação, lera os estoicos e possuía, portanto, familiaridade com o universo da Filosofia antiga. O *amor fati* aparece pela primeira vez em Nietzsche no Quarto Livro da *Gaia ciência (Die fröhliche Wissenschaft)*, ao sugerir que se deva amar o próprio destino a despeito das coisas horríveis que possam ocorrer ao homem, isso faz parte de sua proposição de uma ética positiva. Em suas palavras:

Serei um daqueles que tornam as coisas bonitas. *Amor fati*: que seja meu amor a partir de agora! Não quero fazer guerra contra o que é feio. Não quero acusar; eu nem quero acusar aqueles que acusam. Desviar o olhar será minha única negação. E, no geral, como um todo: um dia, desejo ser apenas alguém que diz sim.¹⁴⁷

Em sua obra autobiográfica *Ecce Homo*, o Filósofo do martelo volta a mencionar o *amor fati*:

Minha fórmula para a grandeza do homem é o *amor fati*: não querer ter nada de diferente, nem para a frente, nem para trás, por toda a eternidade... Não apenas suportar aquilo que é necessário, muito menos dissimulá-lo – todo o idealismo é falsidade diante daquilo que é necessário.¹⁴⁸

Assim, de forma resumida, o Filósofo procura mostrar a possibilidade de um homem livre de qualquer vínculo, senhor de si mesmo e conciliado com seu destino.

A obra de Nietzsche, segundo a visão de Jonas, mostra o homem lançando-se na vontade de poder, em que impera um poder técnico em extensão a uma crise niilista. Para ele, Nietzsche oportuniza um pensar no “*vacuum ontológico e ético da modernidade*”¹⁴⁹.

Se para Nietzsche o niilismo é a [1] *negação da vida* [2] em nome de *valores metafísicos* considerados superiores que entram em crise, Hans

¹⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Gay Science**. Leipzig: E.W. Fritsch, 1887, p. 183. Tradução de: “I shall be one of those who make things beautiful. *Amor fati*: let that be my love henceforth! I do not want to wage war against what is ugly. I do not want to accuse; I do not even want to accuse those who accuse. Looking away shall be my only negation. And all in all and on the whole: some day I wish to be only a Yes-sayer.”

¹⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Tradução, organização, prefácio, comentários e notas de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2003, p. 67-68.

¹⁴⁹ OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder**: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 136.

Jonas interpretou essa afirmação de acordo com as preocupações que são próprias de sua filosofia: [1] *negar a vida* assume, para ele, um sentido religioso (no gnosticismo), biológico (no modo como a ciência moderna entendeu a vida, reduzindo-a a seus elementos materiais e mecânicos), tecnológico (no sentido dos riscos que o poder tecnológico apresenta para a extinção da vida no planeta) e ético (a partir da perspectiva do envelhecimento dos valores e da inadequação das éticas tradicionais diante do novo cenário). [...] [2] a crise dos *valores metafísicos*, por sua vez, é interpretada por Jonas na sua crítica à utopia do progresso tecnológico, pois ela seria herdeira das mesmas premissas e induziria às mesmas consequências dos antigos idealismos, ao mesmo tempo em que, para o filósofo, o esvaziamento dos valores e a crítica da metafísica teriam deixado a humanidade despreparada para o uso do novo poder da tecnologia.¹⁵⁰

O niilismo, para ambos, representa uma espécie de esquecimento da vida, o que está no centro da interpretação de Jonas, e é derivado do pensamento dualista em geral. É na oposição dualista entre espírito e matéria que nasce o fracasso em compreender a vida em sua integralidade. Vale lembrar que o *Übermensch* nietzschiano é distinto do imaginado pelos pós-humanistas e transumanistas¹⁵¹ contemporâneos, “na medida em que sua força não reside na capacidade de melhoria tecnológica de si mesmo, mas na superação das antigas dependências ilusórias, resumidas na ideia da morte de Deus, [...] então o homem tecnológico não passaria de mais uma tentativa de recuo ao pré-niilismo – e não de seu enfrentamento”.¹⁵²

Hans Jonas, dando seguimento ao pensamento dos filósofos estoicos da Antiguidade, também permite uma abertura no pensar o suicídio. Em *The Phenomenon of Life*, Jonas atribui ao homem a possibilidade de ser feliz ou infeliz, à proporção que seu ser confrontar aquilo que transcende a sua situação imediata. O homem, em sua condição, é o único ser vivo que faz as comparações entre seu passado e suas possibilidades futuras:

[...] extremamente preocupado com o que ele é, como ele vive, o que ele faz de si mesmo, e vendo em perspectiva seus desejos, aspirações e vitórias, o homem e somente ele está exposto ao desespero.¹⁵³

¹⁵⁰ OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 124.

¹⁵¹ O pós-humanismo nasce como crítica ao humanismo, e em sua concepção o homem não é mais a “medida de todas as coisas”. Busca a aproximação do homem com os demais seres vivos e aceita a tecnologia como parte da identidade humana. Já os transumanistas almejam uma *superação* dos limites humanos buscando sua perfectibilidade e contam com a tecnologia para desenvolver o homem realçando e aprimorando suas capacidades mentais e corporais. Os transumanistas seguem o humanismo no aspecto da centralidade do homem em relação à natureza, mas diferem desses na crença de que a ciência e a tecnologia devem interferir na biologia humana libertando o homem de suas limitações naturais. *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*, p. 239 e 240.

¹⁵³ JONAS, Hans. **The phenomenon of life**. New York: Ed. Northern University Press, 2001, p. 186. Tradução de: “Supremely concerned with what he is, how he lives, what he makes out of himself, and viewing himself from the distance of his wishes, aspirations, and approvals, man and man alone is open to despair.”

Isso faz com que o homem deixe sua condição de separação sujeito-objeto para tornar-se apenas objeto, e isso é o que possibilita o suicídio, privilégio encontrado apenas nos humanos, mostrando, segundo Jonas, de modo extremo, a maneira de o homem tornar-se o objeto de si mesmo. Essa é uma interpretação da qual as religiões não compartilham, pois aqui o homem age tendo em vista sua própria individualidade e presta contas a si mesmo.

No quadro de evolução da vida, é possível apontar na direção da subjetividade. Poder-se-ia dizer que “a história sucede a evolução, e a biologia cede campo a uma filosofia do homem”¹⁵⁴, e é nela que o homem poderia se reencontrar em seu equilíbrio sujeito-objeto. Esse seria um movimento que parte do biológico e vai se complexificando em direção à vida repleta de sentido. Esse é o emolduramento que Jonas dá para a origem da escolha pelo suicídio, que é o momento em que o homem se torna objeto de si, sem pretender fazer apologias, o Filósofo apenas mostra o espaço existencial em que a ação do suicídio ocorre. O suicídio só existe na subjetividade. Sem ela o ser vivo não conhece o desespero ou o absurdo, vive limitado à sua dimensão biológica. Assim, para que o suicídio se torne uma possibilidade, o ser já atingiu um grau de complexidade que lhe permite optar e vivenciar a escolha.

A morte pode ser ainda vista sob outra óptica, que é a da morte de Deus. A metafórica morte de Deus aparece na obra jonasiana ao comentar alguns aspectos do pensamento de Nietzsche. Para Jonas, os precursores da teoria moderna sobre Deus seriam Nietzsche e, antes dele, Pascal, até chegar a Epicuro. Com ele aparece pela primeira vez de forma clara a necessidade da superação da religião para que seja possível superar o medo. Ele é acompanhado posteriormente por Nietzsche, na sua obra *Gaia Ciência*, em que produz a radical afirmação de que “Deus está morto”, afirmação necessária para que seja possível desprender-se de falsas seguranças que a religião oferece aos que nela creem. Com isso tem-se a morte de muitas idealizações, pois a própria religião estaria contida em uma estrutura maior, que é a cultura, que sempre serviu como proteção ao homem.

Sendo assim, a afirmação de Nietzsche, para além do niilismo, aponta o caminho para tirar o homem da escravidão, visto que, de predador natural, foi transformado em um animal de estimação perfeitamente domado. Enquanto para Epicuro o homem tem medo dos deuses e medo da morte, para Jonas o medo da morte é uma variante do medo do desconhecido, que

¹⁵⁴ JONAS, Hans. **The phenomenon of life**. New York: Ed. Northern University Press, 2001. Tradução de: “[...] history succeeds to Evolution, and biology cedes the field to a philosophy of man.” Lembremo-nos de que Jonas ministrou o curso “The Theory of God”, no Carleton College, em Ottawa, Canadá, entre 1952-53, cujas anotações foram preservadas no Philosophisches Archiv de Jonas, na Universität Konstanz.

naturalmente está presente no medo dos deuses. Assim, para Jonas, a natureza do medo parte de duas possíveis fontes:

1. Mesmo a dinâmica das coisas mais familiares para nós, isto é, a falta de conhecimento sobre a natureza, transforma-se em algo mistificado e terrificado se não for entendido.
2. A realidade não conhecível, isto é, que chega depois da morte. O medo da morte é o medo de algo que está do outro lado de nossa experiência onde um espaço igualmente ilimitado torna possível para nossa imaginação colocar todos os acontecimentos possíveis. (HJ, 20-2-1)¹⁵⁵

Como se pode constatar, o medo está presente tanto nas coisas concretas da natureza, as quais se deve investigar para fugir da ignorância, como no advento da morte, campo fértil para a imaginação. Segundo Jelson de Oliveira:

Para Jonas, por isso, o medo da morte na verdade é parte desse medo do desconhecido que está além da vida e que se revela como “medo da punição [e dos] julgamentos que esperam a nossa alma” (HJ, 20-2-1) do outro lado; ora, é precisamente esse o tipo de libertação proposto por Epicuro: livrar-se da ansiedade trazida por esse tipo de medo das coisas estranhas que possam acontecer conosco depois da morte.¹⁵⁶

O que Jonas encontra, na filosofia de Epicuro, é a valorização do conhecimento em prol da plena realização do homem. Corroborando essa posição, o velho Filósofo afirmava: onde está o homem não está a morte e onde está a morte não está o homem. Acreditava que, para tirar o homem da escuridão, deveria combater a religião, e isso não seria um ateísmo completo, estaria apenas mais próximo de uma “religião sem Deus”, o que se observa também, por exemplo, nos preceitos budistas, em que não há a figura de Deus. Para os budistas também há uma espécie de “valorização do conhecimento em prol da plena realização do homem”, na medida em que o homem deve esforçar-se em busca de sua própria elevação, evoluindo encarnação após encarnação até atingir o Nirvana:

O nirvana finaliza de uma vez por todas a vida e a morte, a história e o renascimento, a moral terrena e a recompensa celestial ao mesmo tempo; a verdadeira imortalidade é a erradicação da mortalidade.¹⁵⁷

¹⁵⁵ OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A teoria de Deus e o desafio do niilismo: Hans Jonas a propósito de Nietzsche. *Ethic@*. Florianópolis, v. 16, n. 1, 2017, p. 131. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2017v16n1p127>>. Acesso em: 25 out. 2019.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 131.

¹⁵⁷ BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Vol. 3. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 221.

Uma das mais importantes obras budistas é o *Livro dos Mortos Tibetano (Bardo Thodol)*, seguido posteriormente por *O Livro Tibetano do Viver e do Morrer*. Em ambas se encontram instruções baseadas em práticas devocionais pertinentes à condução do espírito em direção à morte e na passagem para o além-morte. O objetivo é elucidar e acompanhar o *eu-cadáver* na jornada de 49 dias entre a morte e o renascimento, para que transcorra de forma tranquila e orientada a evitar as tentações de um renascimento ruim, tentações essas que tendem a aumentar à medida que a alma se aproxima do *samsara*.

Uma vez que não existe a figura de Deus, a lei que rege a filosofia budista é o *carma*, a lei natural da causa e efeito, que compreende toda a existência. Baseando-se em escolhas cármicas, os budistas avaliam as possibilidades de suas ações, inclusive de abreviação da vida. Como exemplo, uma ação cármica neutra seria, antes de ter o desejo de acabar com a vida de alguém, ter o desejo de acabar com o sofrimento que acomete alguém. A intenção é o que dirige o carma, e a intenção deve ser sempre no sentido de evitar o sofrimento aos viventes. Kalu Rinpoche, ao ser perguntado sobre as consequências das decisões que os cuidadores (ou curadores) tomam, responde:

As consequências cármicas dependem das intenções desse curador, pois trata-se de privar alguém dos meios de sobreviver, não importa o fato de que foi essa mesma pessoa que nos disse para fazê-lo. Se a motivação básica do curador foi sempre a de ajudar e beneficiar essa pessoa e aliviar seus sofrimentos, então desse ponto de vista parece que nada cármicamente negativo pode advir da sua ação.¹⁵⁸

O comentário do referido Lama mostra a visão filosófica do budismo que despreza dogmas e reforça a ação baseada na reflexão e na intenção no agir. Nesse sentido, não existem respostas prontas, cada ação deve ser precedida por um questionamento ético próprio, e não há mandamentos específicos de Deus ou divindades a seguir. O *Dharma* aproxima-se do *destino* na tragédia grega.

Exemplos na direção de libertar o homem do conceito de existência de Deus são inúmeros, contemporaneamente pensando no mesmo sentido, pode-se citar o Filósofo marxista alemão Ernst Bloch, que se refere à morte como “a mais forte não-utopia” em sua obra *Princípio Esperança*, na qual explicita que a filosofia da esperança seria fundada no que chama de um Reino de Deus sem Deus. Essa seria uma filosofia que “herdaria os melhores conteúdos da

¹⁵⁸ COLEMAM, Graham; JINPA, Thupten; DORJE, Gyurme. **O livro tibetano dos mortos**. Tradução de Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, p. 475.

religião, que manteria o homem erguido diante da vida”¹⁵⁹ e, ao mesmo tempo, daria primazia à razão prática. Usando a terminologia de Bloch, a morte pode ser entendida mais como *essencificação*¹⁶⁰, e menos como transitoriedade. A *transitoriedade* admissível seria a da *matéria* em sua impermanência, e não a passagem para reinos na ultravida, que mais geram angústia e fantasias do que uma real e desprezível aceitação da morte.

Bloch, sem apelar para ilusões religiosas, apresenta um novo tipo de homem, que possui uma relação distinta com a morte, ele é o mártir da revolução, ou “herói vermelho”. “A sua morte distingue-se da dos mártires cristãos, que acreditavam, com o martírio, alcançar o céu.”¹⁶¹ Como se constata, não apenas não há mais Deus como a ideia de paraíso desaparece por completo. Bloch assevera que, “ao lado do milagre, a imortalidade é filha predileta da fé”¹⁶², ou seja, sem a fé religiosa desaparecem os milagres e a imortalidade como promessa para os justos. O consolo para a morte fica restrito a uma espécie de heroísmo em nome da causa comunista. Para Bloch, a morte-sacrifício não é a mesma da dos mártires mais antigos, uma vez que esses, quase excepcionalmente, no momento da morte estavam rezando e tinham a crença de terem alcançado o céu. Assim, a consciência de classe é um *novum* contra a morte, na concepção do Filósofo, que afirma que o céu que está à espera dos mártires religiosos não estaria à espera dos materialistas revolucionários para quem Deus não é um refúgio.

Retornando à ideia de morte de Deus, como se viu, essa não se dá apenas com base na Filosofia ou nas religiões monoteístas, porque é uma ideia pré-judaica, e recebe influências inclusive da tradição mítica germânica, para a qual “o mundo inteiro dos deuses é condenado à morte final”¹⁶³ através de um tipo de morte específico, que é a do assassinato. É precisamente o assassinato de Deus que o homem moderno deve perpetrar, segundo Nietzsche¹⁶⁴, e dele não se arrepender ou lamentar, mas a partir dele perceber-se só. Aliás, essa é a segunda grande separação que o homem sofre, anterior à solidão gerada por se perceber sem Deus, e somando-

¹⁵⁹ BORGES, Anselmo. Ernst Bloch: a esperança ateia contra a morte. **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, v. 2, n. 4, 1993, p. 404. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/19130564.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2018. Bloch, por um período de sua juventude, conhece a metempsicose, tese verossímil, mas difícil de ser provada, na qual após a dissolução do corpo a alma pode instalar-se em outro corpo, visando aperfeiçoar-se gradualmente.

¹⁶⁰ BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Vol. 3. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 252.

¹⁶¹ BORGES, Anselmo. Ernst Bloch: a esperança ateia contra a morte. **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, v. 2, n. 4, 1993, p. 417.

¹⁶² BLOCH, op. cit., p. 189.

¹⁶³ OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A teoria de Deus e o desafio do niilismo: Hans Jonas a propósito de Nietzsche. **Ethic@**. Florianópolis, v. 16, n. 1, 2017, p. 134-135.

¹⁶⁴ A primeira vez que Nietzsche anuncia de modo claro a morte de Deus é na obra *A Gaia Ciência* (1882): “Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! Nós o matamos”. NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 64-65.

se a ela, ele se viu separado do meio ambiente, por ser radicalmente diferente do resto da natureza, não fazendo parte de um nicho específico nela, mas espalhando-se por todo e qualquer lugar no planeta e levando consigo a ideia do dualismo. Dessa forma, o homem é o único animal que criou uma noção de pertencimento após a solidão de estar apartado da natureza, e esse pertencimento de ordem religiosa, ou divina, também entra em colapso, essa seria sua dupla solidão.

O entendimento desses aspectos do pensamento de Nietzsche, aqui introduzidos, é importante para o que Jonas quer propor: não um retorno a uma crença pré-niilista, mas, com base em um esforço de extrema “honestidade intelectual”, auxiliar o homem a avançar rumo à imanência e à sua reintegração à natureza, como será apresentado adiante.¹⁶⁵

2.1 A MORTE SOB O ESTOICISMO

Na Filosofia antiga, além de Epicuro e seus discípulos, outro grupo de pensadores se ocupou com bastante afinco do tema morte, os estoicos. Revisitá-los é como visitar a escola que mais se dedicou ao tema, não apenas para entendê-lo, mas, através de seu caráter de aconselhamento, para promover de forma prática a aceitação da morte. Essa escola filosófica nasce na Grécia como um sistema integrado pela lógica, física e ética. O termo é derivado de *Stoa Poikile*, conhecido também como Pórtico de Peisianax, pintado na ágora de Atenas. O estoicismo desenvolveu-se em um dos mais profícuos períodos históricos da humanidade, a passagem do período clássico para o helenístico, e divide-se em três partes, ou três períodos históricos: estoicismo antigo, estoicismo médio e, por fim, estoicismo romano, imperial ou novo.

O nascimento do estoicismo se dá no período helenístico, iniciado com a tomada das cidades gregas pelos macedônios, sob comando de Alexandre Magno. Com ele se instaura o sentimento de não pertencimento à medida que o conceito de pólis se desintegra com o abalamento das fronteiras geográficas vigentes à época. Os homens, que até então eram voltados para a pólis, a democracia e o cosmos, passam a mirar outro universo, o interior.

Sob a dominação do macedônio, quando o povo grego passa a sofrer com a diáspora, é que essa notável transformação se consolida. Importante frisar que esse entendimento não é unânime nos círculos de historiadores da Filosofia. Alguns acreditam que haja pouca relação

¹⁶⁵ Nietzsche pensa mais no homem em sua individualidade, enquanto Jonas concentra-se mais na espécie humana e nos rumos da humanidade. OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia.** Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 438.

entre a dominação e o movimento de introspecção da sociedade com conseqüente adesão à filosofia estoica por parte dos gregos, e é difícil precisar em que grau esse fenômeno ocorreu. Contudo, de qualquer forma, é um movimento vigoroso que avança para além das fronteiras gregas, acompanhando os territórios dominados¹⁶⁶, e ele se caracteriza pela cisão entre cidadão e homem, entre político e filósofo e, principalmente, entre exterioridade e interioridade. Essa desagregação deixa marcas profundas em uma sociedade que conheceu seu apogeu tanto político como social em meio à unidade.

De cidadão da *pólis*, o homem grego se torna súdito, e percebe-se uma migração das questões que antes tomavam o intelecto desses homens em direção à interioridade. A liberdade de que os cidadãos dispunham em áreas cívicas se retrai e começa a ser transferida aos poucos, e de forma compensatória, para uma liberdade interior. A especulação sobre a natureza se torna cada vez mais tímida, e a busca da salvação interior passa a ser tema de interesse maior. Mesmo com toda a acomodação, as privações e o sofrimento que um período de dominação revela,

[...] algo de notável emerge daí. A mescla de populações e sua conseqüente abertura cultural faz surgir o *cosmopolitismo*¹⁶⁷. Tal acomodação faz a filosofia se voltar para soluções de ordem adaptativa e ideológica que acabam por gerar um patamar de universalidade para o homem ocidental.¹⁶⁸

É precisamente nesse contexto que a especulação relativa ao tema morte ganha vigor e o núcleo do pensamento estoico se desenvolve, na época helenística, na qual nasce “o conceito popular de Filosofia, que designa uma certa arte, difícil é verdade, mas de direito acessível a todos, de viver feliz mesmo em circunstâncias contrárias”¹⁶⁹. Observa-se que o estoicismo, apesar de tratar de inúmeros temas, tende ao longo de sua trajetória para a ética, e atinge a impressionante particularidade de ter perdurado por mais de 500 anos, o que para uma escola filosófica é um período bastante extenso. Seu legado permanece até os dias de hoje, contando, inclusive, após relativo ostracismo, com um revigoramento contemporâneo. Evidenciam-se

¹⁶⁶ À medida que o Ocidente avança rumo ao Oriente, segundo Jonas, o primeiro passa a ter contato com três grandes movimentos espirituais do Oriente pré-alexandrino: “o monoteísmo judaico, a astrologia babilônica e o dualismo iraniano”. Assim, num primeiro momento ocorre uma ocidentalização do Oriente e a seguir, uma orientalização do Ocidente, ou, explicitado de outra forma, uma investida secular e uma posterior reação com elementos religiosos e místicos. Esta seria uma “contraofensiva com as armas adquiridas no arsenal grego” OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 180.

¹⁶⁷ Atribui-se a Diógenes de Sínope a frase “Não sou nem ateniense nem grego, mas sim um cidadão do mundo”.

¹⁶⁸ TASCIA, Mariana Goron. **A boa morte nas Cartas a Lucílio de Sêneca**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 16.

¹⁶⁹ AUBENQUE, Pierre; BERNHARDT, Jean; CHÂTELET, François. **A filosofia pagã**. Tradução de Maria José de Almeida. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973, p. 168.

alguns movimentos, muitos deles impulsionados por filósofos que se dedicam a recuperar as bases estoicas, buscando integrá-las na vida moderna. Assim:

Atualmente, segundo John Fitch, tem-se uma revitalização da filosofia de Sêneca associada aos nomes de Pierre Hadot, Michel Foucault e Martha Nussbaum. Segundo eles esta linha filosófica não está associada a uma especulação e um dogma, mas sim à tarefa prática de transformar e curar o self.¹⁷⁰ Afirmam também que suas orientações práticas podem ter valor contemporâneo. Segundo Hadot, os exercícios morais e meditativos que formaram parte da filosofia foram adotados e ainda adaptados pelo cristianismo fazendo, então, que se tornassem parte deste, fugindo do âmbito da filosofia. Isto muda com o colapso das crenças religiosas, que deixam espaço novamente para a razão e filosofia, modernamente, entre as pessoas instruídas.¹⁷¹

Em razão de o estoicismo não possuir um caráter dogmático, mas uma proximidade grande com a vida pragmática, encontrou boas chances, na contemporaneidade, de reunir expressivo número de interessados, pelo menos em uma das bases do tripé estoico, a moral, que não exige sofisticados exercícios de abstração – o mesmo não se pode dizer das outras duas partes da filosofia do pórtico: a física e a lógica, um tanto mais complexas.

Uma revisitação ao estoicismo senequiano se observa na obra de Diderot (1713-1784). O Filósofo e escritor francês “escreveu o *Ensaio sobre os reinados de Claudio e de Nero*, acerca dos costumes de Roma e os escritos de Sêneca, para servir de introdução à leitura deste filósofo, em 1779”¹⁷². Na obra, Diderot apresenta reflexões políticas em meio à defesa do intelectual no poder. Vive situação análoga à de Sêneca e, mesmo ao tentar compreender o que ele próprio viveu, foge de uma trivial apologia ao estoico romano. No *Ensaio* apresenta as semelhantes intenções entre Sêneca, conselheiro de Nero, e a sua situação no papel de conselheiro da Imperatriz Catarina, ao buscarem levar seus respectivos pupilos a escolhas sábias, tarefa que se mostrou infrutífera, uma vez que ambos os aprendizes entraram para a História como notáveis déspotas. O que Diderot lega não é o abandono dos princípios morais estoicos, mas uma mudança de objeto, uma vez que, se não foram ambos exitosos em levar à iluminação seus imperadores aprendizes, os ensinamentos então devem ser dirigidos aos povos a eles subservientes.

¹⁷⁰ INWOOD, Brad. **Reading Seneca: stoic philosophy at Rome**. 1st ed. England: Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 5

¹⁷¹ TASCIA, Mariana Goron. **A boa morte nas Cartas a Lucílio de Sêneca**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 70.

¹⁷² SOUZA, Maria das Graças de. Diderot leitor de Sêneca: o filósofo e o tirano. **Discurso**. São Paulo, v. 45, n. 1, 2015, p. 69. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/102540/100832>> Acesso em: 6 set. 2019.

A menção à filosofia estoica não aparece aqui casualmente. Ela possibilita um parâmetro comparativo para alguns aspectos relativos ao entendimento da morte que serão estudados de forma ampliada no decorrer desta tese. Dessa maneira, a seguir, uma síntese da essência estoica é descrita, e é desse pensamento basilar estoico que provém a inspiração para tantos pensadores pósteros. Há de se ressaltar, no entanto, que a presença do pensamento estoico se propõe a mostrar que é possível adentrar o tema morte de forma *direta*, o que é um dos maiores legados da filosofia do pórtico, e não exatamente fazer paralelos entre a *escola* e as correntes da Filosofia contemporânea. O intuito é mais revelar a importância que o tema morte tem no estoicismo e que encontra eco na filosofia jonasiana, mesmo que percorrendo caminhos distintos, como será visto adiante.

O homem, segundo os preceitos da filosofia estoica, deve guiar-se pelos princípios da harmonia e do equilíbrio, os mesmos que regem o cosmo. Assim, também o sábio deve viver idealmente em perfeito acordo e total harmonia com a natureza, e sua atitude diante da vida é dominar suas paixões e suportar quaisquer infortúnios com a mais completa indiferença e impassibilidade.

Esta indiferença e impassibilidade diante da vida é conhecida como *ataraxia* (αταραξία) e coloca o homem no caminho para a felicidade, uma vez que ele não mais é afetado pelos males da vida. Na *ataraxia*, o *pathos* (πάθος) atinge o homem, mas não o perturba, diferentemente do que ocorre na apatia, em que o *pathos* sequer o atinge. Deve-se aceitar, calma e racionalmente, o que ocorre, sem resistir à ordem natural.¹⁷³

No estoicismo, tudo está perfeitamente conectado, não havendo uma realidade transcendente – em outras palavras, não existe a dimensão espiritual e, conseqüentemente, não existe vida após a morte. A virtude deve ser buscada, sendo importante, dentro dessa concepção, entender que o prazer não é o fim supremo para o homem. Chega-se à semelhante conclusão na atualidade, com Jonas, por caminhos diversos, de que a obsessão do homem pelo prazer acaba obnubilando-o e fazendo-o pensar que o prazer é um fim que pode ser alcançado a qualquer preço. No desenvolver da tese, será possível equiparar esse prazer com as “benesses da tecnologia”. O prazer, que pode advir dos benefícios da tecnologia, é íntimo do imediatismo, o que promove um desinteresse por aquilo que deveria ser preservado a médio e longo prazos. Há, portanto, um encurtamento de horizontes para que o prazer seja atendido com imediatez. Esse tema será abordado adiante de forma amplificada, ao se apresentarem os abusos que o

¹⁷³ TASCA, Mariana Goron. **A boa morte nas Cartas a Lucílio de Sêneca**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 17.

homem promove com a ajuda, e em nome, da ciência, devastando a natureza e comprometendo o futuro das próximas gerações.

A sabedoria estoica fundamenta-se na ética da ascese, partindo do mal se pode avançar, como em uma subida em direção ao bem. Para T. Brennan:

Seguir a natureza significa agir de acordo com nossa natureza como seres humanos, mas também agir de acordo com a Natureza como um todo, ou seja, a ordem cósmica Universal governada por Zeus. Seguindo a natureza seremos felizes. Seguindo-a, seremos do mesmo modo virtuosos.¹⁷⁴

O homem não apenas deve manifestar que está em perfeita consonância com a natureza por meio de suas ações, o que seria um ato externo, mas também alinhar seu íntimo com esses mesmos princípios. Exterior e interior estariam íntima e indissociavelmente ligados. Nos dias de hoje, percebe-se a tendência ao movimento oposto. De um lado, a separação do homem e da natureza, de outro, a da interioridade e da exterioridade humanas. Isso será exemplificado posteriormente, ao ser explicitado o dualismo e sua herança na origem dos estudos de Hans Jonas.

De forma contrária, há também semelhanças entre o legado do pórtico e o momento atual: um interessante aspecto constatável no estoicismo e que se mantém até os dias de hoje é a noção de tempo ligada ao momento presente. Assim como os estoicos, o homem moderno não mira o futuro e suas implicações, o que ele faz hoje, na melhor das hipóteses, é catalogar o passado e se utilizar dessas informações desde que não prejudiquem suas ambições imediatas. Conforme Gazolla:

Para o Pórtico, o exercitar-se naquilo que advém e está sempre aí, no instante, é um dos grandes indicadores da ação moral. O instante é o tempo da *Physis*, é este o paradigma.¹⁷⁵

O que Jonas propõe é uma inversão parcial nesse paradigma estoico, assim não será mais a reflexão no tempo presente a responsável por ditar a moral, mas a reflexão a respeito do futuro, principalmente porque ele, o futuro, já está comprometido devido às ações tomadas no

¹⁷⁴ BRENNAN, Tad. **A vida estoica: emoções, obrigações e destino**. Tradução de Marcelo Consentino. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 47. A obra de Jonas ressalta essa comunhão com a natureza. A grande diferença é que, devido ao imenso arco temporal transcorrido, baseia sua obra já nos danos causados à natureza, fato que à época da plena vigência do estoicismo seria conteúdo inimaginável.

¹⁷⁵ GAZOLLA, Raquel. **O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da Stoa**. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 182.

momento presente e que afetam o andamento da vida na natureza. Mas, para além da diferença de ordem temporal, para o estoicismo a moral ocupa-se do presente, e para Jonas ocupa-se do futuro. Algumas semelhanças merecem destaque: a (re)integração do homem à natureza¹⁷⁶ e a mencionada busca do entendimento da morte em sua essência.

2.2 SÊNECA E SEU LEGADO

A apresentação do Filósofo Sêneca, um dos maiores expoentes do estoicismo, é importante tendo em vista que ele é responsável por um volume expressivo de meditações sobre a morte. Em sua obra o tema é de especial relevância. Nascido em Córdoba entre 4 a.C. e 1 d.C., foi figura central no círculo de poder do Império Romano, chegando a ser preceptor do imperador Nero. Obteve considerável sucesso e enfrentou também muitas adversidades, como o exílio na Córsega e o suicídio forçado em 65 d.C., por questões políticas, quando da presunção de ter participado da conspiração de Pisão que visava o assassinato de Nero.

É importante destacar que a forma de esmiuçar a morte no passado estoico era sempre do ponto de vista pessoal ou, no máximo, interpessoal. Isso quer dizer que o tema morte recebeu atenção desse e de outros filósofos, na medida em que afetava as pessoas intimamente a consciência da própria morte, ou afetava as pessoas próximas do morrente, ou seja, o que sentiam, ou deveriam sentir, como deveriam agir mediante a morte de outrem. Daí resultam suas *Consolações*, que são um corpo de três obras destinadas a apaziguar pessoas que perderam entes queridos. São elas: *Consolação a minha mãe Hélvia*, *Consolação a Políbio* e *Consolação a Márcia*. Em todas Sêneca busca serenar os três que se encontram em situação de desespero, aflitos pela dor da perda, mas não se trata apenas de consolá-los, e sim de buscar ensinamentos para a vida de forma mais ampla, como se um alargamento de horizontes também ajudasse na cura dessa dor específica. Para Hélvia, sua mãe, tenta trazer consolo pelo desterro do próprio Sêneca, quando de seu banimento na Córsega, e nas outras duas cartas se propõe a confortar os que perderam seus entes queridos.

Sêneca escreveu também um tratado científico sobre problemas de natureza chamado *Questões Naturais* e quatro tragédias, entre outras obras. Mas onde se pode encontrar o maior volume de pensamentos acerca do tema morte é nas suas *Cartas a Lucílio*. Esses textos, ao

¹⁷⁶ Segundo Jonas, isto se deve pela “ideia já consagrada pelo tempo - tanto estoica quanto cristã - de que plantas e animais existem para o benefício do homem”. No estoicismo esta posição soberana lhe era conferida pela Razão e no cristianismo pela Alma Imortal. JONAS, Hans. **Ensaios filosóficos**: da crença antiga ao homem tecnológico. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 326-327

estilo epistolar, são cartas endereçadas ao amigo, mas que têm o objetivo de atingir um público maior. Ao que se sabe, Sêneca ambicionava a posteridade com suas epístolas. Por certo, obteve êxito, seu estilo literário e fluidez dissertam sobre assuntos que inquietam não apenas seu amigo e pupilo Lucílio, mas ele próprio. Assim, as 124 cartas, que visam aconselhamento, escritas entre os anos 62 e 65 da era cristã, servem como um guia moral, no qual a razão deve pautar as ações e as paixões da alma, tratando-as da forma mais distinta possível.

A morte, para ele, deve ser desmistificada, e o caminho, ensinado nas *Cartas*, é precisamente a:

[...] *cotidiana meditatio*, ou seja [as cartas] mediam um exercício diário, um ensaio para a vida. Com elas, promovendo-se esta meditação vai-se cultivando a sabedoria, numa progressão natural “da teoria para a prática e do ensaio a performance”¹⁷⁷. E a sequência de cartas como *cotidiana meditatio* é antes de mais nada uma importante forma de *meditatio mortis*.¹⁷⁸ Este é o ato que, segundo o Sócrates de Platão, define o filósofo.¹⁷⁹

Esse ato de pensamento contínuo sobre o tema serve de preparação ao homem, já que o ato de morrer não ocorre várias vezes em uma vida, o que poderia melhorar a performance, caso fosse possível passar pelo evento repetidamente. A exemplo disso, na Epístola 61 Sêneca assevera:

Procedo de modo a que cada dia seja o equivalente de uma vida inteira; mas, Hércules me valha!, não me apresso a gozá-lo como se fosse o último, apenas o encaro como se pudesse ser de fato o meu último dia! Escrevo-te esta carta com a disposição de espírito de alguém a quem a morte vai surpreender no momento em que a escreve. (Ep. 61.1.2)¹⁸⁰

O que Sêneca se propõe a fazer, segundo James Ker, é mostrar que o horizonte de uma vida pode ser confinado a um estado mental no momento presente. Nesse intuito, esse trecho mostra dois temas distintos: o dia abrangendo a representação de uma vida inteira, e o exercício de pensar o dia de hoje como se fosse o último dia de sua vida.

O primeiro tema diz respeito a uma vida inteira em um mesmo dia, refere-se ao fato de o sábio conseguir em um espaço curto de tempo possuir o entendimento de um período muito

¹⁷⁷ KER, James. **The deaths of Seneca**. New York: Oxford University Press, 2009, p. 162.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 163.

¹⁷⁹ TASCIA, Mariana Goron. **A boa morte nas Cartas a Lucílio de Sêneca**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 44.

¹⁸⁰ SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 217.

mais longo, como é o caso de uma vida completa. Seria um exercício de condensação do tempo aos momentos e aprendizados mais importantes: “Na singularidade de um dia uma vida inteira se descortina”¹⁸¹.

O segundo tema, “pensar o dia de hoje como se fosse o último dia de sua vida”, refere-se ao pensar mais do que ao viver. Por isso está longe de ser um *slogan* a favor dos excessos, ao contrário, está mais em sintonia com a moderação. Ele almeja uma tentativa de resolução afirmativa de questões que não deveriam ficar em aberto. Exemplo disso seria promover um apaziguamento com seus desafetos, resolver questões pendentes, sejam elas de ordem moral, financeira, sucessória, enfim, tratar de tudo que for importante para que seja possível partir em paz.

O primeiro tema atua como que por amostragem, um dia isoladamente reflete os demais. Já no segundo “temos um balanço de responsabilidade que leva em consideração acertos e erros, opera mais como um somatório de resultados obtidos ao longo da vida”¹⁸². De qualquer forma, o sentido é sempre o mesmo: refletir sobre as ações buscando conhecer a si mesmo e preparar-se para enfrentar a morte sem débitos afetivos, financeiros ou de qualquer ordem. Segundo o comentador Paul Veyne, Sêneca, de forma contundente e quase sombria, aborda o tema da morte nas *Cartas* inúmeras vezes:

Sêneca elogia 20 vezes a morte acreditando minimizá-la, desenvolve um lirismo do suicídio, considera a vida social como uma luta de todos contra todos (Ep. 103 e 107) e faz do desprezo pela vida a pedra de toque de sua mensagem (Ep. 111.5).¹⁸³

O desprezo pela vida não significa desvalorizá-la por completo, é uma forma de examiná-la em perspectiva, com distanciamento. Reduzindo o apego, a vida passa a ser mais viável à reflexão e à possibilidade de promover mudanças de comportamento. A impermanência é uma realidade para os homens e para a natureza como um todo, e deve ser aceita com proporcional desafetação. À medida que o Filósofo se aprofunda em sua filosofia de aconselhamento, percebe-se o lembrete sempre presente de se viver com dignidade, ou seja, viver uma vida virtuosa: “Morrer com dignidade significa escapar ao perigo de viver sem ela.” (Ep. 70.6)¹⁸⁴

¹⁸¹ TASCA, Mariana Goron. **A boa morte nas Cartas a Lucílio de Sêneca**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 45.

¹⁸² Ibidem, p. 45.

¹⁸³ VEINE, Paul. **Sêneca y el estoicismo**. México: Fondo de Cultura Economica, 1995, p. 246.

¹⁸⁴ SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 264.

Assim, como a vida deve ser virtuosa, a morte também merece ser vivida com virtude, daí segue que, em sua opinião, o suicídio pelos motivos adequados é plenamente aceitável. Seu pensamento pode parecer apologético ao suicídio, mas um olhar mais atento percebe que Sêneca apoia sua exequibilidade em casos de servidão moral, em que a negação da liberdade moral é um interdito à vida virtuosa. Tem-se então um aspecto interessante a ser contraposto mais adiante: aqui o suicídio parece razoável, pois é de decisão e responsabilidade personalíssima, ocorre com o sujeito em questão, não a outrem. Já a morte que se avizinha, matéria também deste estudo, que ocorre em escala planetária, não é uma escolha pessoal direta, como o suicídio, porque dilui-se entre milhões de responsáveis e se estende a gerações futuras.

Sêneca comparava a morte com “um porto a ser alcançado”, em outras palavras, alcançado dentro do espaço temporal de uma vida, enquanto a morte que o homem começa a presenciar é “um porto a ser alcançado por outros” que ainda nem nasceram. Os homens do futuro terão sua morte decretada pelos homens do passado. Um final pouco estoico para a humanidade.

Muitos séculos depois, o jesuíta português Antonio Vieira (1608-1697) dá sua notável contribuição ao tema através de seu conjunto de *Sermões*, de expressão “barroca”, que contam com certo grau da influência de Sêneca e do estoicismo em geral. Pe. Antonio Vieira crê que, “ao contrário do que é costume, a morte deve ser amada e a vida temida. Radicalizando ainda mais a tese, afirma que o maior bem da vida é a morte”¹⁸⁵. O jesuíta acreditava, a respeito do tema em apreço, que:

A morte, como o ócio estoico, descansa dos “trabalhos”, “misérias” e “perigos da vida”, salva da murmuração, da inveja e da vaidade mundanas, conquista a autonomia impossível enquanto duram as ocupações. Daí ter razão a “seita” dos estóicos ao chamá-la de “porta da liberdade”, e entender o suicídio como uma escolha feliz. Carregando a mão na via já aberta pelo sermão anterior, Vieira enumera “suicidas” virtuosos das Escrituras; na mesma lista, alinhava sábios e santos, que exatamente por serem tais, imploraram a Deus pela sua morte.¹⁸⁶

Seguiram-se inúmeras menções à arte de morrer estoica ao longo da história ocidental. E assim, partindo do potencial dessa influência, uma recuperação da *meditatio mortis* seria de enorme utilidade para a humanidade, serviria como exercício moral a serviço de repensar o seu destino. O homem, do alto de sua arrogância, especialmente depois da inserção baconiana, na

¹⁸⁵ VIEIRA, Antonio. **A arte de morrer**: os sermões da Quarta-feira de Cinza de Antonio Vieira. São Paulo: Nova Alexandria, 1994, p 39.

¹⁸⁶ Ibidem.

modernidade, crê que as meditações, práticas intimamente ligadas ao ócio, não têm mais lugar. O homem, que se tornou absolutamente produtivo, não apenas não tem interesse em tal prática, como também não tem tempo, pois, como diria Sêneca, está demasiadamente ocupado com a “falsa operosidade e fútil agitação”. A modernidade respeita e reserva espaço, em termos teleológicos, para o que tem finalidade a curtíssimo prazo, e é nessa matriz que está inserido o homem atual, bem como suas obras. Dadas as ausências que a humanidade contemporânea experiencia, a filosofia jonasiana oferece um despertar das distrações da modernidade, buscando suplantar o vácuo relativista de valores. Para tanto, anuncia-se nas páginas subsequentes, um autêntico mergulho ontológico em sua obra.

CAPÍTULO III - HANS JONAS, BIOLOGIA FILOSÓFICA E ENTENDIMENTO DA MORTE

Nos capítulos anteriores, a presente tese recolheu e analisou subsídios culturais e filosóficos, nas mais diversas vertentes, para preparar a transição para o pensamento de Hans Jonas. A literatura, nos exemplos citados, espelha as aspirações humanas e a Filosofia, contando com o olhar de vários filósofos, mas mais especificamente através da visão estoica mencionada como base para a ambição de chegar-se ao âmago do tema morte. O estoicismo o tratou de forma bastante clara e visceral, eliminando qualquer possibilidade burlesca ou alegórica de mascarar-lo. Assim, partindo dessa visão asséptica, pode-se ingressar de maneira direta no universo jonasiano, que guarda em sua estrutura, assim como a filosofia do pórtico, um modo desprezioso, sem desvios e profundo de ver e criticar a ação do homem e sua inserção na natureza.

O homem, segundo ambas as visões, nunca estará apartado dela, tampouco deverá se colocar acima dela. Dessa forma, em alguns aspectos é possível observar um avizinhamento entre a obra jonasiana e a filosofia estoica. Os estoicos não pensam, prioritariamente, no destino humano, diferentemente de Jonas, mas pensam com clareza no que é ser humano em meio à natureza, ao *logos* universal¹⁸⁷. É como se, sutilmente e a distância, algo de estoico estivesse sempre apoiando Jonas em seus avanços na resolução da antiga questão do dualismo, que seria mais um colocar-se contra o dualismo, dando-lhe subsídios para a crítica que faz à filosofia quando essa se abstraiu das questões do destino da humanidade. Entre elas, a Segunda Grande Guerra e seu legado de destruição sem precedentes.

Importante ressaltar o quanto o contexto histórico a que Jonas está submetido é determinante em sua obra¹⁸⁸. Além dos horrores da Segunda Guerra Mundial, de forma geral o Filósofo judeu-alemão se viu profundamente marcado pela perda da mãe, que, após muitas tentativas infrutíferas de ser retirada da Alemanha, terminou por encontrar sua morte em Auschwitz. Os dois episódios – a impossibilidade de removê-la antes do envio aos campos de

¹⁸⁷ No estoicismo o conceito de *logos* é fundamental, refere-se a um princípio divino, criador e ativo – *Logos espermatikós* (seminal) –, dele toda a realidade depende, e se aplica inclusive à lei moral.

¹⁸⁸ O filósofo judeu-alemão Hans Jonas, nascido em 1903 em Monchengladbach, discípulo de Husserl, Heidegger e de Bultmann e grande amigo de Hannah Arendt, teve participação ativa na Segunda Guerra e fez parte da juventude estudantil sionista, conhecida como Ivria. Após a derrota sofrida pela França, a Inglaterra decide aceitar as unidades judias destacadas na Palestina para lutarem junto aos aliados em 1943. Assim, alistou-se e combateu pelo exército inglês, partindo 15 dias após seu casamento com Lore, através de Chipre e Egito, até chegar à Itália, onde permaneceu até o final da guerra. Após o término da guerra, volta a se dedicar a seus estudos e carreira acadêmica.

concentração, fato que talvez tivesse lhe poupado a vida, além da perda em si – macularam definitivamente Jonas pelo resto de sua vida, conforme relata em *Memorias*.

Jonas foi sensível à inversão do papel da razão não apenas no que se refere às atrocidades da Guerra, mas também aos rumos que a humanidade foi gradualmente tomando. A Segunda Guerra Mundial deixa marcas em Jonas não apenas pelas atrocidades cometidas contra a espécie humana, o que é óbvio, mas pela magnitude de sua *aliança* com o progresso científico e tecnológico, desvelando um mundo beligerante no qual nações ou grupos organizados, para atingirem seus propósitos, dispõem maciços investimentos em ciência e tecnologia. Hiroshima e Nagasaki, a exemplo de *investidas bélicas*, bem como os campos de concentração em massa, em suas *experiências médicas*, firmam-se em sua concepção como exemplos do uso da tecnologia para um viés nefasto, voltado para a morte. Assim, o alcance da tecnociência, em especial quando voltada para fins de destruição e/ou dominação, passa a adquirir relevância em seu trabalho.

Mas seu objeto de interesse vai muito além da guerra e seus desdobramentos. Jonas parece manter uma alternância entre os fatos concretos do mundo e as grandes questões da humanidade, relacionando-as e aprofundando-as. Sua obra, além de abrangente, é corajosa, pois, “ao relançar o programa filosófico da metafísica, Jonas como ninguém estava ciente do caráter *démodé* ou *oldfashioned* de sua empresa”¹⁸⁹, e não apenas avançou em seu intuito como batizou sua metafísica de biologia filosófica.¹⁹⁰ Essa filosofia, um tanto original, pode ser entendida como uma filosofia natural unificada que opera em “duas vertentes, biológica e psicológica, consideradas ontologias regionais – e, como tal, sem qualquer componente teológico, criacionista ou salvífico”¹⁹¹. Explicitando o que Jonas propõe, nas palavras de Wendell Lopes:

Se natureza para os modernos é uma exterioridade objetiva que se contrapõe à interioridade do sujeito cognoscente, em Jonas a natureza viva é um complexo entre exterioridade (objetiva) e interioridade (jamais objetiva, mas sempre deduzida embora não meramente projetada).¹⁹²

¹⁸⁹ LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a diferença antropológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 16.

¹⁹⁰ Ao retomar a metafísica, ou *filosofia primeira*, demonstra sua inclinação para o exame dos *fundamentos* da realidade.

¹⁹¹ LOPES, op. cit., p. 18.

¹⁹² *Ibidem*, p. 57.

Deduz-se daí a importância para Jonas da convergência entre a exterioridade e a interioridade do ser vivo, unificando subjetividade e objetividade, para uma consequente superação do dualismo. Na gênese dessa afirmação repousa a esperança em uma renovação teleológica, a qual compreende um universo psicofísico dotado de um finalismo intrínseco no *vir-a-ser*. A questão do dualismo o acompanha desde o início de sua carreira, e será esmiuçada posteriormente, quando abordadas as *três* grandes fases de seu trabalho.

Buscando o entendimento da pessoa por detrás da obra, o que se pode afirmar sobre a forma de filosofar de Jonas é que leva tão a sério o seu ofício de pensar que se mantém fiel ao exercício permanente de um ateísmo metódico, o que não quer dizer necessariamente que afirme que “Deus não existe”, apenas mostra não fazer conjecturas do ponto de vista da fé. Para tanto, busca equilibrar em sua obra a tensão causada pela origem judaica e seus estudos na filosofia da religião e, posteriormente, filosofia da natureza e filosofia moral. De qualquer forma, há de ser dito que incorpora de forma bastante lúcida elementos da sabedoria judaica mesmo mantendo-se no laicismo. Como menciona W. Lopes:

[...] é a filosofia que molda o elemento judaico, e não o contrário. Isto fica particularmente claro com as indicações de Jonas a respeito de como o judaísmo possui muito menos elementos problemáticos – e mesmo vantagens – em relação ao cristianismo para permanecer coerente em face de novas descobertas da ciência moderna. (cf. Jonas, 1982, 11-12)¹⁹³

Esse aspecto da pouca aderência aos princípios da ciência moderna corrobora a imagem feliz de um despertar, conforme Bloch, que abarca uma identidade celestial, observada, por exemplo, em duas das grandes religiões monoteístas, tanto no cristianismo como no islamismo. Essa “imagem” se evade de qualquer verificação científica, e assim, sem a necessidade de formulações sistemáticas e racionais, verificadas por métodos experimentais, a crença é suficiente como princípio de verdade.

Se é admissível mencionar como sua formação – sob o arco da sabedoria judaica – permeia sua filosofia, também se podem fazer algumas menções a respeito de sua origem alemã, ao menos no que tange à influência que a filosofia alemã, à qual foi predominantemente exposto, exerce sobre o Filósofo. Uma das marcas germânicas em seu percurso é a própria língua, que lhe permitia uma fluidez muito maior na escrita do que o inglês, além do uso direto, sem a mediação da tradução, de expressões heideggerianas e kantianas. Mas, para além da

¹⁹³ LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a diferença antropológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 50.

língua em si, Jonas, especialmente em *O princípio responsabilidade*, recebe mais atenção na Alemanha do que nos Estados Unidos. Isso ocorre, segundo ele, não por serem menos “filosóficos” que os alemães, mas porque a tradição anglo-americana é de inclinação positivista e, conseqüentemente, suas especulações metafísicas são pouco aprazíveis a esses espíritos mais positivistas. Em linhas gerais, seu movimento foi o de se aproximar da tradição alemã clássica devido ao seu interesse pela metafísica, afastar-se paulatinamente da tradição analítica e acolher o mundo científico de maneira aberta. O Pensador propõe-se a encarar a relação existente entre pesquisa e poder, para ele o conhecimento vai além da dimensão de servir à vida bem vivida, ou à qualidade da vida humana: “Esse novo saber é depositado nos bancos de dados e usado de acordo com os meios e as decisões dos que detêm o poder.”¹⁹⁴

Se em muitos casos o conhecimento é usado pelas mãos *dos que detêm o poder*, por vezes ele adquire independência, tornando-se um conhecimento autônomo, que não é dominado por ninguém. E se o domínio se dá por ninguém especificamente, está-se diante de um poder sobre o qual ninguém é responsável. E assim, partindo dessa premissa,

[...] para que haja responsabilidade é preciso que haja um sujeito consciente. Contudo o imperativo tecno-lógico elimina a consciência, elimina o sujeito, elimina a liberdade em proveito de um determinismo.¹⁹⁵

Seu empenho, pelo exposto, é no sentido de promover a conscientização do homem e então lançar as bases da nova ética da responsabilidade, evitando não apenas a destruição física do homem e de todos os seres vivos, mas evitando a sua “morte essencial”.

Jonas propõe pensar a responsabilidade em torno das categorias do ser, do dever e do bem numa época em que a queda das utopias abre um vácuo nas sociedades, submersas pela inércia, no equívoco baconiano. Sem renegar o imperativo kantiano, Jonas propõe um novo imperativo que, além de lei universal, norteie ações em sintonia com a permanência da vida do homem na Terra, vivida com autenticidade. O Filósofo, contudo,

[...] não pretende formular um imperativo meramente teórico, capaz de impor *freios voluntários* à tecnologia. Seu esforço é formular uma espécie de princípio objetivo de base ontológica que, segundo ele, encontra-se no próprio ser: sua ética se apoia em uma ontologia justamente porque, em um mundo sem fundamento suprassensível, cabe à filosofia novamente, em sua tarefa metafísica, encontrar “uma

¹⁹⁴ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006, p. 18.

¹⁹⁵ Ibidem.

ética que não se baseie na autoridade divina” e que se fundamente “em um princípio que possa ser descoberto na natureza das coisas, para que não seja vítima do subjetivismo ou de outras formas de relativismo” (PV, 272).¹⁹⁶

A metafísica aqui pode ser compreendida mais como imanente do que transcendente, e para tanto busca fundamentos na biologia para responder às suas interrogações ontológicas e éticas. Assim, antes de desenvolver sua obra acerca da responsabilidade (ética), Jonas pavimentava as bases do *fenômeno da vida* (ontologia) de forma vigorosa e original. Exitosamente o Filósofo abre-se ao diálogo com outras áreas do conhecimento, inclusive com a própria ciência, oportunizando importantes avanços interdisciplinares, que conferem à sua obra evidente ineditismo.

3.1 A BIOLOGIA FILOSÓFICA DE JONAS

Para adentrar a biologia filosófica jonasiana, é salutar apresentar novos ângulos do contexto no qual sua obra se desenvolve e o impacto dos acontecimentos que o Filósofo viveu à época. Manter em mente sua já referida vivência da Segunda Grande Guerra se faz indispensável, não apenas em sua participação no front, ou nos escritos produzidos *durante* o período da Guerra, mas em seus efeitos tanto profundos quanto devastadores que marcaram sua vida e sua obra, e determinam de forma muito peculiar a forma de relacionar-se com amigos e inclusive mestres, como será observado a seguir.

Dessa forma, além do contexto da Guerra que o influencia de forma concreta, experienciando os horrores do conflito, é influenciado intelectualmente em sua obra pelos dois renomados filósofos, responsáveis por apresentá-lo à fenomenologia: Husserl e Heidegger. Para Jonas a originalidade filosófica no final do século XIX estava do lado da fenomenologia. Heidegger era inicialmente assistente de Husserl em suas aulas em Freiburg. Os jovens estudantes não eram diretamente inscritos nos seminários do experiente Husserl, participavam antes das aulas ministradas pelo jovem professor Heidegger. Ambos os *professores-personalidades* provocaram forte impacto no jovem Jonas não apenas por serem eminentes pensadores, mas por serem pouco convencionais¹⁹⁷.

¹⁹⁶ OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 129-130.

¹⁹⁷ Ambos buscam fugir da aplicação indiscriminada da metodologia científica presente na tradição filosófica. Husserl critica o “psicologismo”, e Heidegger, o “antropologismo”, por equipararem o homem ao objeto natural, afirmando que o verdadeiro sentido do homem deveria se dar na consciência intencional e existência.

Jonas compartilhava com Husserl sua rejeição ao dualismo e, ao mesmo tempo, discordava do Mestre no que tange à premissa “de que tudo que importa para o homem o é apenas enquanto acessível por meio de sua intuição, e enquanto pensado a partir de uma consciência intuitiva pura, neutra e transcendental”¹⁹⁸. Para Jonas, o experienciável não era a única coisa digna de ser conhecida, e a partir daí começa a germinar sua biologia filosófica. Com ela o conhecimento parte do *Eu*, assim como para Husserl e Heidegger, só que com substancial diferença do *Eu* da consciência pura de Husserl e do *Dasein* de Heidegger, porque para a biologia filosófica o conhecimento ocorre no *Eu* encarnado, inconcebível sem a presença do corpo. A corporeidade não é apenas um acréscimo às teorias de seus mestres, mas um divisor de águas que leva Jonas a distintas e intrigantes conclusões.

A influência de Heidegger foi bastante decisiva no pensamento de Jonas, que menciona o “feitiço” causado nos alunos ao ouvir as difíceis aulas de Heidegger. Segundo ele, parecia que algo estava sempre em construção nas preleções do Mestre, com discurso vigoroso, o frescor do novo se apresentava diante de seus olhos. Mas não era apenas a forma que causava impacto, o conteúdo de sua filosofia do *Dasein* era igualmente impactante.

O *Dasein* de que nos fala Heidegger é já um ser mundano, e, conseqüentemente, mais real que a consciência pura de que nos fala Husserl, no sentido de que está aí, que se interessa por esse mesmo aí – isto é, o que está à sua volta – e, principalmente, pelo fato de que é essencialmente necessitado e mortal. Assim, a passagem de uma analítica da consciência à analítica do *Dasein* em Heidegger traz ganhos inestimáveis.¹⁹⁹

Mas, apesar dos ganhos, Jonas apontava problemas ao *Dasein* heideggeriano devido a imperfeições idealistas, por ser uma abordagem espiritual que negligencia a corporeidade, assim como Jonas também via problemas em seu entendimento da “natureza apenas como ‘presença’, ao invés de ser um valioso contexto de vida”, como ressalta Dietrich Bolhler²⁰⁰. Esse negligenciamento especificamente será superado na obra de Jonas ao desenvolver sua biologia filosófica, que não deixa escapar a materialidade orgânica.

Jonas jamais homenageou Heidegger dedicando-lhe algum texto, ao contrário, promoveu fortes críticas ao autor de *Ser e Tempo*, um dos pais do existencialismo. O distanciamento entre eles ocorreu não apenas no campo da Filosofia, mas também no campo da

¹⁹⁸ LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a diferença antropológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 87.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 199.

²⁰⁰ OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (Orgs.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019, p. 204.

convivência, especialmente quando Heidegger passou a nutrir certa simpatia e leniência pelos atos de Hitler e integrou o nacional-socialismo, movimento totalmente incongruente com as convicções de Jonas. Entre outras ações passíveis de reprovação por parte de Jonas, Heidegger não poupou seu Mestre Husserl, de ascendência judaica, da exoneração na Universidade de Freiburg. Tais inclinações de Heidegger são “a prova concreta de que a indiferença do pensamento é a deficiência mais maligna do niilismo²⁰¹, e a tragédia do nazismo, o seu fruto mais evidente e nefasto”²⁰². O que marcou Jonas como “uma tragédia de cunho filosófico-niilista”²⁰³, tamanha a proporção de sua decepção.

Em suas memórias Jonas expõe seu desapontamento com Heidegger, cujo posicionamento macularia não apenas sua biografia, mas quiçá a imagem da história da Filosofia em si.

Para mim, sobre quem Heidegger exerceu grande influência, foi uma decepção, cruel, amarga e uma decepção que não só atingiu sua pessoa, mas também a força da filosofia para proteger os homens de algo assim... [...] Tudo aquilo não era possível. Todo o gesto simpatizante, toda rendição, toda cooperação: sempre se poderia arguir, como causa, a estupidez, cegueira fraqueza, covardia, mas que o pensador filosófico mais importante e original do meu tempo participasse foi um golpe tremendo para mim, não apenas pessoalmente, mas também no sentido de um acontecimento na história da filosofia, a ser levado seriamente em consideração.²⁰⁴

É inegável que Jonas vive de acordo com seus princípios, por isso a dificuldade de aquiescer pacificamente aos postulados da *banalidade do mal* de sua grande amiga Hannah Arendt quando do julgamento de Adolf Eichmann, que deu origem à obra *Eichmann em Jerusalém*, o que provocou um rompimento na amizade, reestabelecida após algum tempo.

O Filósofo segue seu caminho intelectual, gradualmente se distanciando dos seus Mestres Husserl e Heidegger, cuja influência se deu prioritariamente em seus estudos da gnose. No decorrer de sua obra, Jonas passa a acolher o conceito de natureza ao seu objeto de estudo.

²⁰¹ Presente no existencialismo heideggeriano.

²⁰² OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder**: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 147.

²⁰³ Ibidem.

²⁰⁴ JONAS, Hans. **Memórias**. Tradução de Illana Giner Comín. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005, p. 323-324. Tradução de: “Para mí, sobre quien Heidegger habia ejercido una gran influencia, había sido una decepción, cruel, amarga, y una decepción que no sólo alcanzaba a su persona, sino también a la fuerza de la filosofía para proteger a los hombres de algo así [...] Todo aquello no era posible. Todo gesto simpatizante, toda claudicación, toda cooperación: siempre se podían arguir como causas la estupidez, la cegueira, la debilidad, la cobardia, pero que el pensador filosófico más importante y original de mi tiempo participasse fue un golpe tremendo para mí, no solo personalmente, sino también em el sentido de un acontecimiento de la historia de la filosofía a tener seriamente em cuenta.”

Nessa direção, rumo à sua biologia filosófica, em que investiga o fenômeno da vida, examina o homem e seu lugar na natureza, em meio aos recursos naturais:

[...] a orientação de sua empresa filosófica deve ser estabelecida em boa aproximação especialmente com o antigo movimento da Antropologia Filosófica – apesar de toda a originalidade de Jonas. Essa análise não tinha outra intenção senão mostrar que é a diferença antropológica que aparece como norte da visada filosófica de Jonas. Essa diferença deve ser entendida antes de tudo como resultado da posição especial do homem no cosmo.²⁰⁵

A passagem trata da centralidade do homem com relação à natureza, e a “diferença antropológica” que Jonas menciona se refere aos recursos ontológicos que o homem possui como pináculo da evolução da vida, ou seja, essa diferença seria o que o homem possui para além dos demais seres vivos, “o que lhe concede lugar de honra na consideração ética como um valor absoluto a ser respeitado e preservado pela ação humana”²⁰⁶. A referida diferença antropológica pode ser explicitada como um “fazer a diferença” na natureza. Como exemplo, o homem pode assumir o papel de preservá-la, tarefa de tentativa de reparo que não pode ser transferida a nenhum outro ser vivo. Jonas tampouco atribui à razão uma diferença ontológica do homem com relação aos demais seres vivos, como a tradição filosófica muitas vezes aponta. Para ele, a faculdade imaginativa, essa sim, pode ser considerada como um adicional na manifestação homem-mundo.

É importante aclarar a área do conhecimento a ser atingida pela biologia filosófica para que não haja imprecisões com relação a seus limites e propósito. A biologia filosófica é diferente da filosofia da biologia, que se encarregaria de “aspectos epistêmicos do conhecimento científico biológico”²⁰⁷, em outras palavras, a filosofia da biologia se encarrega da ciência biológica como um tema para reflexão filosófica. Sua pesquisa, portanto, não poderia ficar restrita ao materialismo, que é o que aconteceria se, por exemplo, Jonas se limitasse a estudar o evolucionismo de Darwin estando circunscrito assim somente a uma teoria científica. O que Jonas propõe é refletir acerca da *vida*, e não sobre a *ciência da vida*. A matéria em questão aí proposta é de ordem ontológica, e não epistemológica. Igualmente imprecisos seriam os termos biofilosofia e filosofia biológica, nos quais “trata-se de formar um sistema filosófico que dê conta dos vários tópicos que se arrastam no campo da biologia”²⁰⁸.

²⁰⁵ LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a diferença antropológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 145.

²⁰⁶ Ibidem.

²⁰⁷ Ibidem, p. 20.

²⁰⁸ Ibidem, p. 154-155.

Seu intento é desenvolver uma *teoria do ser* e, conforme mencionado em suas *Memorias*, sua *tese* seria no sentido de afirmar:

[...] que a essência da realidade se expressa de modo mais acabado na existência física do organismo, não no átomo, não na molécula, não no cristal, tampouco nos planetas ou nos astros, etc., senão no organismo vivo, que é sem dúvida corpo, mas que esconde em seu seio algo que vai mais além do mero ser mudo da matéria.²⁰⁹

Para esse intento, o Filósofo se mantém alerta ao fato de que as ciências, nas suas particularidades, possuem objetos e métodos de estudo distintos, enquanto a Filosofia tem um caráter universalista e não possui um método específico tampouco definitivo para a reflexão. A relação entre ciência e Filosofia está bem descrita e, portanto, vale ser rememorada, nas palavras de Carlos Cirne-Lima:

No *caminho ascendente*²¹⁰, o cientista parte da multiplicidade dos fenômenos e das coisas, para chegar à unidade de uma teoria; exatamente isso é a teoria (*theorein* significa, em grego, olhar bem). Se subirmos mais e mais a escala piramidal das teorias, estas ficam cada vez mais universais e abstratas, e chegamos finalmente ao ápice: aos primeiros princípios da Filosofia. A Filosofia é a teoria que vê tudo a partir da unidade dos primeiros princípios. Ela é a ciência que unifica todas as ciências.²¹¹

Mas nem a ciência tampouco a filosofia se contentam com o caminho ascendente (*anábasis*), o caminho descendente (*katábasis*) é imprescindível, pois ele compreende “o singular muito melhor, porque vê o horizonte do universal”²¹². Jonas tinha isso em mente, o que lhe possibilitou enxergar a unidade na multiplicidade. Assim, como raramente se viu na história da Filosofia, Jonas lança-se na aventura da aproximação entre Filosofia e ciência para melhor entendê-las, promovendo “[...] a travessia do filósofo até o campo da ciência e do cientista para a filosofia”²¹³, o que se revelou não apenas necessário, mas de valor inestimável para uma

²⁰⁹ JONAS, Hans. **Memorias**. Tradução de Illana Giner Comín. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005, p. 341. Tradução de: “[...] que la esencia de la realidad se expresa de modo más acabado em la existencia física del organismo, no en el átomo, no en la molécula, no en el cristal, tampoco em los planetas ni en los astros, etc., sino en el organismo vivo, que es sin duda cuerpo, pero que esconde en su seno algo que va más allá del mero ser mudo de la materia.”

²¹⁰ Chamado por Platão de *anábasis* (o caminho ascendente), em contraposição ao *katábasis* (o caminho descendente).

²¹¹ CIRNE-LIMA, Carlos. **Depois de Hegel: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico**. Caxias do Sul: Educs, 2006, p. 13.

²¹² Ibidem.

²¹³ LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a diferença antropológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 165.

relação inclusiva e profícua entre as áreas do conhecimento. Nas palavras de Jonas: “O fenômeno da vida em si nega as fronteiras que costumeiramente dividem nossas disciplinas e campos.”²¹⁴ Dito de outra forma, é como se a vida clamasse por uma respeitosa e genuína interdisciplinaridade, e Jonas tivesse apresentado sabedoria e dedicação para ouvi-la.

The Phenomenon of Life reúne a maioria de seus ensaios pertinentes à biologia filosófica. Miguel Paley ressalta que, já no seu primeiro capítulo, “Jonas apresenta o desenvolvimento histórico da metafísica como uma luta teórica consistente que tenta delimitar o que é vida e morte”²¹⁵. A obra foi editada pela primeira vez em 1966, quando já radicado nos Estados Unidos. A biologia filosófica pode ser descrita como o fazer ciência biológica de maneira filosófica, e o maior de seus esforços, segundo W. Lopes, é:

[...] desvelar o mundo como uma verdadeira morada humana, e o homem, outrora desenraizado, ciente de seu enraizamento e o único responsável por si e pela própria natureza que o produziu.²¹⁶

Apenas para fins de explicitar simplificada, em ordem temporal, os marcos essenciais de sua obra, pode-se dizer que se inicia por seus estudos da gnose, passando pelo *Phenomenon of Life* até chegar a *O princípio responsabilidade*.

Assim, a biologia filosófica presente em *Phenomenon of Life* juntamente com a fase que a antecede, acerca dos estudos da gnose, não apenas embasam, mas servem como transição para a realização de *O princípio responsabilidade*, obra mencionada anteriormente, e que será vista a seguir em mais detalhes. Prova dessa progressão é a afirmação em suas *Memorias*: “[...] por isso que o livro (*Phenomenon of Life*) termina com um epílogo sobre por que uma filosofia do orgânico deve conduzir ferozmente a uma ética, que no fundo já se encontra ali florescendo, mas que requer um desenvolvimento.”²¹⁷

Note-se que Jonas não se propõe a oferecer *soluções práticas* para o futuro, no sentido de descrever ações excessivamente detalhadas, o que oferece está mais na linha dos princípios que orientem as ações²¹⁸. Junto a isso, o conjunto de sua obra é mais ensaístico que sistemático,

²¹⁴ JONAS, Hans. **The phenomenon of life**. New York: Ed. Northern University Press, 2001, p. XXIV. Tradução de: “*The phenomenon of life* itself negates the boundaries that customarily divide our disciplines and fields.”

²¹⁵ OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (Orgs.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019, p. 58.

²¹⁶ LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a diferença antropológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 473.

²¹⁷ JONAS, Hans. **Memorias**. Tradução de Illana Giner Comín. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005, p. 341. Tradução de: “[...] de ahí que el libro (*Phenomenon of Life*) termine con un epílogo sobre por qué una filosofía de lo orgánico debe conducir ferozmente a una ética, que en el fondo ya se encuentra allí en ciernes, pero que requiere un desarrollo.”

²¹⁸ Isso seria impossível, visto que se debruça sobre um campo tão grande de variáveis globais, as quais se desdobrarão ao longo do tempo, assim, algo sempre escaparia às ações descritas à minúcia para o futuro.

embora todos os textos e ensaios encontrem-se inter-relacionados. Por esse motivo, pode-se dizer que as fases de seu trabalho, cada uma a seu tempo, e por esse seu caráter inter-relacional, formam uma organicidade em sua abrangente obra, estando assim articuladas de forma a se complementarem.

No décimo primeiro ensaio do *Phenomenon of Life*, ao abordar a imortalidade e o temperamento moderno, Jonas trata o problema da imortalidade sob duas versões: a imortalidade conferida pela fama e a imortalidade conferida pela influência. Ambas partem originariamente de um nome, partem de uma pessoa que deixa seu legado. Mas ambas, segundo suas conclusões, não serão conservadas com o tempo, como se o repositório não fosse suficiente para sustentar a imortalidade. Em suas palavras:

[...] sabemos algo mais, nunca antes sabido: que o próprio repositório, a civilização humana, é perecível. Esse novo conhecimento invalida os dois conceitos, a imortalidade do nome e a influência - mesmo a das grandes obras de arte e do pensamento, que resistem sobretudo à obliteração do tempo: pois o que é mortal não pode ser o veículo da imortalidade. Com a agudeza dramática pela qual a consciência normalmente moderna da natureza passageira das culturas e sociedades passou mais recentemente - a ponto de a sobrevivência da raça humana parecer ameaçada - nossa imortalidade presumível, como a de todos os imortais diante de nós, aparece repentinamente à mercê do erro de cálculo, fracasso ou tolice do momento por um punhado de homens falíveis.²¹⁹

Fica aí evidente uma correlação de proporcionalidade entre nome, fama e influência, que são perecíveis na escala da singularidade, e a humanidade, perecível em escala global. Isso posto, Jonas, mesmo concluindo que as culturas, que fazem parte da realidade mundana, não são elas próprias imortais, encontra, ainda assim, uma brecha para uma imortalidade possível:

Embora nenhuma vida eterna espere por nós, nem um eterno retorno do aqui, podemos, no entanto, pensar em uma imortalidade, enquanto durante o curto lapso de tempo de nossa existência nós velarmos pelo cumprimento dos interesses mortais ameaçados e formos auxiliares do Deus imortal que sofre.²²⁰

²¹⁹ JONAS, Hans. **The phenomenon of life**. New York: Ed. Northern University Press, 2001, p. 266. Tradução de: “[...] we know something more and never known before: that the repository itself, namely human civilization, is perishable. This new knowledge invalidates both concepts, immortality of name and of influence – even that of great work of art and thought, which most of all resist obliteration by time: for what is itself mortal cannot well be the vehicle of immortality. With the dramatic sharpening which the generally modern awareness of the passing nature of cultures and societies has undergone more recently – to the point where the survival of the human race itself seems in jeopardy – our presumptive immortality, as that of all the immortals before us, appears suddenly at the mercy of moment’s miscalculation, failure, or folly by a handful of fallible men.”

²²⁰ JONAS, Hans. **O princípio vida**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 270.

Depois de avançar no que seria a impossibilidade da imortalidade atingida através dos feitos do homem, forma metafórica de imortalidade, pode-se seguir na especulação a respeito da inviabilidade da imortalidade da vida orgânica e os benefícios que ela traz consigo.

3.2 O FARDO E A BÊNÇÃO DA MORTALIDADE

Para formular o seu imperativo de responsabilidade, Jonas pensa na ameaça e na destruição física da humanidade, e também “na sua morte essencial, aquela que advém da desconstrução e a aleatória reconstrução tecnológica do homem e do ambiente”²²¹. Para que seja possível pavimentar todo esse trajeto até o Princípio Responsabilidade deve-se recuar para o que seria sua visão a respeito do nascimento da vida e seu par inseparável, a morte.

Hans Jonas, em sua conferência para o *The Royal Palace Foundation*, proferida em Amsterdã, apresenta “*O fardo e a bênção da mortalidade*” e inicia sua reflexão lembrando que o homem é a única criatura ciente de sua finitude: “[...] apenas os homens lamentam sua morte, enterram seus mortos, e se recordam de seus mortos”²²². Ele não está sozinho em sua afirmação: “Somente os seres humanos sabem que vão morrer, coisa que o resto do universo desconhece”, afirmou Blaise Pascal²²³. “A raça humana é a única que sabe que há de morrer e só o sabe pela experiência”, concorda Voltaire, e ainda acrescenta: “[...] uma criança criada sozinha e levada para uma ilha deserta não teria mais ideia da morte do que um gato ou uma planta.”²²⁴

A morte, desde os tempos homéricos, converte-se em termo que define os homens, os mortais, em contraposição aos deuses imortais. Como será observado a seguir, a importância dessa reflexão se encontra justamente em um início de aceitação da morte como contrapartida da vida. Essa é a base para se poder pensar na morte de forma ampliada. Jonas percebe “a mortalidade como atributo essencial da vida como tal”²²⁵ e, para além dos aspectos biológicos da morte, faz um mergulho nos aspectos humanos da morte e em seu mais profundo significado.

É preciso ter em mente que o antropocentrismo coloca o homem por si mesmo como centro absoluto da vida, muitas vezes se esquecendo que o homem compartilha “a sina da

²²¹ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006, p. 18.

²²² Idem. O fardo e a bênção da mortalidade. **Princípios**. Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 265. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/450/386>>. Acesso em: 5 out. 2016.

²²³ PASCAL, *Pensées*, p. 116. Apud: KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 29.

²²⁴ Apud: KELLEHEAR, op. cit., p. 29.

²²⁵ JONAS, op. cit., 2009, p. 266.

mortalidade com as demais criaturas”²²⁶. E para todos os seres vivos a morte carrega duas possibilidades: o fato de se poder morrer, o que é em geral associado ao fardo da morte, devido a vários aspectos que serão observados posteriormente, mas também o fato de ser necessário morrer. Essa necessidade precisamente está associada à sua especulação acerca da bênção da mortalidade.

A vida tem intrínseca relação com a morte, além de indissociáveis, uma fundamenta a constituição da outra. Poder morrer é fato inerente aos organismos vivos. Assim, para examinar as raízes da vida, há de se compreender o que seria um organismo: “Os organismos são entidades cujo ser é seu próprio fazer [...]; ser para eles consiste em fazer o que tem que fazer para continuar a ser.”²²⁷ A condição de se manter operante é o que define a vida orgânica, por conseguinte, deixar de fazer resulta em deixar de ser. Essa, à primeira vista, simples relação que estabelece entre o ser e o fazer embasará de forma constante o trabalho de Jonas e elucidará se o morrer é de fato um fardo ou uma bênção.

Ontologicamente, a vida ocorre no que se designa como *organismo*, e na prática? Na prática, a vida biológica ocorre no que se convencionou chamar metabolismo. Ele consiste precisamente em um conjunto de transformações visando efetuar trocas com o meio, por meio de apropriação temporária de substâncias, usando-as, transformando-as e excretando-as. Esse processo não ocorre em seres inanimados, pois incorpora necessariamente o *fazer*. Esse fazer consiste em promover trocas de substâncias com o ambiente, incorporando, utilizando e excretando tais substâncias para, a seguir, iniciar novas trocas – processo metabólico –, sempre necessárias para a própria manutenção no reino dos viventes. Assim, a matéria orgânica reafirma o seu ser de momento em momento, enquanto a matéria inorgânica não precisa do fazer para manter sua identidade.

Alguns filósofos e comentadores atentam para a pouca importância, ou até negligência, de Jonas para com a reprodução²²⁸, entre eles estão Vittorio Hösle, Leon Kass e Natalie Frogneaux. Para eles, em Jonas a primordialidade do metabolismo é evidente em relação à reprodução. Nas palavras de Wendell Lopes:

Desse modo, muito antes de uma simples negligência, a posição jonasiana parece demonstrar a convicção refletida e consciente de

²²⁶ JONAS, Hans. O fardo e a bênção da mortalidade. **Princípios**. Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 266. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/450/386>>. Acesso em: 5 out. 2016.

²²⁷ Ibidem, p. 267.

²²⁸ Alguns comentadores discordam, afirmando que o tema da reprodução na primeira versão do *Fenomenon of Life* teria mais relevância.

afirmar a primazia do metabolismo como condição fundamental da vida.²²⁹

Lopes assevera que o pensamento de Jonas é alicerçado na transcendência, em que a importância secundária que o filósofo da vida “concede à reprodução não parece ser senão o resultado de uma hiperconcentração ao elemento da autotranscendência vital”²³⁰. A concepção de transcendência, portanto, além de englobar o processo de reprodução dos seres vivos, pode perfeitamente abranger o próprio processo evolutivo, que é muitíssimo mais amplo. Além disso, é oportuno ressaltar outra distinção, o metabolismo é um processo ininterrupto, enquanto a reprodução é esporádica. De forma simplificada, é possível dizer que um organismo vivo pode não se reproduzir, mas estará necessariamente promovendo as funções metabólicas, enquanto o inverso não pode ocorrer. A reprodução não ocorrerá em um organismo que não promove o metabolismo. Esse último está ligado às funções de manutenção do próprio ser, e a reprodução está ligada à geração de um novo ser para manutenção da espécie.

O metabolismo, ademais, atesta que os seres vivos não vêm ao mundo para durar certo tempo, “mas para cumprir certo número de processos”²³¹. Jonas, a esse respeito, acrescenta que o metabolismo vai muito além de “fornecer energia cinética para o funcionamento da máquina (o caso não se aplica de modo algum às plantas), seu papel é originalmente constituir e substituir continuamente as muitas partes da máquina”²³². Note-se que a analogia entre organismo e máquina, feita pelo Filósofo, objetiva realçar a grande distinção entre matéria morta e matéria metabólica, que tem a capacidade de se autotransformar ao promover ajustes que possibilitem sua existência.

Aí nasce um paradoxo, o ser vivo tem a liberdade de fazer trocas metabólicas, o que se traduz em *manter-se* fazendo, viver em constante mudança, mas não tem a liberdade de deixar de fazê-lo, sob pena de definhando e morrer. Assim, o ser orgânico é sempre ser carente, tem necessidades. Jonas explicita essa observação da seguinte forma:

Portanto, a carência está com ele desde o início e caracteriza a existência assim obtida como algo que está suspenso entre o ser e o não-ser. O “não” está sempre a espreita e deve ser evitado sempre novamente. A vida, em outras palavras, carrega a morte em si mesma. [...] O ser se tornou uma tarefa ao invés de um estado determinado, uma

²²⁹ LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a diferença antropológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 275.

²³⁰ Ibidem.

²³¹ TAMAYO, Ruy Perez. **La muerte**. 2ª ed. Ciudad de Mexico: El Colegio Nacional, 2016, p. 36.

²³² JONAS, Hans. **Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 332.

possibilidade a ser sempre realizada novamente em oposição ao seu contrário sempre presente, o não-ser, que por fim irá inevitavelmente devorá-lo.²³³

O ser deve se *afirmar* na existência, uma vez que a carência é uma propriedade do ser e não há como se furtar dela, isso pode ser visto como um limitador ao ser, mas não um impedimento de ser. A *carência* impõe o elemento *risco* ao vivente. Viver é arriscado.²³⁴ A luta do ser se dá em viver em meio a condições externas ao seu controle e que podem se alterar a qualquer momento. Assim, estando-se ciente da inexistência da liberdade absoluta, o Filósofo dá outro nome à carência, um nome que mostra sua gênese dialética, chama-a de *liberdade necessitada*: “[...] a forma orgânica repousa em uma relação dialética de liberdade necessitada com a matéria.”²³⁵ Dessa forma, a liberdade está sempre acompanhada de seu avesso, que é a necessidade. Dito de outra forma, a vida depende do meio e depende das circunstâncias alheias à sua própria existência, está em constante estado de carência e, mais que isso, está sempre em contato com o não mais. Nasce aí o medo da morte. Para Jonas,

O temor da morte que pesa sobre o risco dessa existência é apenas uma amostra da audaciosa aventura original em que a substância (primordial) embarcou ao tornar-se orgânica.²³⁶

Esse medo difere do *primum movens*, o medo do homem diante da morte violenta, por exemplo, que Hobbes apresenta no *Leviatã*. No caso de Hobbes, a ênfase é dada ao contexto social em que o homem está exposto. Trata-se da gênese na qual o medo primordial da morte se instala no ser. A obra de filosofia política, publicada no ano de 1651, trata da teoria do contrato social, que serve de diretriz ao soberano absoluto e busca retirar o povo do *estado de natureza* em prol do *estado de direito*, para assim libertá-lo do monstruoso *Leviatã*. É precisamente sob os auspícios de *Leviatã* que o homem conheceu o medo da morte brutal e impetuosa – que ainda existe, talvez em menor proporção. Não é exatamente dessa morte que se faz referência aqui, não é da cruzeza a que a morte pode chegar pela mão de outros, mas do medo de morrer em si. Seria mais o medo do desconhecido e da transição que se impõe do que o medo da *forma* de morrer, seja ela violenta ou não.

²³³ JONAS, Hans. O fardo e a benção da mortalidade. **Princípios**. Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 269. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/450/386>>. Acesso em: 5 out. 2016.

²³⁴ Faz lembrar Guimarães Rosa, nas primeiras páginas do *Grande Sertão: Veredas*, afirmando que “viver é muito perigoso”.

²³⁵ JONAS, op. cit., p. 80. Tradução de: “[...] the organic form stands in a dialectical relation of needful freedom to matter.”

²³⁶ *Ibidem*, p. 270.

Mas o medo não é suficiente para dissuadir a maioria das pessoas de viver, mesmo com o medo da morte, em sua presença constante, os seres se aventuram nesse empreendimento arriscado da autopreservação e se adaptam ao longo de milhares de anos interagindo com o meio. O sentimento que leva à intenção de preservar-se, e preservar os seus, que inicia com o instinto se desenvolveu ao longo de milhares de anos e extrapola o âmbito da espécie humana. Essa adaptação demanda, além dos recursos internos, os recursos do meio que garantirão alimento e segurança, nas mais diversas formas e graus, tendo em vista que se trata de seres vivos tão distintos entre si. A explicação de tanto esforço para Jonas, que faz lembrar Nietzsche, é que “a vida diz sim a si mesma. Aferrando-se a si mesma ela declara seu próprio valor. Mas cada um só se aferra aquilo que se lhe pode tirar”²³⁷. Se não fosse passível de perda, não mereceria tanto esforço de manutenção, e esse manutenção, que só é possível através do metabolismo, é a reafirmação do ser. A vida é mediação, ela não é durável, simples e persistente tal qual o que ocorre com o não vivo, “ela demanda uma projeção para o mundo”²³⁸. O que ocorre com a morte é diferente, é a cessação da interação com o mundo, e mesmo que se saiba que essa cessação da interação é inevitável, por estar sempre à espreita, ainda assim se espera dela um adiamento.

Todo esse esforço pelo manter-se vivo, com atos repetidos que buscam a sobrevivência, acaba por gerar valor. Isso leva Jonas a dizer que “a mortalidade é aquele único portão estreito através do qual o valor – o destinatário de um sim – poderia entrar no universo”²³⁹. Essa é uma afirmação basilar que indica a gênese da relação entre valor e vida. O valor abre a possibilidade da subjetividade, inaugura um universo interior que se encarrega de *levar a vida adiante*, e é por isso que, se ele se esfacela, precisará ser restaurado. A continuidade da vida depende da apreensão de seu valor.

Sob outro prisma, se o homem, ainda assim, tem de carregar o fardo de morrer e, com ele, o fardo de temer a morte, qual seria sua recompensa por todo esse esforço e enfrentamento? O sentir, o sentir a si mesmo.

Sentir é a condição primordial para que qualquer coisa possa valer a pena. [...] a capacidade de sentir, que surgiu nos organismos, é o valor-mãe de todos os valores.²⁴⁰

²³⁷ JONAS, Hans. O fardo e a benção da mortalidade. **Princípios**. Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 270. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/450/386>>. Acesso em: 5 out. 2016.

²³⁸ OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 65.

²³⁹ JONAS, op. cit., p. 271.

²⁴⁰ Ibidem, p. 271.

Tudo isso levou os organismos ao longo de sua evolução à “dimensão da interioridade subjetiva”²⁴¹. Mesmo as primeiras células possuíam o que poder-se-ia chamar de interioridade germinal, muito anterior à superespecialização das células, que conduziu os seres a estruturas bastante complexas. O sentir está a serviço da dor tanto quanto do prazer, e assim o sentir na subjetividade acentua a polarização entre viver e não viver.

O sentir vem acompanhado do espírito que ao longo da evolução surge para incrementar a sobrevivência e apoiá-lo. O sentir, tanto o positivo como seu par negativo, a dor, eleva qualitativamente a experiência do existir, e essa experiência se amplifica a cada novo sentir. Poder-se-ia dizer, de forma esquemática, que a sobrevivência seria um fim e a consciência, um meio. Mas não se pode simplificar ou reduzir em demasia essa afirmação, pois a consciência pode não ser apenas e unicamente um meio. Nas palavras de Jonas,

Tais “meios” de sobrevivência como percepção e emoção, compreensão e vontade, controle de membros e discriminação de metas, nunca devem ser julgadas meramente como meios, mas também como qualidades da vida a ser preservada e, portanto, como aspectos de um fim. Esta é a lógica sutil da vida que emprega meios que modificam o fim e que se tornam eles próprios partes deste fim.²⁴²

O que se insinua por trás da afirmação, que mostra um viver para além do sobreviver, é que a consciência, denominada por *espírito* em Jonas, é produto de um grau de complexidade evolutiva tão grande que não cabe no lugar de *meio*, sofre de um transbordamento que a coloca *também* no lugar de fim. O que equivale a dizer que, em sua concepção, esse espírito extrapola a posição de mediador para tornar-se também uma finalidade *na vida*. O sentir, seja nos homens ou nos animais, revela-se uma experiência autorrecompensadora e singular, daí sua grandeza. Portanto, mesmo que a soma de toda a miséria a que está sujeito seja maior que a bem-aventurança a que está exposto, o homem ainda deve preferir o caminho do espírito. Vulgarmente, os homens julgam que uma vida de valor é a que está repleta de experiências positivas e recompensadoras, mas, nesse sentido biológico, é indiferente se as experiências são prazerosas ou ruins, basta que sejam sensíveis ao ser para contribuir para o valor em toda a sua dimensão.

Jonas explicita: “E aí descobrimos que quase nenhuma quantidade de miséria ofusca o sim à sensível ipseidade (*selfhood*).”²⁴³ Como se pode observar, esse *poder* morrer, mesmo

²⁴¹ JONAS, Hans. O fardo e a benção da mortalidade. **Princípios**. Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 272. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/450/386>>. Acesso em: 5 out. 2016.

²⁴² Ibidem, p. 273.

²⁴³ Ibidem, p. 274.

enfrentando as agruras da vida, leva o homem a uma busca pela autopreservação. Essa é a possibilidade da morte, e a certeza da morte, que se traduz pelo *dever* morrer, apresenta outros desdobramentos que ora serão expostos.

A *extenuação orgânica interna* encontrada em todas as ordens biológicas mais elevadas, também conhecida como envelhecimento, deve trazer alguns benefícios, do contrário não teria se mantido ao longo do caminho evolutivo. A senescência não ocorre exclusivamente em algumas poucas ordens biológicas, mas nas mais elevadas, como com os animais de sangue quente, é sempre regra²⁴⁴. O termo evolução aponta para a necessidade da morte individual, que abre caminhos para o novo, a criação de novas vidas, novas formas adaptadas a circunstâncias diversas, enfim, formas criativas e alternativas ao existente. Essa é precisamente a finalidade da morte (seja ela por causas extrínsecas ou intrínsecas, orgânicas), dar lugar ao novo, abrir espaço à descendência.

Cabe aqui mencionar novamente a obra de Jonathan Swift, *As Viagens de Gulliver*. Nela o autor narra a vida dos Struldbruggs, ou imortais, de descrição um tanto angustiante do que seria uma vida que não tem fim. Ao fazer uma reflexão sobre a obra, Jonas sustenta:

[...] a fortuna deles era uma sina miserável, universalmente entulhada e desprezada; suas infundáveis vidas se transformam, tanto para eles como para os mortais ao seu redor, em fardos sempre mais inúteis; mesmo a companhia dos de seu próprio gênero torna-se intolerável, de modo que casamentos com certo tempo, por exemplo, são desfeitos, “pois a lei pensa... que aqueles que estão condenados sem culpa alguma a uma continuidade perpétua no mundo não deveriam ter sua miséria redobrada com o peso de uma esposa – ou de um marido, apresso-me em dizer.”²⁴⁵

Nessa parábola Swift elimina o risco e a tensão entre o existir e o deixar de existir, a infundável vida mergulha num marasmo de ordem niilista em que encontrar o sentido de viver continua a ser tarefa árdua, quando não impossível. A busca pelo sentido da vida, a rigor, estaria igualmente presente tanto para os mortais como para os que estivessem destinados à imortalidade. A grande diferença que tal parábola apresenta é que perguntar-se pelo sentido de viver ecoaria sem trégua não de geração em geração, mas na mente de cada um dos condenados à “eternidade imortal”. E o que dizer, por exemplo, do ressentimento, em seu mais profundo

²⁴⁴ Apenas pouquíssimas espécies não envelhecem, entre elas os teleósteos, as anêmonas-do-mar e os moluscos bivalves.

²⁴⁵ JONAS, Hans. O fardo e a benção da mortalidade. **Princípios**. Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 278. Disponível em: <<https://periodicos.ufm.br/principios/article/view/450/386>>. Acesso em: 5 out. 2016.

sentido, que seria sentir novamente, deixar ecoar o sentimento, que não duraria anos ou décadas, o que já é demasiado, duraria uma eternidade.

Para além do peso da convivência, Swift apresenta outro aspecto significativo que seria um problema adicional à ideia de imortalidade, referente à memória e aos limites da mente. No conto, os personagens:

[...] não tinham lembrança alguma a não ser do que aprenderam e viram em sua juventude e maturidade. Isto toca num ponto, independente da decrepitude senil: somos seres finitos e mesmo se nossas funções vitais continuam intactas, existem limites ao que nossos cérebros podem armazenar e continuar acumulando. É a parte mental de nosso ser que mais cedo ou mais tarde exigirá descanso, mesmo que os magos da biotecnologia inventem truques para manter a máquina do corpo funcionando indefinidamente. A velhice, nos seres humanos, significa um longo passado, que a mente deve acomodar em seu presente como o substrato da identidade pessoal. O passado em nós cresce sempre, com sua carga de conhecimento, de opinião, de emoções, de escolhas, de habilidades adquiridas, de hábitos e, claro, de coisas e mais coisas lembradas ou de algum modo gravadas na memória, ainda que esquecidas.²⁴⁶

A memória é a guardiã do sentir no passado, a supressão da memória traz à tona um empobrecimento no sentido da vida. Como mencionado, se a consciência e o sentir trazem um ganho qualitativo, sua ausência, pela falta de memória, lançaria o homem num deserto do espírito e da razão. Uma amostra não ficcional é encontrada nas pessoas acometidas pelos distúrbios de memória, ou pela perda total de memória, condição que empobrece o viver. De outro lado, o peso do excesso de memórias seria um fardo insuportável, especialmente partindo-se da premissa de que o homem tende a ser impactado muito mais pelas memórias ruins do que pelas boas, em outras palavras, o acúmulo de memórias negativas suplantaria as positivas, fazendo restar uma enormidade de lembranças demasiadamente penosas.

Esse conto abre espaço para pensar em outra implicação da imortalidade. Ela também iria de encontro à perspectiva de extinção, tão necessária ao delicado equilíbrio que se dá imperceptivelmente ao longo de milhares de anos. A evolução sem extinção de algumas espécies traria sérios riscos ao planeta. As espécies necessitam, em alguma medida, “serem extintas sob pena de a biodiversidade aumentar tão dramática e exponencialmente que o planeta seria levado a um exaurimento”²⁴⁷. Como consequência, pode-se atestar que as extinções, sejam

²⁴⁶ JONAS, Hans. O fardo e a benção da mortalidade. **Princípios**. Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 279. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/450/386>>. Acesso em: 5 out. 2016.

²⁴⁷ TAMAYO, Ruy Perez. **La muerte**. 2ª ed. Ciudad de Mexico: El Colegio Nacional, 2016, p. 46.

elas de alguns indivíduos ou de espécies inteiras, são seguidas pela aparição de espécies muito mais versáteis, o que equivale a dizer que as extinções são seguidas de um descomunal salto evolutivo²⁴⁸.

Como é possível observar na obra em questão, Jonas encontrou na “biologia as bases para construir uma teoria unificada da vida”²⁴⁹, e parte daí para edificar uma ética substancialmente nova. Em outras palavras, “propõe uma ontologia da vida que esteja amparada nos dados fornecidos pela biologia”²⁵⁰. O que se pode constatar é a incorporação da biologia onde era acolhida apenas a física moderna, que “desconsiderava toda a especificidade do orgânico para se ocupar unicamente do inorgânico”²⁵¹. Segundo J. Oliveira, Jonas almeja:

[...] formular um pensamento capaz de recolocar a vida no âmbito filosófico e ético enquanto fenômeno que evidencia, por si mesmo, que as explicações fornecidas até então pelas correntes filosóficas, marcadas pelo mecanicismo/materialismo, de um lado, e pelo idealismo, de outro, já não eram eficazes e nem mesmo suficientes. Mais ainda: esses dois eixos interpretativos se revelaram para Jonas incoerentes e errôneos frente ao dado evidente do vivo (e do corpo vivo), no qual residem interseccionadamente matéria e espírito.²⁵²

Com essa explanação fica evidenciada a importância que Jonas confere à biologia (e em especial às estruturas metabólicas), e assim, contando com essa compreensão, será possível avançar, nos próximos capítulos, em seu aprofundamento teórico.

3.3 O LIMITE NATURAL DA VIDA E A NECESSIDADE DE NOVAS GERAÇÕES

Nas sociedades modernas, especialmente nas tecnologicamente mais desenvolvidas, as pessoas, de modo crescente, têm atingido o limite natural da vida, ou seja, a extenuação completa dos órgãos. O que a medicina e as ciências adjacentes almejam é interferir nesse limite natural, prolongando a vida das pessoas. Vale lembrar que “O objetivo principal da medicina não é prolongar a vida a todo custo, muito menos ambicionar a imortalidade, mas sim promover a saúde. [...] a saúde é o oposto da doença, não da morte”²⁵³. A medicina, ao fugir do objetivo

²⁴⁸ TAMAYO, Ruy Perez. **La muerte**. 2ª ed. Ciudad de Mexico: El Colegio Nacional, 2016, p. 47.

²⁴⁹ OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 57.

²⁵⁰ Ibidem, p. 58.

²⁵¹ FONSECA, Lilian Simone G. Hans Jonas responsabiliza a técnica pela atual crise ambiental? **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 468. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/487>>. Acesso em: 8 nov. 2018.

²⁵² OLIVEIRA, op. cit., p. 57.

²⁵³ Idem; POMMIER, Eric (Orgs.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019, p. 166.

primordial *saúde*, faz com que a morte se transforme em fronteira móvel a ser definida pela equipe médica responsável, que, com seus protocolos, alija o vivente da responsabilidade pela sua própria vida. Entre outros problemas, o mundo, que já se encontra demasiadamente populoso, sofreria um crescimento demográfico expressivo, e essa pressão demográfica, com sua consequente exploração ambiental, traria sérias repercussões econômicas, sociais e políticas, além de éticas para as sociedades.

Mas a questão a ser apontada neste momento não é diretamente de ordem econômica nem biológica, mas diz respeito ao que as novas gerações podem trazer ao mundo. A questão apontada por Jonas é o importante papel da juventude, por representar uma eterna esperança ao mundo, exatamente por trazer o novo:

O começo renovado, que só pode acontecer ao preço de um fim sempre repetido, é a proteção da humanidade contra a queda no tédio e na rotina, sua chance de conservar a espontaneidade na vida.²⁵⁴

Ou, dito de outra forma, levando em consideração aspectos quantitativos na escala demográfica, “[...] o preço por uma idade dilatada é um retardamento proporcional da reposição, isto é, um ingresso menor de vida nova. O resultado seria uma proporção decrescente de juventude em uma população crescentemente idosa”²⁵⁵. O viés qualitativo dessa *retangularização* social é o fato de que, dos idosos em geral, espera-se um pensar e um agir no mundo baseado na sabedoria acumulada, na cautela e na aversão aos riscos; não lhes é esperado, via de regra, originalidade ou ousadia, visto que “[...] é o jovem, não o velho que está disposto a dar a sua vida e morrer por uma causa”²⁵⁶.

O prudente, segundo Jonas, seria não promover essa inversão moderna de prolongar a vida das pessoas, prorrogando a morte, mas o que ocorre segundo ele é que “[...] o sonho está ganhando forma em nossa intoxicação tecnológica”²⁵⁷, e as consequências negativas serão testemunhadas no futuro muito mais que no presente. Embora possa aparentar, Jonas não pode ser considerado tecnofóbico, tanto é que promoveu ao longo de sua vida amplo debate com a ciência, creditando a ela avanços e benefícios trazidos à humanidade. O Filósofo, em *Técnica, Medicina e Ética*, diz acreditar que “[...] há que se conseguir o controle sobre a caixa de Pandora

²⁵⁴ JONAS, Hans. O fardo e a benção da mortalidade. **Princípios**. Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 277. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/450/386>>. Acesso em: 5 out. 2016.

²⁵⁵ Idem. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 58.

²⁵⁶ Idem. **Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 293.

²⁵⁷ Idem, op. cit., 2006, p. 278.

do conhecimento científico que temos aberto sem tornar-se hostil à ciência”²⁵⁸. Seu alerta se dá prioritariamente com relação às *fronteiras* das tecnociências, inclusive no que tange à sua interferência para com a morte. Para ele, “[...] aquele que louva e advoga o progresso, deveria ver na mortalidade uma bênção e não uma maldição”²⁵⁹. *Felix opportunitae mortis* (“Fique feliz pela oportunidade de morrer”)²⁶⁰, é preferível o ser ao não ser (respondendo à questão fundamental da metafísica de Leibniz) desde que respeitando o limite natural do ser, em concordância com sua finitude necessária²⁶¹.

Uma vez postulada a primazia do ser sobre o não ser, impõe-se o entendimento do ser em sua relação com outros seres, ou seja, entender e modular sua interação na coletividade. Na intersecção entre o que serve ao homem individual e ao coletivo há um paradoxo. Nesse paradoxo está posto que o que seria bom para a humanidade não é o desejado pelo indivíduo. Em outras palavras, o bem para a humanidade é distinto do bem para o indivíduo, o que ele deseja para si é distinto do que deseja para os demais. Posicionamento típico do individualismo moderno, muitos indivíduos não se incomodariam de viver mais e ter sua “conta” para com a hora da morte paga por outra pessoa – se assim fosse possível. O que foi um cenário ficcional começa a tornar-se realidade e merece uma reflexão filosófica a respeito, por exemplo, o caso do *mercado* que se cria em torno do viver mais, ou do possuir meios econômico\financeiros para prolongamento da vida. Realidade excludente para os que não possuem recursos financeiros para tal intento.

Além disso, esse prolongamento geraria outros efeitos colaterais desagradáveis, como, por exemplo, nas uniões: seria mais difícil conviver pelo dobro, triplo de anos com um cônjuge com o qual não se cultivava verdadeira afeição, com filhos com os quais o relacionamento é penoso, colegas e chefes de trabalho também poderiam ser um fardo difícil de administrar por anos e anos. Seria como lidar com relacionamentos infundáveis e inúteis. Mas a principal perda, importante de ser ressaltada, seria a perda do novo, o adiamento da novidade na vida das pessoas e a constante ou até crescente obduração de antigas certezas.

É do entendimento de Bloch que o prolongamento da vida atualmente recebe mais importância que a própria cura de doenças:

²⁵⁸ JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 322.

²⁵⁹ Ibidem, p. 322.

²⁶⁰ OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (Orgs.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019, p. 164.

²⁶¹ Conforme Jonas, “Deve-se notar que com a simples atribuição do valor ao que existe, não importando o quanto haja desse valor, já se decide sobre a primazia do Ser sobre o nada – pois a este último é impossível atribuir algo, seja valor ou não-valor”. JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 102.

Expandir a vida para além de seus limites atuais, além dos que são estreitos demais para as nossas capacidades, tarefas não cumpridas e categorias de propósito, esse é o desejo que inclui e nitidamente transcende o da cura.²⁶²

Não que a cura não seja alvo de esforços, mas ela se inclui como parte do grande esforço pelo prolongamento da vida. É, e sempre será, na anunciação dos términos que o movimento de mudança entra em ação, reacomodando o antigo e abrindo espaço ao inusitado, que chega de várias formas e em vários graus, do mais sutil ao mais violento. A mudança, seja ela aceita com facilidade ou não, é a companheira necessária do novo no mundo, ela é o cerne da História em movimento, desde o *panta rei* (tudo flui) de Heráclito.

3.4 APOSTAS FUTURAS

Jonas não se satisfaz em pensar o término da vida, mas onde ela objetivamente se concentra. Ou seja, pensa não apenas no limite em termos de duração da vida, mas integra em sua análise o limite territorial onde a vida acontece, sugerindo que o homem deva contentar-se com seu limite natural de viver, mas também se contentar e se concentrar na vida *terrestre*. Tal linha de pensamento pode parecer uma obviedade e, portanto, não merecedora de atenção, mas nela está contido o direcionamento de somas astronômicas em investimentos científicos que poderiam ser redirecionados a causas mais urgentes, por exemplo. Acredita que os esforços em localizar ou mesmo interagir com seres de outros planetas ou galáxias para descobrir hipotéticas inteligências extraterrestres sejam marcados pelo desperdício de tempo e uma prodigalidade perdulária que poderiam ser mais bem aplicados em outras áreas. Segundo ele comenta na obra *Matéria, Espírito e Criação*:

Preocupemo-nos com nosso planeta. Independentemente do que possa se passar fora de nossos limites, é aqui que se decide nosso destino e, com ele também, o destino da aventura da criação, que se encontra em nossas mãos, podendo ser por nós zelado ou destruído. Cuidemos dele, como se fôssemos, de fato, os únicos no universo.²⁶³

Não se trata de uma visão apequenada e pouco diligente. Trata-se de, novamente, um chamado à responsabilidade pelo, até onde se sabe, único lugar ético que abriga a possibilidade

²⁶² BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Vol. 3. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 20.

²⁶³ JONAS, Hans. **Matéria, espírito e criação**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 76.

de vida humana. Recuperar o já existente parece ser muito mais lógico que investir no duvidoso. O que remete à questão das apostas. Jonas, partindo dos alicerces da aposta de Pascal²⁶⁴, fundamenta os princípios que deveriam reger as escolhas do homem para com a natureza, alertando para “perdas infinitas diante da oportunidade de ganhos finitos”²⁶⁵.

Que se nutram incertezas nos prognósticos de longo prazo é fato consumado, mas por trás delas podem-se desenhar princípios que não sejam eles também incertos. A ética fica assim encarregada de formular um princípio que se sobreponha a toda a ética anterior condicionada a não fazer cálculos de longo prazo. No passado essa necessidade não se impunha ao homem.

Então, para que se possa fazer alguma análise de panoramas futuros, cabe aqui o entendimento do que seriam as apostas futuras para Jonas:

[...] em assuntos de certa magnitude – aqueles com potencial apocalíptico –, deve-se dar mais peso ao prognóstico do desastre do que ao prognóstico da felicidade. O pressuposto de toda ponderação foi o de que nós hoje, e daqui em diante, teremos de tratar com ações dessa ordem de magnitude, o que é um *novum* nos assuntos humanos [...] Na nova dimensão da ação, porém, não se trata mais de fantasias ociosas; a projeção de longo prazo faz parte de sua essência e de seu dever, e por isso uma outra prescrição deve ir ao encontro de sua incerteza.²⁶⁶

Assim, postula-se que em assuntos de extremada grandeza ou importância, a exemplo dos rumos da humanidade, o otimismo deve ser suprimido categoricamente, em prol de uma posição cautelosa e cética, evitando-se pela força da inércia as recaídas otimistas. A magnitude que ele menciona é precisamente o aspecto colossal da aposta, cujos resultados, se desastrosos, serão sempre, igualmente, de tamanho colossal, no caso, legando à humanidade um horizonte de pavor amplificado.

Na teia intrincada que é a vida, coloca-se a questão do direito de arriscar os interesses de outrem em função de apostas pessoais. Em outras palavras, não se pode arriscar aquilo que não se tem, que não é seu. De acordo com o Filósofo, tampouco se pode afirmar com certeza se existe a permissão de apostar tudo o que lhe pertence. Jonas responde ao questionamento da validade de arriscar os interesses de outros em apostas pessoais da seguinte forma:

²⁶⁴ A aposta de Blaise Pascal se resume, de forma resumida, à seguinte afirmação: se você acredita em Deus e estiver certo, terá um ganho infinito; se você acredita em Deus e estiver errado, terá uma perda finita; se você não acredita em Deus e estiver certo, terá um ganho finito; e, por fim, se você não acredita em Deus e estiver errado, terá uma perda infinita.

²⁶⁵ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 80.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 83.

[...] no entrelaçamento indissolúvel dos assuntos humanos, bem como de todas as coisas, não se pode evitar que o meu agir afete o destino de outros; logo, arriscar aquilo que é meu significa sempre arriscar também algo que pertence a outro e sobre o qual, a rigor, não tenho nenhum direito.²⁶⁷

Se nada justifica apostar o que é seu, *da própria pessoa*, porque em alguma medida a ação pode se refletir no outro, menos ainda se pode arriscar o que pertence ao outro diretamente. Mas e se a aposta almeja objetivos altruístas? Aí a situação se complexifica, pois pode surgir um equívoco interpretativo, como por exemplo: se a motivação para atingir um bem for egoística ou mera arrogância, a aposta não seria aceitável, mas se ela visa afastar um mal extremo, é aceitável, mesmo que para isto se esteja “[...] correndo o risco de perder tudo na tentativa”²⁶⁸. Segundo ele, “se pode viver sem o bem supremo, mas não com o mal extremo”²⁶⁹. A explanação se utiliza de contrastes radicais, não exagerados. Sua radicalidade se encontra precisamente na indicação que faz a respeito do poder de afetar a essência fundamental de uma coisa, no caso a natureza da coisa, alterando-a de maneira total e presumivelmente irremediável.

A tecnologia, que é o braço armado da ciência, em seu caráter melhorista, não está incluída nessa permissão para arriscar tudo para salvar o futuro do mal maior. Ela envolve grandes riscos, não raro, mal avaliados. O motivo de excluí-la é precisamente

[...] porque estes não são assumidos com a finalidade de salvar o que existe ou abolir o insuportável, mas para melhorar permanentemente o já alcançado, isto é, para o progresso, cuja versão mais pretensiosa pretende construir um paraíso terrestre. Assim, o progresso e suas obras situam-se antes sob o signo da soberba que da necessidade.²⁷⁰

Essa soberba tecnológica mira o futuro, em seu almejado progresso, que deveria ser facultativo, e em relação a ele não se tem o dever de melhorar nada, nem devemos ser cobrados por isso: “Seremos, sim, cobrados pelos riscos (e pelos prejuízos) que nós teremos causado para a humanidade e para a natureza.”²⁷¹ Os danos serão observáveis com bastante nitidez, já os ganhos em termos de melhoria são de difícil dimensionamento, portanto é sobre os primeiros que o homem deveria se debruçar.

²⁶⁷ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 84.

²⁶⁸ Ibidem, p. 85.

²⁶⁹ Ibidem, p. 85.

²⁷⁰ Ibidem, p. 85.

²⁷¹ OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 171.

A própria medicina encontra-se sob esse arco melhorista ao mirar nas *terapias* que vão muito além da *cura*. A cura em Jonas é o ato de devolver o corpo para o seu estado *natural*, que seria *ao viver, desenvolver-se, envelhecer e morrer*. Nesse ponto se localiza a indagação “[...] até que ponto a arte médica deve ir além de evitar a morte antecipada, a qual lhe é incumbida desde sempre?”²⁷². As *terapias* vão além, promovendo intervenções bem mais amplas e que desviam o homem de seu *estado natural*. Nesse caso, por exemplo, o corpo é retirado de sua natureza para que *não envelheça* ou *não morra*. Nas palavras de Jonas,

[...] a arte médica possui visivelmente uma particularidade, a qual o nome *arte da cura* salienta imediatamente, porque o curar não é a produção de uma coisa, mas o restabelecimento de um estado, e o próprio estado, ainda que se aplique a arte a ele, não é um estado artificial, mas precisamente o estado natural ou tão próximo a ele quanto possível.²⁷³

Nesse sentido, cada profissional da medicina, no papel de comissionado, integrando a vasta comunidade médica, contribui em seu ofício para dinamizar ou frear, através das intervenções pertinentes às artes médicas, as *apostas futuras*. Em outras palavras, o melhorismo²⁷⁴, aqui representado pelas artes médicas, mostra-se também responsável por aumentar as apostas futuras.

Faz-se necessário garantir a sobrevivência de gerações futuras, a humanidade como um todo não tem direito a cometer suicídio, ou a deixar-se irrefletidamente ser conduzida a ele. Mesmo em situações extremas, como nas situações de guerra, em que um lado vence e pode até aniquilar por completo o inimigo, a garantia de sobrevivência de uma parte é uma realidade evidente. Mas, de forma diversa, se a morte chegasse para toda a humanidade, o cenário seria irremediavelmente diferente. De acordo com Jonas,

[...] existe (como ainda deve ser demonstrado) uma *obrigação incondicional* de existir, por parte da humanidade, que não pode ser confundida com a obrigação condicional de existir, por parte de cada indivíduo. Pode-se discutir a respeito do direito individual ao suicídio, mas não a respeito do direito de suicídio por parte da humanidade.²⁷⁵

²⁷² JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 170.

²⁷³ Ibidem, 2013, p. 155.

²⁷⁴ O Capítulo V oferece exemplos específicos das técnicas biomédicas a serviço do melhorismo.

²⁷⁵ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 86.

O direito individual ao suicídio, no entendimento de Jonas, está relacionado ou poderia ser discutido no que tange ao valor e ao sentido da existência, apenas a existência não seria resposta suficiente para garantir o *ter-de-ser*, mas a existência com valor intrínseco, sim. Esse posicionamento lembra o estoico, para o qual o suicídio só é justificável na ausência da plenitude moral da vida, ou seja, na vida desprovida de dignidade. Percebe-se que no estoicismo, tratando-se desse tema, a ênfase é voltada para a moral, enquanto na filosofia biológica os aspectos orgânicos também fazem parte da equação, formando um horizonte ainda mais complexo ao serem avaliadas as condições para o suicídio.

O direito individual ao suicídio não extermina a vida de toda a humanidade, enquanto aquele que cometeu suicídio não poderá mais gerar prole, outros obviamente poderão fazê-lo. Enquanto isso, na possibilidade de um “suicídio coletivo”, seria eliminada a existência por completo de toda a vida humana, daí a grande diferença do ato em escala individual e daquele em escala global. Um não extermina as demais possibilidades de vida, e o outro representa a aniquilação total.²⁷⁶

Por todo o mencionado, apostas quanto ao existir humano não são aceitáveis. Dessa forma, a prática para a tomada de decisão deve ser: “conceder preferência aos prognósticos de desastre em face dos prognósticos de felicidade”²⁷⁷. Uma nova ordem no pensar e, conseqüentemente, no agir não só preveniria o homem do desastre, mas, em paralelo, ensinaria ele a pensar em termos de responsabilidade pela morte das gerações futuras. Essa nova ordem do pensar vem acompanhada do benefício adicional de trazer à pauta o assunto morte, e trazendo-o à discussão inicia-se a possibilidade de restaurar sua importância e, assim, ressignificá-lo. Uma vez proibida “a aposta do tudo ou nada nos assuntos da humanidade”²⁷⁸, a prudência passa a ser não apenas uma virtude opcional, mas “o cerne de nosso agir moral”²⁷⁹. Moderação, ponderação, cautela, entre outras, seriam as palavras de ordem para dar sustentação a uma ética que visa a preservação da vida como um todo.

Muitos pensadores empenham-se, neste exato momento, em pensar a prevenção da extinção humana, entre eles o Filósofo australiano Peter Singer. Seu trabalho, de base em inspiração utilitarista, em parte, consiste em pensar e sensibilizar para a prática das ações altruístas. Segundo ele, à medida que as pessoas se tornam mais altruístas, e esse grupo tende a

²⁷⁶ Ainda há os *suicídios coletivos* de pequenos grupos que seguem um profeta, ou pseudoprofeta, mas esses evidentemente escapam à escala global.

²⁷⁷ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 86.

²⁷⁸ Ibidem, p. 87.

²⁷⁹ Ibidem, p. 88.

umentar, uma parte delas se torna também alinhada na preocupação com a extinção da espécie humana²⁸⁰ e, conseqüentemente, começa a empregar esforços e recursos na sua prevenção.

Até o presente momento não é possível conhecer a causa principal de uma possível extinção futura, mas o fato é que, para as causas externas, como aniquilação por um asteroide, que segundo pesquisadores foi responsável pela extinção dos dinossauros no passado, devido ao estágio de contínua evolução tecnológica nas futuras décadas, muito provavelmente algo poderia ser feito para preveni-las. Já com relação a causas resultantes da interferência do homem na natureza, essas sim merecem especial atenção. Discute-se até mesmo se essas ações de prevenção do risco existencial deveriam ser prioritárias com relação às usuais “boas ações”, como prestar assistência a idosos e crianças, realizar doações e garantir assistência médica para carentes, criar medidas de redução de pobreza global, entre outras. Deixando de lado qualquer julgamento que avalie se há crueldade ou não nas ações, trata-se de um cálculo de prioridades. Segundo Singer,

O que está em jogo no desconcertante debate filosófico a respeito do valor de possíveis futuras gerações, é a extensão dos esforços que nós deveríamos fazer para a redução do risco de extinção. Nos cálculos utilitaristas que seguem os mais conservadores cálculos de Bostrom, parece que a redução do risco existencial deveria ter prioridade sobre outras boas ações.²⁸¹

O mencionado Filósofo sueco Nick Bostrom usa o termo *risco existencial* para situações em que o risco, ou adversidade, acontece tanto para aniquilar a inteligência terrestre como para reduzir permanente ou drasticamente seu potencial. De forma resumida, os riscos existenciais podem ter sua origem em: guerras nucleares; pandemias de origem natural, como doenças provocadas por novos vírus letais cuja cura não seja encontrada; pandemias causadas pelo bioterrorismo; aquecimento global; acidentes nanotecnológicos, como no caso de minúsculos robôs autorreplicantes que se espalhem por completo no planeta; matéria hiperdensa, a exemplo das pesquisas com o colisor de partículas de hádrons, que produziriam uma matéria tão densa que condensaria todo o planeta em algo como uma esfera de 100 metros

²⁸⁰ A título de ilustração, há uma segunda forma de extinção da raça humana, que não a aniquilação, ou extinção, seria sua *evolução ou transformação* em uma ou mais novas espécies ou formas de vida bastante distintas da humana, o que não será abordado aqui. BOSTROM, Nick. **The Future of Humanity**. New York: Palgrave MacMillan, 2009, p. 9. Disponível em: <<https://www.nickbostrom.com/papers/future.pdf>>.

²⁸¹ SINGER, Peter. **The most good you can do**. New York: Yale University, 2015, p. 173-174. Tradução de: “What is at stake in the perplexing philosophical debate about the value of merely possible future generations is the extend of the efforts we should make to reduce the risk of extinction. On the expected utility calculations that follow from even the more conservative of Bostrom’s calculations, it seems that reducing existential risk should take priority over doing other good things.”

de diâmetro; e, por fim, uma inteligência artificial não amigável. Esses cenários de extinção, que mais parecem relatos de ficção científica, são possibilidades que recebem muito pouca atenção.²⁸² Segundo Bostrom,

Muitas vezes, o futuro serviu de tela de projeção para nossas esperanças e medos; ou como cenário para entretenimento dramático, contos morais ou sátira de tendências na sociedade contemporânea; ou como uma bandeira de mobilização ideológica. É relativamente raro, para o futuro da humanidade, ser levado a sério como um assunto sobre o qual é importante buscar ter crenças factualmente corretas.²⁸³

A aparente absurdidade desse panorama, mesmo quando são oferecidas explicitações concretas, ainda causa espanto ou descaso para muitos, prejudicando a discussão sobre o tema. Os motivos para o referido descaso se somam. Como nunca o homem presenciou a possibilidade de uma catástrofe com proporções planetárias, parece difícil analisá-la com dados de realidade, como se faltasse uma base de plausibilidade. Além disso, é mais difícil formular políticas a serviço de vítimas indefinidas, em países remotos, pois a responsabilidade se torna difusa e nenhum indivíduo, ou agência, ou nação ocupa esse espaço de responsabilidade, ou reclama para si essa responsabilidade. No entanto, em nível pessoal, “os indivíduos efetivamente mais altruístas curiosamente tendem a mover-se mais pela razão do que por motivações emocionais”²⁸⁴, o que corrobora a patente necessidade da formulação de uma ética que comece, antes de tudo, alertando sobre os reais riscos de extinção a ser concebida de forma o mais objetiva possível. Toda essa trajetória repousa na avaliação a respeito de qual é o valor dado para a vida e, sobretudo, para as vidas que ainda estão por vir²⁸⁵.

Por tudo isso, mesmo acreditando que o investimento de energia e recursos em projeções de destruição ficcionais seja em certa medida importante, não se deve tirar o foco do que vem antes, ou melhor, do que está em sua base, *o valor da vida*. Seria, metaforicamente, como eliminar os capítulos que embasam uma história e passar diretamente para seu epílogo,

²⁸² BOSTROM, Nick. **The Future of Humanity**. New York: Palgrave MacMillan, 2009, p. 9. Disponível em: <<https://www.nickbostrom.com/papers/future.pdf>>.

²⁸³ Ibidem, p. 2 Tradução de: “Very often, the future has served as a projection screen for our hopes and fears; or as a stage setting for dramatic entertainment, morality tales, or satire of tendencies in contemporary society; or as a banner for ideological mobilization. It is relatively rare for humanity’s future to be taken seriously as a subject matter on which it is important to try to have factually correct beliefs.”

²⁸⁴ SINGER, Peter. **The most good you can do**. New York: Yale University, 2015, p. 171.

²⁸⁵ O autor, naquele ponto, faz uma interessante conjectura a respeito das vidas humanas no planeta, relacionando-as com uma eventual substituição por extraterrestres. Mesmo com uma eventual aniquilação da humanidade e com a vacância da vida no planeta a ser preenchida por vidas extraterrestres, dada a vastidão e complexidade do Universo, dificilmente esse nicho seria preenchido. E mesmo que o fosse, essa ideia de uma possível substituição é secundária; a preocupação sempre deve ser relativa à chegada de novas gerações e à consequente preservação da humanidade.

situação essa que deixaria o leitor impossibilitado de completar as lacunas faltantes, levando-o a ignorar o verdadeiro sentido da história.

3.5 UTOPIA, LIBERDADE E RESPONSABILIDADE EM JONAS

Deixando as questões científicas em suspenso, por ora, abrir-se-á aqui espaço para algumas considerações políticas relevantes. Embora não sendo objeto de estudo da tese, salienta-se que a obra jonasiana foi em grande parte escrita durante a Guerra Fria, o que parece um pouco distante das inquietudes da sociedade hodierna, mas, ao olhar atento, revela aderência ao tema morte, sobretudo no que se refere à natureza e ao esgotamento de seus recursos, observável, diga-se de passagem, de forma geral, tanto em regimes socialistas como em capitalistas.

Em sua obra percebe-se uma tendência apologética para um regime político forte e para certo grau de desconfiança em relação às posições democráticas tradicionais. Em *O princípio responsabilidade*, no entanto, Jonas termina por demonstrar a necessidade de um afastamento dos ideais utópicos, por representarem uma ameaça à tentativa de pavimentar a responsabilidade para com a natureza, assim como para com as gerações futuras, em função do esbanjamento de recursos que preconizam e seus objetivos monumentais. A visão do Filósofo a esse respeito é:

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 caso, renunciar à utopia, o fim excessivo *par excellence*, tanto porque seus esforços conduzem à catástrofe quanto porque ela não pode perdurar por um tempo que valha a pena.²⁸⁶

Mesmo sendo feroz opositor do nacional-socialismo, tampouco se encontra alinhado com o que se poderia chamar de “sociedade aberta”, o que lhe rendeu acusações de antidemocrático. Tanto o socialismo como o capitalismo apresentam problemas no que diz respeito à exploração da natureza. Como exemplo, por um lado, o modo de produção capitalista estimula o consumo, tornando o cidadão insaciável quanto aos seus desejos e necessidades, daí nasce crescente número de empresas a satisfazer o mercado. Do lado do comunismo ou socialismo, o número de empresas é restrito, ou controlado pelo governo, e o consumo não é

²⁸⁶ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 308.

estimulado, mas há uma sutil armadilha aí: como praticamente a concorrência não existe, na ponta da produção o desperdício de matéria-prima é imenso, enquanto na sociedade de mercado o desperdício na produção é minorado em função da maximização dos lucros e da concorrência.

Muitas outras comparações são apontadas em sua obra, o que vale ressaltar aqui é que o homem, em qualquer regime em que esteja inserido, apropriou-se da natureza, seja com objetivos pessoais ou de Estado. Isso em sua obra é explicável pela natureza do ser humano, que não se mostra disponível a sacrifícios em favor da humanidade, muito menos em relação a pósteros. Assim, forças alheias ao indivíduo devem agir como mecanismos de contenção ao agir imediatista e pouco sensato dos homens. Os seres vivos preservam a liberdade como seu traço distintivo, e os homens devem ir além, preservando a responsabilidade como seu traço distintivo. Certo é que, em sua maioria, os homens dão preferência à liberdade em detrimento da responsabilidade. Essa última deveria ser objeto de preocupação constante, entre outras coisas, por representar um genuíno fator de distinção com relação aos demais seres vivos.

Jonas explicita por que a utopia não é capaz de promover uma sociedade baseada na responsabilidade:

[...] a criticada utopia serve não tanto como refutação de um equívoco cognitivo, por mais influente que seja, mas, sobretudo, à fundamentação da alternativa que nos incumbe: a da ética da responsabilidade, que hoje, após vários séculos de euforia pós-baconiana e prometeica, de onde também se originou o marxismo, deve segurar as rédeas desse progresso galopante. Conter tal progresso deveria ser visto como nada mais do que uma precaução inteligente, acompanhada de uma simples decência em relação aos nossos descendentes. Se não o fizermos a natureza o fará, de maneira terrível.²⁸⁷

Sua proposta parece se aproximar mais de uma espécie de utilitarismo e de um consequentialismo, o que será visto mais detalhadamente adiante, e ela é marcada pela preocupação primordial com resultados práticos das ações dos homens. Como disse outro alemão, “Weber, o agir tem de ser responsável até o fim, uma vez que, na vida em sociedade, das boas intenções muitas vezes surge o mal”²⁸⁸. Ele cunhou o termo *Zweckrationalität*, (racionalidade da finalidade), que nomeava uma “racionalidade dos meios em função de um fim”²⁸⁹, atitude atípica nos dias de hoje, tendo em vista a falta de racionalidade no agir

²⁸⁷ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 308.

²⁸⁸ VALS, Alvaro L. M. **Da ética à bioética**. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 43.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 44.

contemporâneo da humanidade, de modo geral. O que se observa modernamente é o divórcio do agir técnico e do agir moral, a *Téchne* e a *Praxis* isolaram-se na sociedade corrente superespecializada, na qual o homem padece de uma cegueira ocasionada pelas *performances* competitivas. E quanto mais avança e se complexifica a superespecialização, maior é a sua neutralidade ou até distanciamento com relação à moral, e assim o fato de o homem tecnicamente ter a capacidade de executar determinadas ações não lhe dá o direito de levá-las a cabo. Em um mundo onde a superespecialização colaborou para os grandes saltos científicos e tecnológicos, o homem não pode ficar atrelado a utopias que não ofereçam alicerce ético à altura dos desafios futuros.

Não é ao acaso que Jonas trata das utopias, mostrando que os efeitos nocivos do ideário utópico estão relacionados, em grande medida, com a situação em que o homem se colocou diante da natureza. Na crítica a esse tema n’*O princípio responsabilidade*, o Filósofo afirma que “a utopia contém a aura de ilusão programática de toda a Modernidade”²⁹⁰, e fica claro que sua posição antiutopista²⁹¹ está embasada na crítica à utopia de “talhe marxiano-revolucionário”²⁹². Segundo Valverde,

Hans Jonas posiciona-se, criticamente, em relação à invenção moderna do conceito filosófico-político de -utopia-, para além da forma de um novo gênero literário, a retratar o “não lugar” aqui na Terra, inventado por Thomas Morus, em 1516.²⁹³

Além de *A Utopia*, de Morus, Santo Agostinho também dá sua contribuição ao imaginário utópico em sua obra *Cidade de Deus*, “como destino humano após o cumprimento do fardo da mortalidade”²⁹⁴. Com o movimento de secularização que teve início por volta do século XII, “o ‘não lugar’ terreal seria o paraíso paradoxal em vista do debuxo do projeto burguês”²⁹⁵.

Para melhor entender sua crítica, é proveitoso fazer uma distinção aqui entre dois dos principais tipos de utopia. Na religiosa, atingir a felicidade eterna pede sacrifícios no presente; já a utopia política compreende os homens no presente como um meio para um fim que se encontra para além deles, correndo o risco de serem até mesmo eliminados em caso de obstacularização a esse fim, e o exemplo principal nesse caso é o marxismo revolucionário.

²⁹⁰ OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (Orgs.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019, p. 251.

²⁹¹ Ibidem, p. 252.

²⁹² Ibidem, p. 252.

²⁹³ Ibidem, p. 247.

²⁹⁴ Ibidem, p. 247.

²⁹⁵ Ibidem, p. 247.

Ambos os casos postulam o “futuro como o lugar do valor absoluto, acima do presente”²⁹⁶. Essa posição utópica transforma o presente em mera preparação para o futuro, futuro aliás que na visão utópica é garantidamente melhor. A diferença entre ambas é que na utopia religiosa a tecnologia não está implicada, e na utopia política, a exemplo do marxismo²⁹⁷, está profundamente implicada (em diferentes graus de implicação).

Para Jonas, os poderes da técnica sobre o destino humano “ultrapassaram o poder do próprio comunismo, que, como todos, pensava apenas servir-se deles”²⁹⁸. Mencionar essa passagem não atende ao propósito de demonizar o marxismo, até porque, em oposição a ele, o modo de produção capitalista²⁹⁹, orientado pelo consumo, já mencionado, como se vê, também se tornou em grande medida refém das tecnologias. Sganzerla sustenta que:

[...] ambos os regimes, da forma como atuam, são incapacitados de dar conta dos novos desafios que ameaçam a vida, pois, segundo Jonas, “para a natureza, é indiferente se a agressão praticada sobre ela venha da ‘direita’ ou da ‘esquerda’, que o agressor seja marxista ou burguês liberal”.³⁰⁰

A questão mais importante é que, ao elevar os olhos apenas para o horizonte futuro, sem observar minuciosamente o rastro de destruição no presente, as utopias, sejam religiosas ou políticas, tornam-se um entrave à elaboração de uma ética que efetivamente una presente e futuro, que salvguarde a liberdade dos seres vivos e venha sempre acompanhada da responsabilidade dos homens.

3.6 PARA ALÉM DO UTILITARISMO E DO CONSEQUENCIALISMO

Distanciando-se então de utopias, Jonas coloca em evidência em sua ética do futuro³⁰¹ as consequências das ações humanas. Daí a classificar a ética jonasiana como consequencialista

²⁹⁶ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 51.

²⁹⁷ O marxismo como utopia política possui um viés escatológico, na medida em que enaltece um culto à técnica, podendo assim ser chamado também de utopia tecnológica.

²⁹⁸ JONAS, op. cit., p. 56.

²⁹⁹ Segundo Valverde: “Em verdade, a questão deveria contemplar a concepção liberal em contraste com a marxiana.” VALVERDE, Antonio. *A docta spes* de Ernst Bloch e o anti-utopismo de Hans Jonas. In: COSTA, Affonso Henrique V. (et al.) (Orgs). **Heidegger, Jonas e Levinas**. São Paulo: ANPOF, 2019.

³⁰⁰ SGANZERLA, Anor. Biologização do ser moral em Hans Jonas. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 25, n. 36, 2013, p. 198. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/667/595>>. Acesso em: 16 ago. 2018.

³⁰¹ Para Jonas, sua ética da responsabilidade se assemelha ao marxismo no aspecto de mirar o futuro, buscando prevê-lo.

strictu sensu talvez seja impróprio. Também é impreciso classificar sua ética como puramente utilitarista, segundo Robinson dos Santos:

Podemos perceber que, embora Jonas faça referência constante às *consequências das ações*, não parece evidente que ele defenda, a rigor, o que se pode chamar de ética consequencialista. A ética Jonasiana distingue-se, portanto, do utilitarismo porque propõe que o valor moral reside no princípio, não no fim que orienta a ação.³⁰²

Assim, sua ética está mais voltada para intenções e menos para resultados verificáveis, sendo essa comumente a forma de avaliar e decidir ações dentro do espectro utilitarista. O utilitarismo está intimamente ligado ao fim da ação, que é justamente o que não se pode apreender na ética de Jonas, por tratar-se de uma ética que mira o futuro, não o término da ação. O que corrobora essa afirmação é o aspecto *negativo* da ética de Jonas, que se evidencia sobretudo em virtude do cuidado e da precaução. Em outros termos, para os utilitaristas, é muito difícil pensar ações para um horizonte mais distante, pelo fato de essas ações implicarem correções de rumo constantes que se somam, o que traria intrinsecamente dificuldade com relação à verificação de resultados. Isso fica ainda mais evidente por se tratar de desdobramentos técnico-científicos que produzem novos riscos, os quais são retroalimentados, produzindo assim novamente riscos distintos dos anteriores, e assim por diante.

Além disso, os cálculos utilitaristas são bastante complexos e funcionam melhor em teoria do que na prática, o que vai diametralmente de encontro à busca de Jonas, uma busca por éticas que levem a soluções práticas para a humanidade, a natureza e a perpetuação de ambas. De forma análoga, o consequencialismo não se ajusta ao que Jonas propõe, pois a realidade exige soluções complexas e não lineares. Assim sendo, a imprevisibilidade e as incertezas, que são esperadas no futuro, impedem a prática de uma moral consequencialista. Para fins de comparação, pode-se dizer que as ações utilitaristas se esgotam antes das consequências, e o que Jonas propõe se estende ainda para além das consequências, percorre um trajeto muito amplo por transitar desde as intenções até seus desdobramentos, sempre futuros e que nunca se esgotam³⁰³.

³⁰² SANTOS, Robinson dos. Responsabilidade e consequencialismo na ética de Hans Jonas. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 431. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/448/376>>. Acesso em: 18 nov. 2018.

³⁰³ Pode-se ressaltar uma breve distinção entre utilitarismo e consequencialismo: no utilitarismo, o importante é o término da ação (causa final, ou objetivo final), ao passo que no consequencialismo ainda após seu desfecho pode haver consequências ou desdobramentos a serem analisados (consequência externa, *a posteriori*).

Apesar da dificuldade no exercício da previsão, é uma afirmação axiomática que deve haver um futuro, que ele deve ser habitável e ainda que deve ser habitado por “uma humanidade digna do nome humano”³⁰⁴. O imperativo categórico de Kant põe em movimento o que seria uma formulação ética para o comportamento plurivalente: “[...] age de tal modo que tu *possas* querer que a máxima da tua ação se torne o princípio de uma lei universal.”³⁰⁵ Em outras palavras, partindo de uma reflexão lógica, a ação deve poder ser imaginada, sem contradição, por toda uma comunidade de agentes humanos. A partir daí Jonas também formula seus “mandamentos” ou imperativos, familiarizados com a realidade e os desafios da ação humana no ambiente contemporâneo e no futuro. Muito mais do que imperativos de ordem lógica, porém, Jonas propõe imperativos de ordem ética:

[...] age de modo que os efeitos de sua ação sejam compatíveis com a permanência de vida humana genuína; ou expresso negativamente “age de modo que os efeitos de sua ação não sejam destrutivos para a futura possibilidade de tal vida”; ou simplesmente: “não comprometas as condições de uma continuação indefinida da humanidade na terra”; ou de maneira mais geral: “em suas atuais escolhas, inclui a futura totalidade do Homem entre os objetos de sua vontade”.³⁰⁶

O homem é o guardião não apenas de sua existência, mas da existência da espécie juntamente com demais seres e “objetos de sua vontade”, que podem ser entendidos como os utensílios criados pelo homem para conferir-lhe prazer, conforto, segurança, melhor habitabilidade e melhor adaptabilidade ao meio.

Ainda comparando as diferenças entre os imperativos de Kant e Jonas, o que se percebe é que no primeiro o imperativo está voltado prioritariamente para o indivíduo, e em Jonas, para o coletivo humano, incluindo a natureza como um todo. Jonas sustenta, de modo distinto, uma dimensão futura de suas formulações, em contraposição a Kant, cujo “critério era instantâneo”, de alcance limitado ao momento presente da ação. Nas palavras de Jonas:

Isto acrescenta um horizonte de *tempo* para o cálculo moral que está completamente ausente da operação lógica instantânea do imperativo kantiano: enquanto este último se estende a uma ordem sempre presente de compatibilidade abstrata, o nosso imperativo se estende a um futuro

³⁰⁴ JONAS, Hans. **Ensaios filosóficos**: da crença antiga ao homem tecnológico. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 36.

³⁰⁵ Ibidem, p. 37.

³⁰⁶ Ibidem, p. 38.

real previsível enquanto uma dimensão inacabada de nossa responsabilidade.³⁰⁷

Assim, observa-se que o imperativo jonasiano tende a pensar concepções bastante concretas, que comportam menos abstrações e são projetadas para o futuro, e não meramente afixadas no momento presente. Mas, por mais concretas que sejam as linhas mestras de seu imperativo, ele encontra-se aberto para a surpresa do futuro, repleta de combinações e recombinações incertas. O que se pode deduzir daí é que sempre será bem-vinda a análise rigorosa e o acompanhamento atento ao longo do curso das ações humanas, como uma obra sempre inacabada.

3.7 A FUGA DA SANTIFICAÇÃO DA VIDA E A BUSCA POR UMA LIBERDADE RESPONSÁVEL NÃO ANTROPOCÊNTRICA

A corrente expressão “fuga da santificação da vida”, em Jonas, equivaleria à necessidade de uma drástica mudança de posição do homem diante da natureza, conduzindo-o a uma posição de menor proeminência, mas mantendo sua liberdade e expandindo sua responsabilidade. Nessa perspectiva, em Peter Singer a tradicional doutrina da santidade da vida é um problema a ser discutido. No passado a chamada revolução Copernicana³⁰⁸ realocou a Terra em torno do Sol, fazendo-a perder seu protagonismo; como no passado, segue sendo hoje necessária uma revolução, mas relacionada às ideias herdadas do período no qual a intelectualidade era dominada pelos ditames religiosos. Esse movimento fará com que o homem deixe de ser o centro do universo ético, fato decorrente da ideia de o homem ser a imagem de Deus, legado das crenças religiosas.

A mudança impreterível na vigente visão sacrossanta, segundo Singer, será um golpe no orgulho humano, já que o homem terá de se colocar em posição de igualdade com os demais seres vivos. A matriz dos problemas enfrentados modernamente exige essa enorme transformação, e ela passa pela revisão de padrões éticos. Para isso, Singer chega a sugerir uma curiosa reformulação de cinco dos mandamentos do Velho Testamento pertinentes à vida e à

³⁰⁷ JONAS, Hans. **Ensaios filosóficos**: da crença antiga ao homem tecnológico. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 39.

³⁰⁸ Copérnico desenvolve a ideia heliocêntrica do astrônomo grego Aristarco de Samos (310 a.C. – 330 a.C.), pavimentando o caminho para as descobertas de Galileu e Newton.

morte. Deixa claro inclusive que mandamentos não deveriam ser “gravados na pedra” para que possam ser revistos no futuro, pelo simples fato de que a ética aceita revisão.³⁰⁹

Uma pormenorizada apresentação dos referidos mandamentos não cabe aqui, apenas a menção de certo endereçamento, para o qual seguem aqui alguns exemplos. O valor da vida humana varia, indicando que, para uma pessoa em estado terminal ou vegetativo, pode-se questionar a validade de continuar vivendo nessas condições. Com relação a jamais matar intencionalmente, Singer sugere que essa possibilidade é aceitável desde que se tome a responsabilidade pelas consequências dessa decisão. Com relação às diversas formas de suicídio, sugere que se respeite a decisão individual de viver ou morrer. No que diz respeito a ser fértil e se multiplicar, propõe que apenas se deveria trazer crianças a este mundo se, e somente se, elas fossem desejadas. E, por fim, o fato de tratar as vidas humanas sempre como mais preciosas que vidas não humanas deveria ser refletido em termos de não fazer discriminação baseando-se em espécies. De forma resumida, apresenta-se aí o coração dessa mudança dos preceitos já há muito tempo introjetados nas sociedades mediante crenças religiosas.

O autor possui inúmeros trabalhos voltados à mortalidade e aos cuidados com os animais, tais como *The Ethics of Killing Animals*, *Animal Liberation* e *Writings on an Ethical Life*. Além disso, tem uma obra que trata da alimentação na humanidade dentro de uma perspectiva ética para com os animais, como é o caso do livro *Why our food choices Matter*, em que faz um contundente alerta ao homem a respeito do especismo. O seu trabalho aborda o direito das pessoas a continuarem a viver, a olhar para o futuro, assim como aborda o direito dos animais, que não têm como elaborar planos a fim de que, pelo menos, não sofram nas mãos do homem. Assim como Jonas, sabe que uma nova ética deve emergir para dar conta desta realidade. Dessa forma, pode-se dizer que ambos pretendem formular uma nova ética que coloque o homem em posição de menor preponderância, instaurando, ou restaurando em alguns casos, o respeito desse às demais espécies. Singer se aprofunda nas questões interespecies e bioéticas, alertando para as responsabilidades do homem pelo que intencionalmente faz, assim como pelo que falha deliberadamente em prever. Por sua vez, Hans Jonas avança, além dessas questões, para uma ética que englobe as gerações futuras, já condenadas pelas ações do presente.

³⁰⁹ Cf.: THE LITERATURE, ARTS AND MEDICINE DATABASE. Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Values – Singer, Peter. Annotated by: Martinez, Richard. 21 out. 2003. Disponível em: <<https://medhum.med.nyu.edu/view/11828>>.

Nessa mesma linha, pode-se complementar que Jonas observa de forma objetiva o homem interagindo com o meio, isso inclui o lugar em que se coloca e, evidentemente, as consequências dessa posição. Um dos aspectos que Jonas aborda em *O princípio responsabilidade* é a necessidade de um humanismo descentrado em relação à natureza, nele o homem sai de seu lugar de protagonismo absoluto e coloca-se lado a lado com toda a natureza. No entanto, segundo comenta Natalie Frogneux, o apelo de Jonas à renúncia “de nossas condições de vida dispendiosas não é, jamais, um apelo ao sacrifício de nossas vidas atuais em proveito da existência da humanidade futura”³¹⁰. A respeito da lógica antropológica do Filósofo, assevera:

Se a antropologia jonasiana pode ser qualificada de humanista é, de início, no sentido de afirmar a exceção humana no seio do vivente e, em seguida, uma dignidade própria que lhe advém de sua responsabilidade pela natureza. Assim, a relação de *responsabilidade por* operará o descentramento do homem em favor da natureza.³¹¹

Essa passagem desvela um humanismo mais sofisticado ao não *antropologizar* a vida tampouco renegá-la. Esse humanismo confere ao ser humano a incumbência de apoiador sistêmico, tarefa de importância, há de ser dito, mas que rejeita o protagonismo do homem, como se o seu papel agora estivesse mais ligado a encargos (responsabilidades) do que a vantagens, em geral de espólio, como de hábito.

Juntamente com o descentramento do homem em benefício da natureza, ocorre a fuga de uma santificação da vida. Para exemplificar esse movimento, Jonas faz o paralelo entre a religião, em especial o judaísmo, e a ecologia em sua palestra “The outcry of mute things” (O clamor das coisas sem voz), em Udine, a 30 de janeiro de 1993:

Fora uma vez a religião que nos disse que somos todos pecadores, por causa do pecado original. É agora a ecologia do nosso planeta que nos diz que somos pecadores por causa das excessivas explorações da inventividade humana. Fora a religião que nos ameaçou com um julgamento final, no final dos tempos. Agora é nosso planeta torturado que prevê a chegada de tal dia sem qualquer intervenção celestial. A revelação tardia, de nenhum monte Sinai, nenhum monte do sermão (da montanha) e nenhuma árvore de Buda, é o clamor das próprias coisas mudas que devemos reunir na terra devastada do que fora a criação.³¹²

³¹⁰ FROGNEUX, Nathalie. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de *Princípio responsabilidade*. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 437. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/472/400>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

³¹¹ *Ibidem*, p. 439.

³¹² Tradução de: “It was once religion which told us that we are all sinners, because of original sin. It is now the ecology of our planet which pronounces us all to be sinners because of the excessive exploits of human

Esse trecho alerta e direciona o homem para uma responsabilização direta para com a natureza, e ainda, fazendo uma analogia com o juízo final, traz a questão da imanência para a discussão. Ao responder diretamente à natureza e ao seu semelhante, sem a intervenção da graça ou danação metafísica, o homem eleva-se ao tornar-se responsável. As próprias *coisas mudas* ou, melhor dizendo, *sem voz* aqui presentes se impõem clamando uma resposta em alto e bom som.

Esse “elevar-se” não é no sentido de um aumento de poder do homem, mas no sentido de um acréscimo de responsabilidade, como se o homem saísse de sua adolescência tardia para finalmente amadurecer. Maneirar sua estultice se tornou trabalho ainda mais árduo, pois o homem se vê impedido de receber o acolhimento na providência divina, e há de se ver, no laicismo, com a objetividade das coisas terrenas. Esse homem adulto deve se instrumentalizar para receber tamanha responsabilidade – e, pela grandeza da tarefa e exigência de continuidade, atalhos não são a melhor alternativa.

Como se caracteriza, então, essa responsabilidade? Partindo do exposto, a ética da responsabilidade possui algumas peculiaridades, não é consequencialista e, segundo N. Frogneaux, não é consequencialista no sentido utilitário, por não se balizar essencialmente nas proporções das ações e suas consequências. Ela se propõe, contudo, a analisar os efeitos qualitativos da relação do homem com o meio.

O paradoxo do descentramento interessado nos força a dissociar a simetria e a reciprocidade. Para Jonas, a natureza e o homem são mutuamente interessados por suas respectivas existências, mas nenhum dos dois ocupa o centro.³¹³

Tal posição principialista traz implicações subjacentes, como, por exemplo, o impedimento de colocar-se algum ser vivo como cobaia de outros. Essas experimentações são mostra da posição de supremacia em que o homem se colocou e se coloca até então. Jonas propõe uma moderação nas práticas científicas, especificamente nas pesquisas, e ainda sugere

inventiveness. It was once religion which threatened us with a last judgement at the end of days. It is now our tortured planet which predicts the arrival of such a day without any heavenly intervention. The late revelation, from no Mount Sinai, no Mount of the Sermon and no Bo-tree of Buddha, is the outcry of mute things themselves that we must pull together on the wasteland of what was creation.” WIESE, Christian. **The Life and Thought of Hans Jonas – Jewish Dimensions**. New England: Brandeis University Press, 2007, p. 103.

³¹³ FROGNEUX, Nathalie. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de *Princípio responsabilidade*. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 440. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/472/400>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

uma “escala inversa de permissividade”³¹⁴ que consiste em organizar uma prioridade não nas experimentações para os seres que estão em maior número, ou a fácil disposição, mas em experimentos dos mais interessados. Ou seja, quem compreende com maior aprofundamento ou tem interesse direto nas pesquisas deve nelas se engajar preferencialmente, e em seguida viriam aqueles com menor interesse, e assim sucessivamente. Dessa maneira,

[...] os primeiros a se submeterem à experimentação médica serão os médicos pesquisadores, em seguida, os estudantes de medicina etc. O mesmo se aplica para a implementação de novas tecnologias: os engenheiros nucleares deveriam viver próximo às suas centrais com suas famílias etc. “*Noblesse oblige*”.³¹⁵

Parece fazer bastante sentido que os pesquisadores se coloquem na posição de objeto de suas próprias pesquisas, pois, com isso, cautelas extras provavelmente serão acrescentadas à equação, especialmente se familiares ou pessoas de círculos próximos estiverem integrados aos experimentos. Isso vale para experimentos em animais, caso em que os animais de estimação dos pesquisadores poderiam fazer parte de suas pesquisas em laboratório.

Dessa forma, o homem, no papel encarnado de sujeito, não se deixa reduzir à condição de coisa, ou reduzir os outros à condição de coisa. Pode-se dizer que tal escala, que se poderia ter como base da reflexividade científica, “mantém a dimensão subjetiva dos humanos que participam de um processo de pesquisa científica ou de um processo tecnológico”³¹⁶. Esse poderia ser o grande parâmetro para as investigações científicas em geral, pois com ele reduzir-se-ia a velocidade e a amplitude dos progressos, possibilitando correções de curso, evitando o cenário devastador anunciado por Jonas:

O grande empreendimento da tecnologia moderna, que não é nem paciente nem lento, comprime – como um todo e em muitos de seus projetos singulares – os muitos passos minúsculos do desenvolvimento natural em poucos passos colossais, e com isso despreza a vantagem daquela marcha lenta da natureza, cujo tatear é uma segurança para a vida.³¹⁷

³¹⁴ Ibidem, p. 441.

³¹⁵ FROGNEUX, Nathalie. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de *Princípio responsabilidade*. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 441. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/472/400>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

³¹⁶ Ibidem, p. 441.

³¹⁷ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 77.

Essa passagem ilustra à perfeição, e de forma sintética, o risco que se corre no avanço tecnológico desenfreado, no qual o tempo necessário a correções é suprimido, ocorrendo uma compressão temporal – ou, em outras palavras, pela ausência de ciclos completos e longos, necessários a adaptações na natureza, seu balanceamento natural pode ser alterado. Para um caminho diverso, é necessário ao homem, além de uma redução de ritmo, propor-se a salvaguardar sua posição de sujeito, pois, para uma disposição genuína de liberdade responsável, ele não pode se reconhecer como mero ensaio ou meio para atingir objetivos alheios.

No passado, o risco da vida estava contido, controlado pelo todo, que promovia seu equilíbrio naturalmente. Até o momento, poder-se-ia explicitar a questão da contenção de risco na natureza da seguinte forma: graças à condição de liberdade dos seres vivos, o fracasso sempre foi uma realidade, mas se diluía num todo maior que acabava por reequilibrar o sistema, que seria a natureza em sua totalidade. O protagonismo do homem mudou esse equilíbrio. É chegada a hora de conduzi-lo à liberdade não antropocêntrica, que não visa desencorajar seus feitos, mas recolocá-lo em um lugar de equidade com a natureza.³¹⁸

Os riscos à natureza, ao se ampliarem, tomam proporções distintas das observadas na Antiguidade, também a metafísica deve ser repensada, pois carece de alcance interpretativo. As metafísicas anteriores eram pautadas no sucesso, e Jonas alerta para as ficções da razão, a saber:

A objeção substancial (não apenas formal-epistemológica) comum que se pode dirigir a todas essas ficções da razão especulativa é a de que elas não contam sobre as autogarantidas *success stories* do Ser, histórias que não podem fracassar.³¹⁹

Cada uma à sua maneira promove uma espécie de condição estática para a metafísica, restando pouco para escolha. Alguns exemplos na história do pensamento seriam a:

[...] perfeição estático-permanente, como o *Deus sive natura* de Spinoza, ou o logos universal dos estoicos, ou o universo teleológico de

³¹⁸ A título de dimensionar o aparecimento tardio do homem e da tecnologia em meio à natureza: “Se comprimir a escala de tempo de modo que a Terra se formou há um ano, o *Homo sapiens* evoluiu há menos de 12 minutos, a agricultura começou há pouco mais de um minuto, a Revolução Industrial ocorreu há menos de 2 segundos atrás, o computador foi inventado 0,4 segundos atrás, e a Internet menos de 0,1 segundos atrás - em um piscar de olhos.” Tradução de: “If you compress the time scale so that the The Earth was formed a year ago, *Homo sapiens* evolved less than 12 minutes ago, agriculture started just over a minute ago, the Industrial Revolution took place less than 2 seconds ago ago, the electronic computer was invented 0.4 seconds ago, and the Internet less than 0.1 seconds ago - in the blink of an eye.” BOSTROM, Nick. **The Future of Humanity**. New York: Palgrave MacMillan, 2009, p. 9. Disponível em: <<https://www.nickbostrom.com/papers/future.pdf>>.

³¹⁹ JONAS, Hans. **Matéria, espírito e criação**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 62.

Aristóteles, eternamente movido pelo motor imóvel; seja no sentido de uma dinâmica escatológica-perfectível, como em Hegel – que pelo menos com esse aspecto dinâmico, essa opção em favor do vir-a-ser, revela-se como um moderno entre os metafísicos.³²⁰

Os modelos metafísicos do passado, como se pôde examinar, não asseguram as condições mínimas para a vida no futuro. Algo de novo deve ser introduzido a esse homem de caráter não antropocêntrico. Estando-se ciente dos prejuízos no presente e dos possíveis riscos futuros, Jonas inicia a formular alguns princípios, que devem “[...] amparar um diagnóstico ético de três âmbitos: (1) o que se deve esperar, (2) o que se deve incentivar e (3) o que se deve evitar frente ao que se deve esperar”³²¹. Esse seria o início de uma movimentação que orientaria para uma modificação de atitudes e comportamentos humanos já no momento presente.

Para o entendimento da liberdade responsável, Jonas vislumbra algumas formas de utopias que precisam ser investigadas. Seriam elas três utopias positivas e uma utopia negativa. Entre as positivas encontram-se a utopia idealista, a utopia por objetivos e a utopia prático-moral. A idealista se “mantém na ilusão do melhor e na tirania da perfeição”³²² e despreza intrinsecamente o presente. Exemplo dessa são as já mencionadas religiões e seitas que tratam de oferecer “mundos além”. Já a utopia como objetivo, que pode ser chamada de utopia política moderna, não é idealista, mas revolucionário-destrutiva. Vale lembrar que para esse exemplo Jonas cita o marxismo, mas há ainda as tecnologias, desde a nuclear à biomédica, que também se enquadram nas utopias como objetivo. A similaridade entre todas elas está no fato de ambicionarem um progresso contínuo, desvalorizando o presente e mirando o futuro. A terceira delas, a utopia prático-moral, seria para ele uma utopia resignada e realista, distinta da utopia como objetivo, que é revolucionária, e distinta da utopia como miragem, que é idealista. Nessa a “realidade é subjetivamente objetiva”³²³, bastante improvável, de árduo atingimento no curso das ações humanas, justamente porque as ações humanas são difíceis de serem controladas.

Além das três utopias positivas, Jonas ainda menciona uma utopia negativa ou heurística, a ser mencionada no Capítulo VI, que se propõe a mostrar o pior cenário possível, contrária ao que seriam os valores mais elevados para a humanidade. Essa, de certa forma, pelo

³²⁰ Ibidem, p. 62.

³²¹ OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 391. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/433#:~:text=A%20partir%20da%C3%AD%2C%20pr etendemos%20mostrar,95>>.

³²² FROGNEUX, Nathalie. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de *Princípio responsabilidade*. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 444. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/472/400>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

³²³ Ibidem, p. 445.

seu aspecto mobilizador, pode ser entendida também como uma utopia prático-moral, cujo “resultado não é um princípio apodítico, mas heurístico. Não evidente, mas provável. Não definitivo, mas experimental”³²⁴. A utopia negativa, que poderia ser melhor designada por antiutopia ou distopia, carrega a mácula da fealdade, o que faz com que não seja desejável imaginá-la, já que o homem em seu habitual escapismo evita imaginar o que é feio. E o que dizer então da fealdade que está longe, em termos temporais, de se configurar? Serão poucos dispostos a imaginá-la, por isso o esforço de traduzi-la e anunciá-la da forma mais palatável possível, para que então o germe mobilizador se instale na humanidade na forma de um alerta permanente.

O homem, diante do exposto, não pode fugir da ação prático-moral, seja ela utopicamente negativa ou não: “[...] não há repouso em nossa existência moral nem na atividade metabólica.”³²⁵ A liberdade de existir é um processo que exige movimentos contínuos, e eles inserem o homem num contexto em que não está garantido por nada. Isso se deve em muito porque cada ser humano (re)começa do zero e não existe continuidade entre uma relação e outra. Isso equivaleria a dizer que, em se tratando de moral, ele não nutre um sentido de continuidade a realizações do passado, e o retrocesso é sempre uma possibilidade. Por essa condição de continuidade a ser conquistada pouco a pouco, evidentemente não se obtêm saltos gigantescos em questões morais, como é possível de se observar na área tecnocientífica, por exemplo.

3.8 ANTROPOLOGIA DA AMBIGUIDADE

Para que se avance nas considerações pertinentes à morte, as posições que o homem toma em vida devem ser esgotadas, devem ser entendidas. Sob uma perspectiva *micro* se referem à morte do homem, em uma perspectiva *meso*, se referem à morte da humanidade e, numa perspectiva *macro* se referem à morte da vida em geral. Seguindo nesse caminho, além de pensar de um deslocamento do homem de seu lugar antropocêntrico, como visto, há de se compreender suas aptidões de cunho universalista, já um tanto ostracizadas. Jonas não está entre aqueles que querem tornar o homem unívoco (*eindeutig*), para ele, sua vocação está baseada em contrastes, na diversidade de escolhas. O que equivaleria a dizer que:

³²⁴ OLIVEIRA, op. cit., p. 393.

³²⁵ FROGNEUX, Nathalie. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de *Princípio responsável*. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 448. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/472/400>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

Passar de uma antropologia da ambiguidade a uma antropologia da univocidade é, desde então, não desejável *de direito*, porque isso equivaleria a empobrecer nosso patrimônio ou a fonte de nosso ser, mas é também impossível, *de fato*, uma vez que quaisquer que sejam os conteúdos abordados através da história e das culturas, um nivelamento se produz.³²⁶

Segundo Jonas, o “homem autêntico”, com seus altos e baixos, sempre existiu – e aceitando seus altos e baixos, aceita sua liberdade. A ambivalência é condição para que a humanidade não seja empobrecida. Ela não se comporta como os seres inorgânicos, para os quais a lógica quantitativa se aplica à perfeição. Para o homem, a lógica é outra, qualitativa:

[...] *mais pode ser menos*. Uma especialização ou um melhoramento sobre um ponto pode engendrar uma diminuição ou um empobrecimento do conjunto.³²⁷

Desse modo, a especialização ou os melhorismos em geral levam a um empobrecimento das dimensões do ser e a um fortalecimento da lógica tecnocientífica. Isso se verifica em uma dependência de instituições, dependência do mercado global e dependência do trabalho de outros seres humanos que produzem com exclusividade e de forma especializadíssima bens de consumo em geral. Uma mesma pessoa não tem a capacidade de prover tudo que necessita para a sua sobrevivência. E, por mais banal que pareça, há algumas poucas centenas de anos o homem tinha plenas condições de fazê-lo. Essa teia de interdependências de produtos e serviços se tornou escravizante na modernidade.

De forma sintética, pode-se afirmar que a especialização fortalece, de forma crescente, as estruturas pós-industriais em que o homem está inserido, mas não fortalece o homem em si, ele é quem sai perdendo nesse contexto, ele se dilui no engendramento moderno, que tende a desumanizá-lo.

Com efeito, a técnica e as ciências constituem uma armadilha para o ser humano cuja existência polivalente e adaptável se caracteriza por uma não especialização e uma multilateralidade. A confusão entre essas duas lógicas que ocorre, então, na civilização tecnológica ameaça o humano.³²⁸

³²⁶ Ibidem, p. 452.

³²⁷ FROGNEUX, Nathalie. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de *Princípio responsabilidade*. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 453. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/472/400>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

³²⁸ Ibidem, p. 454.

Como bem sintetiza Jonas sobre o lugar de protagonismo cedido à tecnologia e a obrigação de sucesso imposta ao homem: “Não há nada melhor que o sucesso, e nada nos aprisiona mais que o sucesso.”³²⁹ Assim, o homem limita-se em sua hiperespecialização, em nome do perpétuo ultrapassamento e do orgulho de seus êxitos, deixando de desenvolver habilidades diversas, o que acaba por deformá-lo, subtraindo-lhe a possibilidade de um desenvolvimento aberto, integral. Nesse desenvolvimento integral estaria contido também um entendimento de vida mais amplo, em que, por exemplo, o exercício filosófico do pensar sobre a morte perde espaço por não guardar ligação direta com as atividades produtivas e especializadas. Esse aspecto tem efeito profundo e determinante na humanidade, pois deixa claro que a morte, tema amplo e universal, não instrumentaliza o homem para suas tarefas diretamente produtivas, que são, afinal, o foco principal das sociedades atuais.

Ainda se tratando de um desenvolvimento integral, Jonas, de certa forma, combate um “elitismo” na medida em que apresenta o “ser bom” não baseado em atos heroicos e grandes realizações, “ser bom” em seu entendimento não depende de melhorismos tecnológicos, ao contrário, está relacionado com o homem reavendo-se com sua existência livre.

O homem substitui alguns interesses em nome do próprio sucesso, pois, segundo Bloch:

No lugar do sangue vital do touro derramado sobre os iniciados, ou da santa ceia mágica, aparece, de fato, apenas a fé no sucesso. O autêntico ímpeto empreendedor não tem tempo para a doença da morte; o seu Jesus não tolera a bancarrota em lugar algum. Razão pela qual a América do Norte é suficientemente neopagã para substituir o cordeiro com sua *prosperity* notoriamente reduzida, pelo touro vital, pelo touro do êxito.³³⁰

Essa é uma alusão às estruturas econômico-financeiras alicerçadas no êxito balizado pelo desempenho, como é o exemplo de *Wall Street*, cujo símbolo é o touro, que deu origem inclusive à expressão *bull market*, significando os movimentos ascendentes do mercado financeiro, mas também a melhoria de desempenho nos mercados de ações, imobiliário e câmbio.

³²⁹ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 43.

³³⁰ BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Vol. 3. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 241.

É preciso que se faça uma avaliação das atividades humanas no sentido de questionar se a *performance* exacerbada nas carreiras, nos negócios, nas ciências, nos meios acadêmicos agrega mais “bem” do que prejuízos à humanidade, que, de forma retroalimentar, precisa *performar* cada vez mais, superando sua própria marca anterior. Talvez o homem precise se “perder” em múltiplas atividades ociosas, mas daquele ócio que se liga a uma presença disponível, e não ócio dirigido para finalidades produtivas. Um verdadeiro encontro com *hobbies* ou a pura contemplação acolheria o ser vivo integral e multifacetário.

3.9 HOBBY COMO VOCAÇÃO

Dentro do que seria uma existência livre, que promovesse a liberdade responsável, o homem também poderá pensar no que fazer do seu tempo ocioso. O *hobby* é o lembrar-se de como é estar vivo. É o mergulho na autenticidade para os homens levados a agir na forma de autômatos, mais perto da morte do que da vida. É a importante religação com a sua vontade, pausa de seus deveres e oxigenação criativa. Coloca-se esse assunto, de importância raramente valorizada, na presente tese pelo seu valor simbólico de poder retirar o homem de sua morte em vida.

Jonas dedica uma breve parte de *O princípio responsabilidade* à reflexão acerca da prática dos *hobbies*. Não é ao acaso que faz tal menção, eles representam talvez a mais autêntica expressão espontânea dos homens e são reflexo da negação da sua univocidade. São praticados em alternância com a atividade principal ou profissional das pessoas, quando se tem vontade e, sobretudo, à medida que trazem prazer a quem os pratica. O aspecto da alternância se traduz da seguinte forma: “É preciso que haja algo sério em outro lugar, que a ele se contraponha, para que seu valor lúdico se afirme.”³³¹ Evidentemente, se passasse a ser a atividade principal, perderia seu status de *hobby*.

A escolha de um *hobby* significa, tão-somente, que não somos unilaterais, e que o prazer que extraímos de certas coisas e do exercício de certas faculdades se estende além de cada um dos campos profissionais, com suas habilidades especiais (*skills*).³³²

Eles, com seu aparente papel de inutilidade, são parte importante na constituição do “homem autêntico”. Desse modo, o *hobby* não é um instrumento apenas de relaxamento para a

³³¹ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 322

³³² *Ibidem*, p. 322-323.

estressante vida moderna, falar assim seria esvaziá-lo de sua importância. Ele serve de contraponto às atividades ou ocupações profissionais, que precisam de “oxigênio” e afastamento esporádico, pois é nesse movimento de aproximação e afastamento que o homem percebe o novo, se refaz e, sobretudo, se mantém apto a novas escolhas. É como se o *hobby* fosse o mecanismo que mantém o homem atento à sua liberdade, liberdade de escolher e liberdade de ser, é o singelo exercício que pode salvá-lo da domesticação, pela simples lembrança de que pode manter-se aberto no mundo.

A dificuldade de tal empreitada está na submissão teleológica que os homens se impuseram, ao viver em um mundo que exige resultados, atingimento de metas e competição entre pares. Parece não sobrar nem disposição, nem tempo para os homens, escravizados pela labuta, praticarem alguma coisa que não seja voltada para fins produtivos.

[...] a ocupação permanente, mesmo aquela livremente escolhida, perde a espontaneidade no seu exercício, que é o que faz com que se mantenha vivo o caráter oportuno do *hobby*, a alegria com “outra coisa”, com esse complemento “inútil”, pessoal e privado.³³³

Curiosamente, na atualidade, quando se procura literatura a respeito do assunto *hobby*, encontram-se abundantemente alternativas de *hobbies* que desenvolvem a inteligência, por exemplo, o que já é um indicativo da aparente vinculação a intentos como aumentar a *performance*. Essa melhoria na *performance*, ou no rendimento, está sempre, evidentemente, ligada à autossuperação ou à melhoria de desempenho para finalidades de concorrência, seja no mercado de trabalho, seja na vida em geral. Assim, se o *hobby* tem finalidades de mercado ou encontra-se submerso na “ideologia terapêutica de controle de emoções”³³⁴, perde sua essência.

Sob o manto de ideologias, os indivíduos, extremamente ocupados, querem crer que o que estão a fazer é realmente importante. Na maioria das vezes não é minimamente importante, é apenas “urgente”. Muito do que se faz nas engrenagens produtivas poderia não mais ser feito e isso não traria grandes prejuízos para a sociedade,

[...] salvo a censura social. O caráter fantasmagórico da irrealdade recobre todo esse faz-de-conta, e com ele um *taedium vitae* inimaginável, cuja primeira vítima é precisamente o prazer que deveria

³³³ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 323.

³³⁴ OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 334.

ser provocado pelo *hobby* escolhido. Nenhuma pessoa deveria contentar-se com um modo de vida tão evidentemente fingido.³³⁵

Assim, a atividade laboral, ao não fazer sentido, impede o prazer na pessoa, e com isso até mesmo um *hobby* que rechaçaria a sensação de tédio dificilmente será encontrado e desenvolvido. O ganho proporcionado no desenvolvimento de um *hobby* é o de afastar o homem do binômio sucesso-fracasso e colocá-lo em posição confortável para a experimentação, ou seja, promover uma abertura para o ensaio, para exercitar o supérfluo.

Segundo Bloch, o fracasso para o homem é o “nome da experiência não antecipável”³³⁶ que o impediu de atingir seus objetivos, que pode ter sido provocada por não ter exercitado horizontes mais amplos. Estando livre de objetivos estabelecidos, está-se livre para o diletantismo, para degustar, para tatear, para a experiência desinteressada e que, portanto, se autoexclui do já mencionado sucesso-fracasso.

No entanto, Jonas faz uma importante ressalva, ressalta que *a liberdade de lazer na utopia* pode ser um problema. No caso dos sistemas de governo de viés marxista, o “Estado deverá financiar o sistema universal de *hobbies*”³³⁷, *pelo bem da ordem pública*. Em tal cenário, em seu eventual sucesso, o *hobby* perderia seu valor, seria controlado ou pelo menos “calculado por uma psicologia social científica”³³⁸. Com a redução da jornada de trabalho, “a ociosidade que se tornou possível para todos não pode ser tolerada pela utopia, por causa do perigo social da anomia, talvez da loucura coletiva”³³⁹. Seria o fim do *hobby* tal como é conhecido.

Como se pode observar, não é gratuitamente que Jonas desenvolve esse tema, que, mesmo não sendo central em sua obra, recebe considerável atenção, pois reforça e vivifica de forma adjacente a ideia da liberdade, que é um dos predicados do estar vivo. Afinal, o *hobby* é o legítimo exercitar-se físico, mental e emocional praticado na liberdade, que é, essa última, premissa para uma vida autêntica.

³³⁵ JONAS, op. cit., p. 327.

³³⁶ BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Vol. 3. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 243.

³³⁷ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 324.

³³⁸ Ibidem, p. 325.

³³⁹ Ibidem, p. 325.

CAPÍTULO IV - ONTOLOGIA DA VIDA E ÉTICA JONASIANA

Em continuidade ao núcleo de interesse desta tese, é chegada a hora de investigar a passagem de uma *ontologia da morte* para uma *ontologia da vida*, como Jonas denomina. Este tópico é de importância fundamental para alicerçar a mudança paradigmática que desloca o entendimento da vida predominantemente cercada pela morte para a vida predominantemente cercada pela vida. É importante frisar que não ocorre uma substancial mudança na matéria que se encontra no universo, mas no entendimento ou na forma como o homem se posiciona diante dela.

Para situar as duas ontologias, é necessário retornar alguns milhares de anos no tempo, e ainda retomar a questão copernicana, bem como o problema psicofísico considerado por Jonas resultado das posições dualistas das quais o idealismo e o materialismo fazem parte.

A concepção humana primordial sobre a natureza baseava-se numa ontologia da vida. Quando o homem começou a interpretar a natureza, e a natureza de todas as coisas, partia, assim, do princípio de tudo estar vivo. Mesmo quando o homem lidava com a matéria inanimada, como a terra, o ar, a água e o fogo, temas bastante explorados até pelos filósofos pré-socráticos, entendia estarem intrinsecamente ligados à dinâmica da vida, no sentido de estarem carregados de um caráter animista³⁴⁰, visão essa advinda das civilizações primitivas.

Assim, para o horizonte interpretativo em que tudo é vivo, a morte, quando é percebida, opera como uma quebra nessa regularidade e, por esse caráter contrastante, passa a ocupar a posição de “primeiro lugar do pensamento”, segundo Geovani Moreto:

Em um universo compreendido pela abundância e predominância da vida, apenas um elemento poderia constituir a contradição e o ponto problemático: a morte. É certo que, “na medida em que a vida é considerada como o estado primário das coisas, a morte destaca-se como o enigma que perturba”, a tal ponto que, afirma Hans Jonas, “é provável que o problema da morte tenha sido o primeiro a merecer este nome na história do pensamento (Princípio Vida, p. 18).³⁴¹

O que salta aos olhos nesse parágrafo é a morte entendida como problema ou obstáculo a ser removido através da investigação filosófica³⁴². O problema, que clama por uma solução, é uma parte menor do todo, e aí repousa o equívoco ontológico, pois, como a morte está em

³⁴⁰ Animismo: do latim *animus*; alma, vida – sugere que entidades não humanas possuem uma essência espiritual.

³⁴¹ MENDES, Geovani Viola Moretto. **Dass eine menschheit sei?** Que haja uma humanidade? Para uma antropologia em Hans Jonas. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018, p. 24.

³⁴² O que relembra Epicuro.

toda parte, ela não é o problema, *ela é o todo*, o problema deveria ser a vida, a *pequena parte do todo chamada vida*. Essa curiosa inversão se desfez a partir da revolução copernicana, mas é percebida com mais nitidez séculos depois, como será visto a seguir.

As tentativas de explicação da morte por meio da vida *post mortem* são uma forma de o homem manter-se atrelado a uma espécie de ontologia da vida. Essa negação do incompreensível e suas derivações são representadas nos ritos funerários e crenças iniciadas na antiguidade longínqua, e conseqüentemente o mito e a religião são a maneira que o homem primitivo encontrou para lidar com o desconhecido e com o seu sentimento de solidão. Vale reforçar que, para Jonas, com a chegada do pensamento moderno, uma violenta mudança ontológica ocorre: a vida deixa de ser a regra e passa a ser a exceção, pois o referencial é o universo infinito, cujo arranjo se baseia na matéria inanimada. Exemplificando a ideia primitiva de vida sobrepondo-se à morte, G. Moretto assevera:

Ao pressupor a vida como um traço fixo e estabelecido, o pensamento primitivo teve de lidar com a morte assumindo que a vida não era uma questão problemática para ser abordada. O que surpreende o homem primitivo não é o vir-a-ser da vida, ou seja, a pergunta sobre como a vida entrou no mundo e como ela se mantém e se manifesta nele, mas de que modo a morte realizou esse feito.³⁴³

Não se cogita aqui o menosprezo do “homem *dito* primitivo”, pois, segundo Lévi-Strauss, em *O Pensamento Selvagem (La Pensée Sauvage*, de 1962), esse, a exemplo dos indígenas, conta com pensamento sofisticado, interessando-se profundamente por conhecimento e estética, assim como os *ditos* civilizados³⁴⁴.

Toda essa gigantesca mudança ontológica ocorre precisamente no advento da revolução copernicana, que postulou que os corpos celestes não mais orbitam a Terra, e sim o Sol. O modelo aristotélico-ptolomaico entra em declínio e, com intensidade crescente, a física e a matemática ocupam o espaço de protagonistas no cenário científico moderno, e assim o panvitalismo entra em declínio perante o panmecanicismo. Na esteira dessa realidade, outras disciplinas contagiavam-se com essa cosmovisão, e assim a ideia de que a vida ocorre em apenas uma diminuta parte do universo passa a ser a concepção dominante. Estão lançadas as bases da ontologia da morte, segundo Jonas, para quem a *vida* passa a ser o *problema*, já que a *morte* é

³⁴³ MENDES, Geovani Viola Moretto. **Dass eine menschheit sei?** Que haja uma humanidade? Para uma antropologia em Hans Jonas. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018, p. 25.

³⁴⁴ Lévi-Strauss dialoga com Lévy Bhrul, posicionando-se contra a teoria exposta em *La Mentalité Primitive*, de 1925.

a *regra*. A vida, que parecia ser dominante no universo, passa a estar espremida em um espaço reduzido, o restante é matéria morta, está-se em meio a uma imensidão de matéria inanimada.

Por ora, é importante grifar que a revolução copernicana deixa de herança, com a matéria inerte, uma realidade desprovida de *finalidade*. E justamente aí, com o início de uma renovação ontológica, Jonas propõe uma *renovação teleológica* que dê sustentação a ela. Tendo como ponto referencial a teoria da evolução de Darwin³⁴⁵, que se encontra na senda do materialismo, Jonas sugere uma subversão ou um rompimento desse, ao tirá-lo do lugar de pura materialidade e fazê-lo encontrar a interioridade na matéria orgânica. O que seria o mesmo que dizer que o evolucionismo, em sua perspectiva genética, oportuniza a integração entre matéria e espírito. Assim, em sua *teleologia*, em que *a vida se afirma a si mesma*, o dualismo finalmente fica para trás, abrindo caminho para o monismo integral, a ser examinado no final do capítulo.

A mudança de paradigma introduzida principalmente pelas ciências é revolucionária, na medida em que é feita exclusivamente pela mão do homem. Em outras palavras, nada mudou na natureza em si, apenas a visão e a postura do homem diante dela é que se modificam. Se a própria natureza houvesse dado saltos, mereceria outro nome que não revolução. A revolução começa no pensamento, como resultante de estruturas anteriores de pensamento que não mais atendem à realidade, segundo Jonas:

Falamos em revolução quando a mudança em questão – uma mudança coletiva nos assuntos humanos – é radical em sua natureza, abrangente em extensão, e concentrada no tempo: a última característica distingue, inclusive, revolução de evolução. O radicalismo de uma mudança significa que ela atinge os próprios fundamentos daquilo que ela muda, não apenas sua superfície; a abrangência significa que ela afeta um amplo espectro das manifestações da vida, não apenas um fenômeno isolado.³⁴⁶

Como se pode observar, a evolução ocorre de forma imperceptível, enquanto a revolução, no caso a científica, é percebida pelas pessoas na forma de uma ruptura de padrões vigentes, o que é bastante perceptível, em alguns casos provocando inclusive certo grau de sofrimento, dado que esse progresso se dá de maneira repentina e violenta, pois ela, em termos de dimensionamento de tempo, está relacionada a “uma unidade natural de medida: a duração de uma vida humana individual, a extensão de uma geração”³⁴⁷. Mas, além de todas essas

³⁴⁵ O evolucionismo de Darwin, marco científico no século XIX, em sua conseqüente dimensão filosófica, serviu como sustentação ao monismo integral de Jonas.

³⁴⁶ JONAS, Hans. **Ensaio filosófico**: da crença antiga ao homem tecnológico. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 85.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 86.

particularidades que a revolução contém, ela ainda preserva uma característica, talvez a mais importante: ter sido produzida pelo homem. Sua fonte é o homem e, portanto, sua origem está no pensamento.

O fenômeno da revolução adensa aspectos sociais, culturais e históricos e é mais facilmente compreendido quando já transcorrido há tempo suficiente para clarificar suas motivações e o impacto que causou. Como “a coruja de Minerva que levanta voo ao cair do crepúsculo”, menção hegeliana que traduz à perfeição a capacidade de avaliação após o término de um ciclo e a elucidação do que não é claro ao senso comum: a revolução é o reflexo dos saltos que o pensamento humano produz.

As ciências, portanto, merecem lugar de destaque nas sociedades pelo impacto que causaram na busca pelo entendimento do universo. Assim, a revolução científica, que leva a uma nova concepção de cosmos, para Jonas, trouxe três grandes consequências: a homogeneidade da natureza em todo o universo, o que significa que as leis não se aplicam apenas à realidade sublunar; ausência de uma arquitetura sólida do universo, ao perceber-se que ele não está organizado em círculos, como na visão aristotélica; e, por fim, a extensão do mundo ao infinito, preservando a perspectiva de que o universo é aberto, expande-se e possui infinitas proporções. A nova física elimina a ideia de causalidade intrínseca ao movimento, herdada do modelo aristotélico, e elimina também a ideia de uma teleologia na natureza. A noção da inviabilidade em localizar finalidades na natureza é reforçada pela impossibilidade de confirmá-las segundo o padrão moderno, qual seja, as regras matematizantes. De uma forma simplificada, para fins de entendimento do tópico, pode-se dizer que a matemática não se propõe a dar respostas a respeito de finalidades.

Hans Jonas aponta alguns aspectos advindos da nova concepção de movimento que passa a ser hegemônica, entre eles a geometrização da natureza, juntamente com a matematização da física, e ainda a tendência ao estudo do movimento que passa a dividir-se em experimentos específicos.³⁴⁸ Esses aspectos fazem com que a modernidade apoie uma situação

³⁴⁸ No início do século XX Husserl aponta a “crise das ciências europeias”. Para ele, “Parte de sua crítica mais veemente, nesse sentido, é voltada para a tecnicização da matemática, uma das muitas consequências do projeto de matematização da natureza. Para Husserl, dada como espécie de meta-movimento, a pretensão da matematização da natureza traz consigo, por seu emprego técnico na análise do *mundo*, a consequência de reduzir a própria matemática a uma técnica. A matemática torna-se a única forma legítima de analisar a natureza, promovendo um aprisionamento das possibilidades de percepção a uma condução pretensamente objetiva, mas ao mesmo tempo a própria matemática é aprisionada por sua tecnicidade”. MENDES, Geovani V. M.; JUK, Joelson. Apontamentos sobre a questão da técnica no século XX em abordagens prévias ao pensamento de Hans Jonas. **Pensando - Revista de Filosofia**. Teresina, v. 11 n. 24, 2020. Disponível em: <<https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/11453>>.

teórica oposta ao panvitalismo, pois na modernidade a realidade passa a compreender o inanimado como base do mundo governado pelas leis da mecânica, enquanto a vida é a exceção.

Dessa forma, o homem moderno despe a realidade de sua expressão vital, o que seria o oposto daquilo que o homem fez no passado ao impedir o entendimento da realidade negando a morte. Assim, a convicção panvitalista do passado recebe seu golpe fatal, cedendo definitivamente espaço para “o mistério da morte”. Morte que, como já mencionado, é para Jonas o primeiro tema a receber a denominação “problema”, e mais: “[...] é o problema *par excellence*”³⁴⁹.

Tendo-se em mente essa passagem de uma ontologia da vida para, modernamente, uma ontologia da morte, Jonas busca uma nova via que atente para o risco da não permanência da vida sobre a Terra. Ela seria uma espécie de ontologia da vida, porém distinta, com uma aguçada atenção aos aspectos e ameaças reais de morte. Seria como uma tentativa de evitar a *transição* da vida no planeta para a morte generalizada, ou para uma integração com a matéria morta. Mas não só. Seria diferente da antiga ontologia da vida, deixando o caráter mitológico-religioso da antiguidade de lado, estando agora submersa na perspectiva orgânica, trazendo para o primeiro plano a finalidade intrínseca de todos os seres vivos, que é perseverar na existência.

Vale ressaltar que o homem, por ser, entre os seres vivos, o que mais mediações promove com a natureza, no sentido de mais formas de interação com o meio, é o que possui mais liberdade. Isso não ocorre apenas pelo fato de ser um animal que se locomove, em contraposição com o mundo vegetal, mas se dá em grande medida pela capacidade de memória e de imaginação do homem. Com elas o homem não apenas recorda o passado, e pode avaliá-lo, mas também projeta um futuro no qual pode prevenir e controlar eventuais perigos. A imaginação permite que o homem, uma vez que se depare com seus inúmeros equívocos, e aprenda com eles, invente um futuro melhor, reescrevendo a realidade.

4.1 POR UMA MORTE DIGNA E DIGNIFICANTE

Em *Técnica, Medicina e Ética*, Jonas promove, de um lado, uma extensa avaliação a respeito do deslocamento do homem de sujeito da tecnologia para objeto da tecnologia e, de outro lado, do deslocamento da tecnologia de *meio* para *fim*. Transpassando a obra de forma diligente, os temas vida e morte se fazem presentes e são esmiuçados, de forma bastante detalhada, nas suas implicações éticas. Segundo Jonas:

³⁴⁹ LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a diferença antropológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 190.

[...] não pode ser objetivo do progresso erradicar o destino da mortalidade. Cada um de nós morrerá desta ou daquela doença. Nossa condição mortal pesa sobre nós com sua dureza, mas também com sua sabedoria, porque sem ela não haveria eternamente nova promessa de frescor, originalidade e ardor da juventude: nenhum de nós sentiria o impulso de contar nossos dias e fazê-los contar para nós. Com todo nosso esforço para arrancar à mortalidade o máximo que possamos, devemos saber levar seu peso com paciência e dignidade.³⁵⁰

Esse é o núcleo de seu pensamento a respeito da morte: devolver a ela sua dignidade e não a desfigurar ao ponto de retirar-lhe seu pleno sentido. Afinal, a morte sempre foi e será certa, apesar de indeterminada, e essa indeterminação é que merece especial atenção.³⁵¹

A possibilidade de “empurrar” a morte um pouquinho para frente demanda certa cautela. Da mesma forma, a afirmação de que “a morte ainda se cobre com suas vestes ultrapassadas”³⁵² não autoriza sua completa desfiguração, desnudá-la e, posteriormente, envolvê-la em nova roupagem é risco que exige prudência. Há de se observar qual o custo que essa mudança, em termos de *ganho* de tempo, gera: custo ambiental, social, financeiro, entre outros. Não se coloca aqui a utopia da imortalidade, apenas os pequenos ganhos temporais, em que a morte é ludibriada em dias, meses ou até anos. Quais os reais ganhos de toda essa ambição? Se a morte chega para lembrar ao homem que a vida é um período curto de realizações arriscadas que, como tudo que é orgânico, chega ao fim por extenuação (ou precocemente, por acidentes), não há acréscimo algum, em termos de dignidade, para esse adiamento. Não há nenhum ganho para o *ser* que justifique os custos a ele impostos, custos que recaem, aliás, sobre o próprio ser e seus descendentes. É uma prorrogação que não traz nenhum sentido substancial, a não ser a ilusão de doma, pois a ideia aqui é: domando a morte, será possível domar a natureza. Notório engano que rememora o equívoco baconiano.

O caso específico do prolongamento da vida que consome muitos recursos naturais deve ser exaustivamente pautado nas discussões dentro das sociedades, auxiliando os homens em sua singularidade a pensarem o coletivo. Pois é o coletivo que sofre com os milhões de escolhas individuais.

³⁵⁰ JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 153.

³⁵¹ Por a morte estar sempre *em aberto*, mas ser necessária, Jonas, n’*O princípio responsabilidade*, pontua a importância do *memento mori* na vida de cada indivíduo, como um lembrete, algo simbólico, da fragilidade da vida, e “[...] como ele [*o memento mori*] seria afetado pelo fato de que o momento dessa morte possa se prolongar indefinidamente [...]”. JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 59. Na hipótese da hiperdilatação de uma vida, o *signo* pode perder totalmente seu valor, e assim os signos da morte, a exemplo dos presentes nas artes visuais, cemitérios, literatura, desapareceriam como tal, ou seriam totalmente ressignificados.

³⁵² BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Vol. 3. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 242.

Curioso é que o homem é engolido por um novo paradoxo: mais tecnologia para domar a morte leva-o mais aceleradamente em direção à morte, o que faz com que desenvolva mais tecnologias para domá-la, e assim por diante *ad aeternum*, ou até que a morte chegue para todos os seres vivos – fim do paradoxo.

A chave para buscar a fuga do paradoxo seria a mencionada evolução. Ela pode ser a verdadeira antítese para esse círculo vicioso, que leva o homem à destruição total, pois o liberta da cadeia de acontecimentos que degradam a vida, deixando que siga seu fluxo sem a aceleração tecnológica que o torna refém. Pode parecer uma obviedade, mas buscar trazer de volta a ideia do lentíssimo ritmo da evolução é a forma de preservar a dignidade no morrer, reconciliando-o com o ritmo da natureza, como preconizavam os filósofos do Pórtico.

Essa fuga do paradoxo seria um grande movimento que demanda um entendimento em escala planetária, incluindo instituições, cientistas, governantes etc., mas também deve ter lugar na singularidade, na unidade indivisível da sociedade: os indivíduos. Chegando-se aos indivíduos, algumas escolhas nesse sentido podem tomar lugar. Percebem-se movimentos de pessoas que, mesmo tendo acesso, seja financeiro, seja tecnológico, ao prolongamento da vida e à hibridização, desprezam essas alternativas de forma inclusive antecipada. Exemplo disso são as DAVs - *Diretivas Antecipadas da Vontade*, também conhecidas como *Testamento Vivo* nos países de língua espanhola, *Testamento Vital* como é chamado em Portugal ou o *Living Will* (testamento vivo) como é conhecido na América do Norte. Esses documentos, que diferem entre si, expressam a vontade de quem, doente ou até mesmo acidentado, não tem condições de manifestar sua vontade. Para isso, essa pessoa deixa, antecipadamente, expressas as diretivas gerais ou específicas sobre determinados atos a serem executados quando ela não estiver em estado consciente ou apta a fazer escolhas. Essas disposições estão ligadas diretamente à dignidade do viver ou do morrer, na medida em que a pessoa escolhe não aceitar a colocação de um membro biônico, por exemplo, ou opta pela não amputação de algum membro de seu corpo, ou ainda não permite a manutenção de sua vida ligada a aparelhos, como no caso de perda da plena consciência. Essas menções são apenas exemplos que ilustram a consciência de alguns com relação à sua própria dignidade no viver e no morrer.

Assim, uma integração entre morte e vida se torna possível, como menciona Padre Leo Pessini, doutor em Teologia Moral e Bioética:

É necessário cultivar a sabedoria de integrar a morte na vida, entendendo-a como parte integrante desta. A morte não é uma doença e não deve ser tratada como tal. Não somos doentes nem vítimas da morte! Podemos ser curados de uma doença classificada como mortal,

mas não da dimensão de nossa mortalidade. A nossa condição de existir como seres finitos não é uma enfermidade! Quando esquecemos isso, acabamos caindo na tecnolatria e na absolutização da vida biológica pura e simplesmente. Nesse contexto, os instrumentos que deveriam ser de cura e cuidado se transformam tragicamente em ferramentas de tortura.³⁵³

Essa é a dimensão que urge ser dada ao morrer, não apenas um destino biológico, mas ontológico capaz de acolher o aspecto orgânico, espiritual, coletivo e ético do ser.

4.2 ÉTICA DA RELAÇÃO HOMEM/NATUREZA

O imaginário humano (ainda) preserva a ideia de que a natureza como um todo não se altera com os projetos e as façanhas do homem. Embora sua autoimagem seja de um idealizador de grandes obras, diante da natureza sempre se soube pequeno. Pequena não é sua impertinência, e isso muda a relação do homem com a natureza gradualmente ao longo do tempo. Segundo Jonas, o homem sempre acreditou que a natureza e suas forças geradoras:

[...] não sofrem dano real quando, das suas grandes extensões, ele recorta o seu pequeno reino. Elas perduram, enquanto os empreendimentos humanos percorrem efêmeros trajetos. Ainda que ele atormente ano após ano a terra com o arado, ela é perene e incansável; ele pode e deve fiar-se na paciência perseverante da terra e deve ajustar-se ao seu ciclo. Igualmente perene é o mar. Nenhum saque das criaturas vivas pode esgotar-lhe a fertilidade, os navios que o cruzam não o danificam, e o lançamento de rejeitos não é capaz de contaminar suas profundezas. E, não importa para quantas doenças o homem ache cura, a mortalidade não se dobra à sua astúcia.³⁵⁴

No passado as interferências do homem não eram suficientes para perturbar o equilíbrio da natureza. Ela mantinha-se inalterada em sua capacidade de se autorregular, e o homem, por sua vez, destemido, sempre avançou em suas ambições e na domesticação da natureza para servir a propósitos mais diversos. “O homem é o criador da sua vida enquanto humana, submetendo as circunstâncias a sua vontade e necessidades, e, exceto contra a morte,

³⁵³ PESSINI, Pe. Leo. Medicina brasileira e ética: Uma leitura sobre terminalidade e espiritualidade nos códigos de ética médica brasileiros e sobre diretrizes éticas de alguns países. **Vida Pastoral**. São Paulo, ano 52, n. 276, jan./fev. 2011. Disponível em: <<https://www.vidapastoral.com.br/artigos/bioetica/medicina-brasileira-e-etica-uma-leitura-sobre-terminalidade-e-espiritualidade-nos-codigos-de-etica-medica-brasileiros-e-sobre-diretrizes-eticas-de-alguns-paises/>>.

³⁵⁴ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 32.

ele nunca está desamparado.”³⁵⁵ A morte é talvez o último terreno sobre o qual o homem ainda não avançou com a certeza de seu poder de dominação absoluto. Segundo J. Oliveira:

O homem técnico é aquele que adquire o direito de explorar a natureza de forma ilimitada porque ele é o único portador da subjetividade e ela deve fornecer todo o material para a realização de suas necessidades. Serva das vontades humanas, a natureza é privada de dignidade própria. Eis o cúmulo do antropocentrismo que marcou, segundo Jonas, todas as éticas tradicionais. Tal posição impõe uma separação entre o *ser* e a *natureza*, o *valor* e a vida, o *ser* e o *dever ser*. A moralidade, nesse caso, fica reduzida ao bem humano, e só pode ser pensada no horizonte intra-humano, ou seja, a partir das relações entre um ser humano e outro, no espaço artificial da “cidade”, ao qual todas as éticas até agora estiveram confinadas. A “cidade”, como espaço geográfico e político, é o lugar da ética.³⁵⁶

Foi assim que, em meio à natureza, nasceram as cidades, e com elas “criou-se um equilíbrio dentro do equilíbrio maior do todo”³⁵⁷. Elas tornam-se o domínio do homem e são de sua inteira responsabilidade. Assim, “o que permanecia era a natureza, o que mudava eram suas próprias obras”³⁵⁸. A natureza sempre cuidou de si e cuidou do homem, viabilizando suas necessidades. O homem, com acesso sempre ilimitado à natureza, utiliza-se de sua inteligência e inventividade, sem a necessidade de uma ética que pautasse suas ações para com ela. O que será articulado mais à frente no texto é a premência que Jonas propõe de se renunciar ao antropocentrismo para que, juntamente com a ética da responsabilidade, se possa preservar a dignidade própria do homem. Com isso, abre-se espaço para revalorizar a natureza. E, “dando novo valor para a natureza, Jonas acaba, portanto, renovando o valor da própria humanidade”³⁵⁹.

É importante notar que Jonas “[...] não defende uma moral naturalista, afastando-se assim do que ficou conhecido como falácia naturalista”³⁶⁰. Isso porque Jonas não procura defender uma origem evolutiva para a moral, o que entende é que o buscar o valor é um atributo

³⁵⁵ JONAS, Hans. **Ensaios filosóficos**: da crença antiga ao homem tecnológico. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 25.

³⁵⁶ OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 141.

³⁵⁷ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 33.

³⁵⁸ Ibidem.

³⁵⁹ OLIVEIRA, op. cit., p. 142.

³⁶⁰ SGANZERLA, Anor. Biologização do ser moral em Hans Jonas. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 25, n. 36, 2013, p. 155. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/667/595>> Acesso em: 16 ago. 2018.

intrínseco ao homem.³⁶¹ O bem não está assegurado pela evolução, mas é uma possibilidade nela presente.

Para ele, a responsabilidade do homem é um dever ontológico, e não apenas moral, o que equivaleria dizer que, “reinserido na natureza, o homem reafirma-se numa espécie de ontobiologia e sua proposta classifica-se como uma biologização do ser moral”³⁶². O sentido de dever aqui é substancialmente diverso do kantiano, que preconizava ser o dever fruto da racionalidade humana. Aqui, para Jonas, “o dever é inato à ontologia humana do ser responsável”³⁶³.

Pode-se afirmar que, em Jonas, a responsabilidade do homem repousa não apenas em sua razão, mas em sua instância biológica. Para ele, a responsabilidade vinculada apenas à razão seria desmerecer toda a sua natureza biológica, que não só não é desprezível, mas antecedente à razão. Além disso, ao vincular a responsabilidade à instância biológica do homem, o que ocorre é uma extensão de responsabilidade a tudo que seja biológico *extra*-homem, um universo abundantemente maior do que o que se restringe apenas ao homem. Nesse movimento de expansão da responsabilidade que passa do biológico-homem ao biológico em geral, pode-se ampliar mais ainda a responsabilidade ao não biológico, ou seja, àquilo que está em contato com toda a biosfera, e assim nasce a responsabilidade também acerca do inanimado que é usado como recurso aos seres vivos, como água, minerais e uma infinidade de elementos disponíveis na natureza.

Faz-se necessário aclarar e aprofundar o que seria a posição ética do homem para com a natureza, comparando o passado com o presente. Para o homem, sua interação com a natureza nunca tinha sido merecedora de preocupações de ordem ética.

Todo o domínio da *techne* (habilidade) era – exceção da medicina – eticamente neutro... ...a atuação sobre objetos não humanos não formava um domínio eticamente significativo.³⁶⁴

³⁶¹ A origem da falácia naturalista está na bifurcação entre o *dever ser* e o *ser*. Em outras palavras, pode-se dizer que de sentenças descritivas não se podem deduzir sentenças prescritivas e, assim, juízos de valor – de fatos (o é) não se podem extrair normas (o deve ser), pois trata-se de relações diferentes. Premissas éticas (*o dever ser*) não podem ser logicamente deduzidas de premissas não éticas (*o ser*). SGANZERLA, Anor. Biologização do ser moral em Hans Jonas. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 25, n. 36, 2013, p. 158. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/667/595>> Acesso em: 16 ago. 2018.

³⁶² Ibidem, p. 156.

³⁶³ Ibidem, p. 174.

³⁶⁴ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 35.

Segundo Jonas, o campo da ética se restringia a assuntos inter-humanos, ou “de cada homem consigo mesmo; toda a ética tradicional é antropocêntrica”³⁶⁵. Essa ética heleno-judaico-cristã encontrada no Ocidente mantinha-se inalterada em sua essência, não permitindo, ou não aceitando, reconfigurações.

Outra característica da ética vigente é a de concentrar-se na práxis ou em um alcance imediato, excluindo implicações de longo prazo. Assim, “hipotecamos a vida futura em troca de vantagens e necessidades atuais a curto prazo”³⁶⁶. Faz-se presente necessariamente uma proximidade com o objeto, tanto em relação a tempo como a espaço ou localização geográfica. O horizonte de ação do homem era sempre curto; para horizontes muito alargados, a resposta seria entregar ao destino, como mencionado por Jonas:

O alcance efetivo da ação era pequeno, o intervalo de tempo para previsão, definição de objetivo e imputabilidade era curto, e limitado o controle sobre as circunstâncias. O comportamento correto possuía seus critérios imediatos e sua consecução quase imediata. O longo trajeto das consequências ficava ao critério do acaso, do destino ou da providência. Por conseguinte, a ética tinha a ver com o aqui e o agora, como as ocasiões se apresentavam aos homens, com as situações recorrentes e típicas da vida privada e pública. O homem bom era o que se defrontava virtuosa e sabiamente com essas ocasiões, que cultivava em si a capacidade para tal, e que no mais conformava-se com o desconhecido.³⁶⁷

O homem precisa buscar ações mais afirmativas frente ao seu futuro, faz-se necessário começar a formular o que deverá fazer, encarando uma mudança radical em seu *modus operandi*. O sentido da mudança que o homem atual precisa adotar mostra que não basta saber do que fugir, o tempo presente exige uma maior consciência do que fazer. No prognóstico moderno o homem não sabe ao certo seus passos, sabe apenas que precisa iniciá-los e que precisa escapar da ética da qual se serviu até os dias de hoje. A sensatez em se saber o que deve ser evitado é o começo do delineamento do que deverá ser buscado no futuro, aí repousa a chave de um novo caminho ético.

Esse padrão ético, aplicável a todas as interações do homem, também pode ser analisado na perspectiva da morte em si, cujo alcance seria exclusivamente pensado em termos contemporâneos, e nunca em uma perspectiva que abrangesse gerações futuras, por exemplo.

³⁶⁵ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 35.

³⁶⁶ Idem. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 54.

³⁶⁷ Idem, op. cit., 2006, p. 36.

A ética tradicional circunscreve-se ao círculo imediato da ação. Para ilustrar esse ponto, Jonas se dá conta de que a própria guerra mata as pessoas do ponto de vista individual, mas as guerras modernas, e possivelmente as futuras, amparadas pelo uso massivo da técnica, gerarão “um perigo sem precedentes no que tange aos riscos de desaparecimento da vida”³⁶⁸. Ou seja, faz-se necessária uma ampliação no entendimento das fronteiras temporais da ação humana. “O universo moral consiste nos contemporâneos, e o seu horizonte futuro limita-se à extensão previsível do tempo de suas vidas”³⁶⁹, porque a ética que chega até nós opera quase que exclusivamente no momento presente. Segundo Frogneux:

É mesmo uma constante antropológica, uma constante da nossa dimensão moral de não se inclinar ao passado e de não preparar o futuro.³⁷⁰

Dessa forma, a ética presente, por não ser cumulativa, coloca o homem na delicada situação de recomeço: “[...] todo o ato recomeça do zero”³⁷¹. E assim, devido a essa limitação, o homem perde a chance de consolidar avanços expressivos também em questões éticas, ao contrário do que obtém nas áreas de ciência e tecnologia, nas quais progressos são visíveis.

4.3 FORMULANDO A ÉTICA JONASIANA

Para fugir do vácuo ético em que o homem se encontra e iniciar a formulação de uma ética, faz-se necessário lançar luz às questões que seriam problemáticas para o seu estabelecimento. Segundo Jonas: “Trata-se de saber se, sem restabelecer a categoria do sagrado, destruída de cabo a rabo pelo *Aufklärung* (iluminismo) científico, é possível ter uma ética que possa controlar os poderes extremos que hoje possuímos e que nos vemos obrigados a seguir conquistando e exercendo”³⁷². A esse respeito, de forma sintética, Jonas abre o prefácio d’*O princípio responsabilidade* mencionando:

³⁶⁸ OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 60.

³⁶⁹ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 36.

³⁷⁰ FROGNEUX, Nathalie. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de Princípio responsabilidade. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 450. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/472/400>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

³⁷¹ JONAS, op. cit., p. 40.

³⁷² *Ibidem*, p. 65.

O Prometeu³⁷³ definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável, clama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos.³⁷⁴

Para o Filósofo o referido desafio ocorre mediante imensos contrastes, “[...] 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”³⁷⁵. Dessa forma, o niilismo, o dualismo, o existencialismo e o gnosticismo são objetos de análise e revisão criteriosa por parte do Filósofo para que a formulação de sua ética possa emergir com mais vigor e livre, o tanto quanto possível, de objeções infundadas.

Jonas tem como eixo central de sua obra a crítica ao dualismo, e à medida que ele desenvolve suas ideias observa-se seu empenho em resolver essa questão, fortalecida na concepção cartesiana³⁷⁶. Ele não está a pensar sobre o tema sozinho. O dualismo cartesiano figura na modernidade para o Filósofo Alfred North Whitehead (1861-1947) como uma “bifurcação da natureza”, existindo uma cisão entre duas zonas ontológicas na natureza: de um lado, os objetos em si e, do outro, valores e sensações impostos sobre eles ou suscitados por eles. Seu foco está na *relacionalidade*, no *devir* e no *processo*. Whitehead criticava a visão mecanicista do mundo, o que chamava de falácia da concretude deslocada. Respeitando algumas diferenças, visões dualistas ou dicotômicas são uma constante na filosofia, como exemplo pode-se citar também o Filósofo E. Bloch, que afirma a respeito do dualismo:

A consciência esclarecida da vida capitula perante a morte, a consciência religiosa corta-a em duas, mas o nó górdio em parte alguma foi verdadeiramente tragado na vitória.³⁷⁷

Para ele, a racionalidade não resolve a questão da morte, tampouco o dualismo o faz. Jonas está de acordo com seu contemporâneo em sua afirmação e, ao longo de seu percurso filosófico, busca entender os problemas do dualismo, iniciando por sua origem mais remota.

³⁷³ Na mitologia grega, Prometeu, o ardiloso titã dotado de imensa criatividade e coragem, cocriador da raça humana, é acorrentado por roubar o fogo dos Deuses e entregá-lo aos homens. Libertado das correntes por Hércules, pode finalmente usufruir o objeto de seu roubo, o que lhe permite desfrutar do conhecimento interagindo e modificando livremente a natureza.

³⁷⁴ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 21.

³⁷⁵ Ibidem.

³⁷⁶ Para alguns, a obra jonasiana é vista como fragmentada, mas pode-se observar uma unidade em seu pensamento subdividida em três fases: os estudos da gnose, do fenômeno da vida e da ética da responsabilidade.

³⁷⁷ BORGES, Anselmo. Ernst Bloch: a esperança ateia contra a morte. **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, v. 2, n. 4, 1993, p. 412. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/19130564.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2018.

Na porção inicial de sua trajetória, Jonas parte do estudo do gnosticismo, mas não do ponto de vista teológico ou histórico, e sim do ponto de vista filosófico³⁷⁸, mostrando as consequências filosóficas do gnosticismo para a cultura ocidental, entre elas o caráter *desmundanizante* do dualismo gnóstico em sua rejeição aos vínculos com o mundo. Entre seus estudos sobre a gnose e o desenvolvimento de sua Ética da Responsabilidade, existe um período voltado “à filosofia da biologia que constitui, portanto, a mediação ou o elo de transição entre esses dois importantes momentos de seu pensamento”³⁷⁹. Com relação ao gnosticismo, segundo Jelson Oliveira, Jonas:

[...] ensaia uma comparação experimental entre o movimento gnóstico e duas correntes contemporâneas da filosofia: o existencialismo e o niilismo. Sua proposta é mostrar que há uma característica partilhada entre aquilo que ele chama de niilismo gnóstico e o existencialismo contemporâneo: o dualismo cosmológico, antropológico e teológico. Homem e mundo, homem e Deus, Deus e mundo: pares opostos que contam a história da cultura ocidental e que Jonas entende terem se apresentado já nos primórdios do cristianismo. Para Jonas, o “homem gnóstico é arremessado numa natureza antagonista, antídívina e, portanto, anti-humana; o homem moderno, numa natureza indiferente. (RG, p. 355)”³⁸⁰

Essa indiferença com relação à natureza tem vários desdobramentos e está na raiz do posicionamento do homem moderno, que será visto a seguir. No “Nono Ensaio” de *The Phenomenon of Life*, chamado “Gnosticism, Existencialism and Nihilism”, Jonas traça, inicialmente, um paralelo entre o Existencialismo e o Gnosticismo. Os dois movimentos, mesmo distantes temporalmente, compartilham algumas semelhanças, entre elas a negação de que o cosmos tenha sido criado para o bem, que se relaciona com a falta de finalidade da natureza e a ideia de que os indivíduos estão acima das leis morais. Eis o niilismo, “uma tentativa de fuga e de negação da realidade terrena, na qual o homem se encontraria preso e impedido de realizar-se em sua autenticidade”³⁸¹. Além disso, para Jonas, o conceito de niilismo indica que:

³⁷⁸ O que implica, em Jonas, “impor à multiplicidade dos fatos históricos uma matriz existencial, de perguntar à história a respeito do espírito que a orienta, sob a perspectiva filosófica ontológico-existencial da pergunta sobre a autenticidade da vida humana”. OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 173.

³⁷⁹ FONSECA, Lilian Simone G. Hans Jonas responsabiliza a técnica pela atual crise ambiental? **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 468. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/487>>. Acesso em: 8 nov. 2018.

³⁸⁰ OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 45.

³⁸¹ Idem. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 170-171.

[...] os fenômenos históricos do gnosticismo e do existencialismo ligam a Antiguidade à Modernidade e partilham o sentido de uma *negação do mundo* cujo resultado é o antinomismo, o amoralismo, o libertinismo, o ascetismo, a crise da temporalidade, a hostilidade e/ou indiferença em relação à natureza. Essa situação é agravada pela crise dos valores capazes de orientar as práticas do homem contemporâneo, agora sozinho (sem Deus), lançado em um mundo inóspito que ele se empenha em dominar, embora não saiba qual o sentido de sua ação e ignore os perigos advindos da ambiguidade e da magnitude de seu poder.³⁸²

Jonas ressalta que o indivíduo, estando livre de leis enraizadas na natureza, está livre para criar valores a partir de suas próprias perspectivas, “para além do bem e do mal”. Isso confere ao homem o poder de visualizar um futuro ampliado, mas sem princípios restritivos para a estabilização do presente. Corroborando essa afirmação, o existencialismo deixa como legado a separação do homem e do mundo e conduz a “[...] uma perda da ideia de um cosmos”³⁸³, e ainda, levado ao extremo, afirma que a natureza não humana não possui valor, tampouco finalidade.

O resultado é um afastamento do homem em relação ao mundo na forma de uma desobrigação em relação a ele. O mundo, neutro e objetivo, desprovido de valor a não ser aquele que o sujeito lhe impõe, já não supõe que do *ser* possa derivar algum *dever ser*.³⁸⁴

Em sua concepção, “nenhuma filosofia mostrou menos interesse pela natureza do que o existencialismo, que nega a dita natureza qualquer vestígio de dignidade”³⁸⁵ e insiste em perceber apenas o homem. No existencialismo a natureza se reduz a um *ái* no mundo, e o existencialismo ainda “teria retomado a tese do antigo niilismo agnóstico, no qual o projeto do homem vai do nada ao nada”³⁸⁶. Para ele, o existencialismo “é a mais completa expressão de um vácuo ético”³⁸⁷ ao afirmar que a obrigação é uma invenção humana e que os demais seres vivos são indiferentes à experiência de obrigação. A própria figura de Deus, que para os existencialistas está morto, e para os agnósticos se encontra ausente, guarda certa semelhança, pois, no final das contas, em ambos os casos deixa o homem abandonado em si, enquanto Deus não dá sinal de sua existência. Com formação robusta na Cabala judaica e sua visão não

³⁸² OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 24.

³⁸³ Idem. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 49.

³⁸⁴ Ibidem, p. 51.

³⁸⁵ Ibidem, p. 51.

³⁸⁶ Ibidem, p. 51.

³⁸⁷ JONAS, Hans. **The phenomenon of life**. New York: Ed. Northern University Press, 2001, p. XIII.

trinitária e anti-niilista, Jonas sugere um Deus não ausente, e sim manifesto nas coisas do mundo, pois para ele:

A potência divina não é suprimida, mas transposta para o interior das coisas e das pessoas, onde ela permite superar a ameaça do nada e vencer os ataques do mal.³⁸⁸

Com sua visão integral da natureza no divino, juntamente com o homem, evocando o *Deus Sive Natura*³⁸⁹ de Espinosa. À medida que Jonas elabora a concepção de ética, propõe, ao contrário dos existencialistas, que a natureza é essencialmente boa e merece ser cuidada para que também cuide do homem, sua mais sublime criação, e ele possa continuar a ser. Ao homem cabe parar de pensar na natureza como um mero recurso, e passar a pensá-la como fonte de valor. Essa posição difere da encontrada na moderna filosofia, bem como na fenomenologia de Heidegger, na qual ainda prevalece uma intensa divisão entre o homem e a natureza. Mesmo na obra Heidegger, na qual o homem é forçado a descer de seu patamar metafísico e a viver em sua essência provisória (*Dasein*), a divisão ainda persiste, o homem apenas está mais próximo da natureza. Para Heidegger, a natureza não possui valor intrínseco, pois o existencialismo “vê o mundo como desnaturalizado, disponível para a apropriação por parte do homem”.³⁹⁰

Para que o homem deixe de pensar a natureza como mera provedora, é importante compreender e valorizar a dimensão orgânica como constituinte do humano, tendo em mente uma fórmula que simplificadamente seria: “derrubar, por um lado, as barreiras antropocêntricas da filosofia idealista e existencialista e, por outro, as barreiras materialistas das ciências naturais”³⁹¹.

Jonas faz também uma comparação entre o niilismo gnóstico e o niilismo moderno, a respeito da indiferença do homem em relação ao mundo, segundo J. Oliveira:

Jonas tem ciência de que a crise produzida pelo niilismo moderno tem uma “maior profundidade” e é “infinitamente mais radical e desesperada do que o niilismo gnóstico” (RG, p. 356). O que faz mais grave a situação moderna em relação à antiga é a “despreocupação em relação à natureza” descrita como “um verdadeiro abismo” (RG, p. 356) marcado pela indiferença remanescente da metafísica dualista. A indiferença em relação ao mundo é, portanto, produto do dualismo e

³⁸⁸ LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles. **Os filósofos e a questão de Deus**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 403.

³⁸⁹ Do latim, Deus ou Natureza.

³⁹⁰ Cf.: OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 123.

³⁹¹ Idem. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 7.

marca principal da moralidade moderna. Apoiado apenas no presente, o homem moderno passa a afrontar sua consciência da finitude com a afirmação absoluta da fruição despreocupada (“comamos e bebamos, que amanhã morreremos”) (RG, p 356).³⁹²

Essa fruição despreocupada transcende o exemplo do comer e do beber e serve para todos os recursos naturais disponíveis ao homem, que passam a partilhar a mesma visão niilista, cuja origem remonta ao dualismo.

Pode-se ainda apresentar mais uma especificidade em se tratando do niilismo abordado por Jonas: o niilismo contemporâneo, subsequente ao gnóstico, ou antigo, e ao moderno. Segundo Avishag Zafrani, “[...] o niilismo antigo percebe um cosmos hostil, o niilismo moderno e contemporâneo uma natureza ou ambiente indiferente”³⁹³, porém esse último “[...] é ainda mais radical que o antigo e o moderno, na medida em que não há aqui transcendência redentora sustentando o sentido da existência”³⁹⁴. Pelo exposto, é razoável afirmar que “Todo o pensamento de Jonas, nesse sentido, converte-se numa posição contra os aspectos dessa crise provocada pelo dualismo”³⁹⁵.

Observa-se, assim, a gênese de seu pensamento, e partindo dela o desafio que Jonas se põe é o de fundamentar uma ética universal e, junto a ela, unificar a exterioridade e a interioridade, em outras palavras, resolver o problema da dualidade (“fenomenologia da vida” de Jonas)³⁹⁶. Essa dualidade que, conforme o modelo cartesiano, gerou uma:

[...] separação entre matéria e mente resultou na possibilidade de duas formas opostas de explicação da realidade. Na perspectiva crítica de Jonas, a oposição entre materialismo e idealismo agrava os equívocos na compreensão da vida, sobretudo no que diz respeito à sua dimensão interior. Isso porque passam a existir duas opções: entender tudo como consciência ou aceitar a afirmação de que tudo é matéria. Desse modo, o que ocorre é a formulação de monismos entendidos como particulares.³⁹⁷

De fato, Jonas propõe não apenas a superação do dualismo, também uma ruptura com ambos os monismos particulares frutos do pós-dualismo, conhecidos como idealismo e

³⁹² OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 53.

³⁹³ Idem; POMMIER, Eric (Orgs.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019, p. 184.

³⁹⁴ Ibidem, p. 184.

³⁹⁵ OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 53.

³⁹⁶ Ibidem, p. 68.

³⁹⁷ GOES, Paulo de. **O problema do suicídio em Santo Agostinho à luz do De civ. Dei, I**. Tese (Doutorado em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Campinas, 2004, p. 40. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279841>>. Acesso em: 1º out. 2021.

materialismo. Conclui-se daí que sua proposta seria o que se pode chamar de uma ampla filosofia da vida, dentro da qual tanto as filosofias do organismo como as da mente estariam compreendidas. Exemplificando essa integração, Jonas reforça ainda que o corpo orgânico é o “*locus privilegiado*” para o conhecimento da vida, e a ele é acrescido o “conhecimento que goza o espírito puro, matemático”³⁹⁸. Isso tudo torna o homem um ser integrado em si mesmo, e com essa inteireza se coloca em posição de maior compreensão da vida como um todo, pré-requisito para uma relação ética com a natureza. Pelo exposto, fica evidente seu esforço de refundar a filosofia com base na ontologia e na ética.

Após a avaliação ontológica, pode-se dizer que a ética que se faz necessária exige uma abrangência muito maior do que a existente, não apenas com relação ao ser em si, mas também uma ampliação de ordem planetária, que extrapole o ser. Para que isso seja possível, algumas premissas devem ser respeitadas com relação ao conteúdo de universalidade que essa filosofia se propõe a oferecer. Ela busca um sentido ético que contenha validade universal, em outras palavras, independentemente da pessoa que a enuncia, ou do local onde é formulada, deve ser aplicável às sociedades em geral, o que seria o mesmo que dizer que deve se sobrepor às diferenças humanas, atravessando particularidades.

É relevante enfatizar a *suspensão da reciprocidade* no agir como condição para delinear a tão necessária ética futura. Segundo Jonas, a ideia tradicional de direitos e deveres precisa ser revista, pois ela repousa na premissa da reciprocidade:

[...] segundo a qual o meu dever é a imagem refletida do dever alheio, que por seu turno é visto como imagem e semelhança de meu próprio dever, de modo que, uma vez estabelecidos certos direitos do outro, também se estabelece o meu dever de respeitá-los e, se possível (acrescentando-se uma ideia de responsabilidade positiva), promovê-los.³⁹⁹

Para os objetivos que ora se busca esboçar, o vigente *modus operandi* não funciona mais. A vida reivindica viver, mas o que dizer de quem ainda não é?

A reivindicação da existência só se inicia com o existir [...] a ética almejada lida exatamente com o que ainda não existe, e o seu princípio da responsabilidade tem que ser independente tanto da ideia de um direito quanto da ideia de uma reciprocidade.⁴⁰⁰

³⁹⁸ LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a diferença antropológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 213.

³⁹⁹ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 89.

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 89.

A novidade em seu projeto ético repousa justamente em não tratar “simplesmente de uma responsabilidade *de* (ter feito algo no passado), mas sobretudo de uma responsabilidade *por* (algo que será feito ou que deverá ser feito)”⁴⁰¹. Como se pode observar, é uma responsabilidade intrinsecamente vinculada a causa, a uma previsão, e não tanto às consequências, que, como se pode deduzir, lhe conferem apenas uma obrigação de reparação, já que os atos já ocorreram.

Para exemplificar o que se espera de uma ética futura para a civilização tecnológica, parte-se da mais genuína forma de amor altruística que se conhece, a parental, na qual a responsabilidade e obrigação são não recíprocas. Mesmo que se espere algo dos filhos no futuro, isso não é pré-condição para nutri-los e cuidá-los no presente, essa é uma relação, a princípio, incondicional, e é também a origem do conceito, e posterior prática, da responsabilidade. Esse exemplo se soma ao postulado: “o futuro exige a prescindibilidade do requisito ético da reciprocidade”⁴⁰². Isso posto, Jonas formula um paradoxo que repousa nessa relação de responsabilidade:

[...] Ao meu poder ele contrapõe o seu direito de existir como é ou poderia ser, e com a vontade moral ele submete o meu poder. O objeto se torna meu, pois o poder é meu e tem um nexos causal com esse objeto. Em seu direito, intrínseco, aquele que é dependente dá ordens, e o poderoso se torna sujeito à obrigação, dado o seu poder causal... Caso brote aí o amor, a responsabilidade será acrescida pela devoção da pessoa, que aprenderá a temer pela sorte daquele que é digno de existir e que é amado.⁴⁰³

Embasando-o para depois ampliar esse panorama, pode-se dizer que não é suficiente simplesmente a garantia da existência, ou o dever de existir, adicionalmente tem-se um dever relativo à condição dessa existência. Para o primeiro dever, o dever de existir, é necessária a reprodução, mesmo que não necessariamente de cada indivíduo em particular, mas de alguns indivíduos da espécie. Se esse primeiro dever for atendido e a humanidade prosseguir, então o segundo dever também deve ser fundamentado eticamente, tarefa difícil, mas factível, pois para esse intento contemporaneamente há princípios éticos que podem ser observados, copiados ou desenvolvidos. O homem terá amparada a sua capacidade de *suportar* o dever de existir.

⁴⁰¹ OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 148.

⁴⁰² Idem. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 397. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/433/361>>. Acesso em: 13 nov. 2018.

⁴⁰³ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 167.

Assim, com o segundo dever, a humanidade terá atendidas as condições necessárias para continuar a perpetuar-se, ou seja, reafirmar o primeiro dever, o de existir. É imperativo que o homem exista como ideia e modo de ser corporificado no mundo: “[...] é uma ideia ontológica que não garante a existência de seu objeto desde já ao definir a sua essência.”⁴⁰⁴ Para além da concepção ontológica, é necessário garantir a existência de fato do homem no mundo. Segundo J. Oliveira:

Uma ética do futuro, assim, parte da premissa de que o dever ser do futuro é construído num dever do presente e é no agora que se constroem as possibilidades de que no futuro haja uma humanidade autêntica.⁴⁰⁵

Para isso, é necessário restaurar o valor *no* homem para que a ética e a ontologia se encontrem e, assim, o dever possa ser extraído do próprio ser. Dito de outra forma, os fundamentos de sua ética do futuro não estão diretamente ligados a uma ética do *fazer*, mas a uma ética baseada na doutrina do *ser*, aos moldes metafísicos, de onde deriva o dever. Esse *dever* no próprio *ser* pretende “legitimar uma metafísica racional, amparada em um saber ontobiológico sobre a vida e sobre as ameaças que ela sofre por efeito do aumento do poder tecnológico”⁴⁰⁶. Dessa forma, Jonas demonstra que:

[...] não há distinção entre *poder ser* e *dever ser*, sendo que o segundo ainda é o primeiro, mas agora apresentado à consciência. O que o homem entende como dever já é o seu poder ser. A lei já está inscrita em cada ser e, no caso humano, ela se apresenta como um dever moral.⁴⁰⁷

4.4 MONISMO INTEGRAL

Jonas, na formulação de sua ética, e ao abandonar por completo o dualismo, inevitavelmente, examina o conceito de monismo. Dos muitos filósofos que Jonas investiga, Espinosa se encontra entre os que trazem contribuições essenciais, algumas alvo de refutação e outras de concordância por parte do Filósofo. É sabido que um dos pontos em que Jonas se

⁴⁰⁴ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 94.

⁴⁰⁵ OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 401. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/433/361>>. Acesso em: 13 nov. 2018.

⁴⁰⁶ Ibidem, p. 415.

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 415.

contrapõe à teoria espinosana é o da eternidade, ao refutar a eternidade do mundo e do espírito atual inserido neste mundo.

Vale ainda lembrar que Espinosa, em movimento diametralmente oposto a Descartes, não separa ser pensante e extenso, aspecto do qual Jonas compartilha ao afirmar que:

O ser como um todo é, em sua essência e em qualquer momento, as duas coisas simultaneamente: extensão e pensamento, matéria e espírito, natureza e ideia de si mesmo – ambos os dois lados da mesma moeda, a substância eterna e absoluta, que se expressa nos dois lados igualmente: a cada lado exterior corresponde um lado interior associado àquele, e juntos (ainda que desconheçamos os atributos) formam os modos em que a divindade infinita existe desde toda a eternidade.⁴⁰⁸

Se assim é o universo, segundo Jonas, “[...] O acaso não tem nele lugar algum e a liberdade é uma ilusão”⁴⁰⁹. Daí segue-se outro aspecto de divergência, que seria, em Espinosa, a ideia de o universo como um todo estar sempre em estado de perfeição, o que se contrapõe à questão da liberdade dos seres para Jonas, os quais possuem a abertura concedida pela liberdade, abertura essa que envolve riscos. E, em se tratando de riscos, pelo menos no que concerne aos seres orgânicos, é possível afirmar que não vivem necessariamente em estado de perfeição, pois vivem entre o sucesso e o fracasso.

O aspecto da teoria espinosana com que Jonas concorda e que abre caminho para a teoria da vida é, segundo G. Moreto,

[...] o fato de que ao negar a separação cartesiana entre extensão e pensamento, integrando-as sob a tutela de um conceito mais amplo e ao mesmo integrador, como ocorre com a noção de substância, Espinoza permite pensar agora em uma espécie de monismo que não nega absolutamente a existência de âmbitos independentes; ao contrário, faz com que estes âmbitos diferentes estejam dispostos em uma relação em razão do pertencimento a uma totalidade. Espinosa denomina de “atributos” aos dois âmbitos, isto é, à extensão e ao pensamento, sendo que considera que a substância se atualiza e se manifesta por meio destes atributos. O grande passo de Espinoza, no entendimento de Hans Jonas, foi permitir pensar tanto a noção de corpo quanto a noção de alma/mente sem uma exclusão mútua ou sem um reducionismo.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ JONAS, Hans. **Matéria, espírito e criação**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 51.

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 51-52.

⁴¹⁰ MENDES, Geovani Viola Moretto. **Dass eine menschheit sei?** Que haja uma humanidade? Para uma antropologia em Hans Jonas. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018, p. 48.

Ao afirmar que a substância é *causa sui*, Espinosa unifica tudo o que existe, passando Deus a ser imanente à natureza. “Deus é a substância única. Portanto, o alvo espinosano é a imagem de Deus como exterior à criação e que, por um ato de vontade, cria o mundo e tudo o que nele existe.”⁴¹¹ Para ele, da mesma forma que a alma e o corpo não podem ser excludentes, o homem não pode estar fora da natureza, tampouco apartado de Deus. Esse não reducionismo e essa coexistência mútua entre alma e mente em que corpo e espírito não se apresentam de forma polarizada acompanharão Jonas no desenvolver de sua biologia filosófica. A esse respeito, Jonas afirma que:

O interesse central de Espinoza, é verdade, não era uma doutrina do organismo, mas uma fundamentação metafísica para a psicologia e a ética; mas acidentalmente, seu fundamento metafísico o permitiu pensar as características da existência orgânica muito além do que poderiam permitir o dualismo cartesiano e o mecanicismo. Em primeiro lugar, Espinoza não estava mais impulsionado a ver aquelas complexas entidades materiais que chamamos de organismos como produtos de um modelo mecânico. A ideia de um propósito, em analogia com a máquinas feitas pelo homem, foi substituída pela necessidade eterna da autoexplicação da infinita natureza de Deus, isto é, da substância, isto é, da realidade.⁴¹²

Jonas sinaliza que o espírito advém da matéria, na sua empreitada orgânica: “[...] a voz da subjetividade nos animais e nos seres humanos emergiu dos mundos torvelinhos da matéria e a ela continua a se ligar. É a própria substância do mundo que, ao tornar-se interior, ganha, com isso, expressão”⁴¹³, e a subjetividade atinge seu mais alto grau de perfectibilidade no homem. A matéria não nasce já programada para criar a interioridade ou subjetividade; a interioridade, inicialmente, era uma possibilidade a ser desenvolvida. A vida surge de algo na matéria com anseio e vontade, e que corre riscos. Por isso pode-se dizer que as condições para a coexistência do espírito com a matéria já estavam dadas, mas não prontas. Uma brota a partir da outra, o que impede uma coexistência em paralelo. Uma vez que a interioridade surge, ela é indissociável da matéria, elas passam a ter pertencimento mútuo, formando o *monismo integral*. Jonas, ainda em concordância com Espinosa, amplia o entendimento da alma para além do ser humano:

⁴¹¹ BRAGA, Luiz Carlos M. **Trama afetiva da política**: uma leitura da filosofia de Espinosa. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 43. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11695/1/Luiz%20Carlos%20Montans%20Braga.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2018.

⁴¹² JONAS, Hans. **Ensaio filosófico**: da crença antiga ao homem tecnológico. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 331.

⁴¹³ Idem. **Matéria, espírito e criação**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 21.

Mais do que simplesmente fornecer um instrumento conceitual para compreender as relações e o devir do corpo orgânico, Espinoza teria fornecido uma reinterpretação para a alma, não mais restrita ao campo humano (ao antropocentrismo moderno), mas agora também presente nos animais e nas plantas.⁴¹⁴

Ele não apenas faz uma reinterpretação da alma, ele a une ao corpo e, na medida em que o homem faz também parte da *substância*, assim como animais e plantas, coloca-os junto de tudo o que existe em uma mesma realidade unitária.

De maneira a resumir o monismo integral, G. Moreto reforça que o:

[...] esforço de Hans Jonas, foi formular uma teoria a respeito da vida que levasse em conta a sua integralidade psicofísica, derivada do rompimento, tanto com o dualismo quanto com os monismos materialista e idealista, em benefício da proposta de um monismo integral. Monista, porque reconhece que o ser da vida é concomitantemente espírito e matéria; e integral, porque não exige que um dos termos seja subsumido ou aniquilado pela predominância do outro, mas porque entende que é na subsistência relacional dos dois polos que se torna possível iniciar a análise do fenômeno da vida.⁴¹⁵

Jonas, no “Epílogo” de seu *The Phenomenon of Life*, ao mencionar que a filosofia da vida abrange ambas, a filosofia do organismo e a filosofia do espírito, acrescenta algo quase implícito, mas que merece ser ressaltado:

[...] uma filosofia do espírito abrange a ética – e através da continuidade do espírito com o organismo e do organismo com a natureza, a ética se torna parte da filosofia da natureza... Apenas uma ética que está fundada no espectro do ser, não meramente na singularidade ou peculiaridade do homem, pode ter significância no esquema das coisas.⁴¹⁶

Em seu complexo argumento filosófico, Jonas busca reavivar o “relacionamento genuinamente simbiótico entre homem e natureza”⁴¹⁷, e ao fazer isso abre os caminhos para uma filosofia reconciliada com as ciências, diferentemente do que ocorreu no idealismo alemão. E assim estão lançadas as bases da ética jonasiana, que trata de pensar uma ética não confinada

⁴¹⁴ MENDES, Geovani Viola Moretto. **Dass eine menschheit sei?** Que haja uma humanidade? Para uma antropologia em Hans Jonas. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018, p. 48.

⁴¹⁵ Ibidem, p. 65.

⁴¹⁶ JONAS, Hans. **Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico.** Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 19.

⁴¹⁷ WIESE, Christian. **The Life and Thought of Hans Jonas – Jewish Dimensions.** New England: Brandeis University Press, 2007, p. 101.

ao curto período de vida dos contemporâneos, pois propõe uma abrangência futura, e acolhe a totalidade dos seres viventes.

CAPÍTULO V - TECNOLOGIA E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICO-FILOSÓFICAS

A tecnologia é assunto relevante para a Filosofia, por ter se tornado “um problema tanto central como premente de toda a existência humana sobre a Terra”⁴¹⁸. Sua influência na sociedade mudou ao longo do tempo, para se ter uma ideia, Jonas menciona n’*O princípio responsabilidade* que nos tempos antigos:

[...] a técnica era um tributo cobrado pela necessidade, e não o caminho para um fim escolhido pela humanidade [...]. Hoje, na forma da moderna técnica, *techne* transformou-se em um infinito impulso da espécie para adiante, seu empreendimento mais significativo.⁴¹⁹

Somado a isso, a tecnologia⁴²⁰ se consolida como “atividade prática da vontade de poder, revelada como exploração ilimitada do mundo, com o objetivo de superar os limites impostos pela necessidade”⁴²¹.

Dessa forma, o homem coloca como seu destino o domínio completo sobre as coisas do mundo e sobre si próprio como espécie. E, assim, o triunfo do *homo faber* sobre o seu objeto externo “significa, ao mesmo tempo, o seu triunfo na constituição interna do *homo sapiens*, do qual ele outrora costumava ser uma parte servil”⁴²². Esse lugar central da tecnologia⁴²³, com todo o seu poder cumulativo, coloca então o *homo faber* acima do *homo sapiens*, e a tecnologia passa a assumir um significado ético por se infiltrar nos fins da vida humana em seu novo agir *coletivo-cumulativo-tecnológico*⁴²⁴.

O *homo faber* acreditava ser signatário de um status de liberdade conferido pela tecnologia. Valverde ressalta em Marcuse, na obra *O Homem Unidimensional*, a luta mítica entre Eros e Thanatos, a pulsão de vida contra a pulsão de morte e vice-versa:

⁴¹⁸ JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 25.

⁴¹⁹ Idem. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 43.

⁴²⁰ Jonas faz importante distinção entre *técnica* e *tecnologia*; a primeira é “um conceito geral usado para descrever os modos de relação com o mundo ao seu redor, a tecnologia é o modo *moderno* de manifestação dessa relação”. OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 268.

⁴²¹ Ibidem, p. 255-256.

⁴²² JONAS, op. cit., 2006, p. 43.

⁴²³ O Filósofo Nick Bostrom define a tecnologia como a soma total de informação culturalmente transmissível e instrumentalmente útil. BOSTROM, Nick. **The Future of Humanity**. New York: Palgrave MacMillan, 2009, p. 4. Disponível em: <<https://www.nickbostrom.com/papers/future.pdf>>.

⁴²⁴ JONAS, op. cit., 2006, p. 66.

[...] a técnica poderá ser libertadora se for possível a antecipação da redução do tempo dispendido para o trabalho repetitivo e ineficaz. O que redundará na defesa do tempo livre para amar com sensualidade, cultivar amizades, fazer poesia, ao formato da nova civilização libidinal, em que Eros empate com Thanatos.⁴²⁵

Marcuse (1898-1979) atentava para o perigo de o trabalho ocupar todos os espaços interpessoais, deixando Eros sem o seu quinhão dentro da sociedade. Sua aposta era a de que a tecnologia encurtaria o tempo dedicado ao trabalho, especialmente ao trabalho repetitivo, para que Eros, em sua liberdade criativa, pudesse ser reintroduzido na cotidianidade, através das artes, do convívio e até dos hobbies, valorizados por Jonas e mencionados nesta tese.

A moderna tecnologia, como redenção utópica, toma o lugar das antigas projeções de esperança. Como alternativa à tecnologia nesse papel de redentora utópica, em Jonas encontra-se a heurística do temor e em Heidegger, a própria angústia, perdendo, é claro, seu verniz utópico⁴²⁶. “Como vivo, o ser jonasiano não está impregnado de angústia, mas de temor [...]”, temor que pode servir de freio para o caos.⁴²⁷ O fato que não se pode negar é que a tecnologia está em posição de centralidade nas sociedades modernas. Além da *centralidade*, pode-se mencionar também o aspecto de *direcionalidade* inerente a ela, visto que o desenvolvimento tecnológico se acumula de uma geração para outra e, por isso, o que está atualmente disponível tecnologicamente não se encontrava disponível às gerações precedentes.⁴²⁸

Tendo em vista esse cenário de centralidade da tecnologia em uma atualidade profundamente antropocêntrica, Jonas sugere a importância de algo parecido com uma filosofia da tecnologia, para que seja criado o ambiente de atenção e aprofundamento que o fenômeno

⁴²⁵ VALVERDE, Antonio. A docta spes de Ernst Bloch e o anti-utopismo de Hans Jonas. In: COSTA, Affonso Henrique V. (et al.) (Orgs). **Heidegger, Jonas e Levinas**. São Paulo: ANPOF, 2019, p. 52. Disponível em: <http://www.anpof.org/portal/images/Heidegger_Jonas_e_Levinas.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2018.

⁴²⁶ Heidegger possui uma análise aprofundada sobre a técnica moderna. Para ele, a subsistência é o que se perceberia sempre, seja na extração ou na conservação da natureza, em outras palavras, é o que deveria subsistir nos objetos, mas a técnica *desabrigou*. A exemplo disso, o Filósofo menciona um cálice de prata e uma cadeira em diferentes etapas da evolução da técnica na humanidade. “A *produção pré-moderna* disporia da prata em função do cálice, mas em nenhum momento isso inviabilizaria o reenvio ao fato que o cálice de prata é, em sua *materialidade primeira*, o fazer de algo com a prata. Ocorre que na *técnica moderna*, é justamente esse reenvio que se vê prejudicado, pois uma cadeira não reenvia à árvore que foi eventualmente cortada da natureza, mas é a própria natureza que é convertida em extração em armazenamento em função da produção de cadeiras.” MENDES, Geovani V. M.; JUK, Joelson. Apontamentos sobre a questão da técnica no século XX em abordagens prévias ao pensamento de Hans Jonas. **Pensando - Revista de Filosofia**. Teresina, v. 11 n.24, 2020. Disponível em: <<https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/11453>>. A técnica moderna, portanto, promove um ocultamento (da materialidade primeira) que vale tanto para a natureza como para o homem. O real está desabrigado enquanto subsistência.

⁴²⁷ OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 157.

⁴²⁸ Ao mesmo tempo que o desenvolvimento tecnológico se acumula em camadas cada vez mais complexas, afasta-se de sua *raiz*, as matérias-primas das quais se originou, chegando ao ponto de, tratando-se de produtos hipertecnológicos, não se ter ideia de seus componentes.

tecnológico merece. Para ele, a modernidade, marcada pela passagem de instrumentos para máquinas, trouxe a revolução tecnológica, que se distingue de uma evolução por ocorrer em espaço de tempo curto e de forma radical, conforme já mencionado no quarto capítulo. Segundo J. Oliveira: “Essa mudança é radical porque a mudança envolve ‘os próprios fundamentos daquilo que muda e não simplesmente a superfície’, abrangendo ‘múltiplos aspectos da vida e não apenas um fenômeno isolado’ (SDD, p. 75).”⁴²⁹

Além disso, mais uma distinção há de ser feita, uma vez que a:

[...] revolução se origina no pensamento e, neste sentido, no geral uma revolução é uma mudança radical na forma de entender o mundo e, só depois, uma mudança no modo de lidar com o mundo.⁴³⁰

Assim sendo, a mudança radical baseada na influência e dependência tecnológica, de suas raízes profundas no pensamento, avança em direção ao comportamento contemporâneo, e esse movimento se dá de forma silenciosa – *creeping normalcy*⁴³¹ –, quase imperceptível ao homem moderno, de modo a modificar sua relação com a vida e com a morte. O pensamento tecnológico está em estágio tão avançado na humanidade que dele partem escolhas nos mais diversos segmentos, que posteriormente se traduzem em ações, também elas de ordem tecnológica. Inclui-se nesse pensamento tecnológico o que se chamaria vulgarmente de “gostos”, que são todos orientados para opções tecnologizadas que impulsionam as “tendências comportamentais”. Nos mercados consumidores de sociedades pós-industriais, por exemplo, a complexa e abundante malha de ofertas distancia o consumidor de qualquer questionamento do que tenha sido o fato gerador da sua opção tecnológica, assim como produz um distanciamento no pensar suas derivações éticas, por conseguinte.

Com o intuito de compreender a tecnologia com mais facilidade, pode-se dividi-la em temas, que seriam descritivo, analítico e ético, enquanto o terceiro (e mais importante) tema é *valorativo*, os dois primeiros aqui tratados são relativos à *forma* e ao *conteúdo*. O tema descritivo procura examinar a tecnologia de forma taxonômica, identificando “as condições do processo” e as classificando. O tema analítico da tecnologia aborda “seu múltiplo uso concreto e seu efeito sobre o nosso mundo e nossa vida”⁴³². O terceiro tema, “que abarca a ambos os

⁴²⁹ OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 99.

⁴³⁰ Ibidem, p. 100.

⁴³¹ Expressão cunhada pelo cientista Jared Diamond para explicar o gradualismo, processo no qual uma grande mudança passa a ser aceita pela dificuldade na perceptibilidade aos pequenos e lentos incrementos de mudança que ocorrem em uma sociedade ou sistema.

⁴³² JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 26.

anteriores, seria a face ética da tecnologia como exigência à responsabilidade humana”⁴³³, esse sim toma para si a responsabilidade de pensar na tecnologia e suas inúmeras implicações, inclusive as que tangem à vida e à morte.

Pode-se propor um exercício mental que englobe os três temas mencionados. Determinada pessoa ordena seu congelamento para que seja possível aguardar a cura de sua doença crônica em 80 ou 100 anos adiante. Essa “conservação criônica” possibilitará que, no futuro, ao ser despertado, busque a sua cura, mas nada garante que outros problemas não se infiltrem nessa equação, como a impossibilidade de introdução de novos (velhos) seres humanos numa Terra extremamente populosa, ou lidar com a inexistência de anticorpos necessários para viver num futuro habitat hostil. Assim, o tema formal, que seriam as condições do processo, mesmo que atendidas pelo avanço médico-tecnológico, leva ao tema seguinte, que é um complicador. Esse seria o conteúdo, ou “seu múltiplo uso concreto e seu efeito sobre o nosso mundo e nossa vida”. Em outras palavras, esse “corpo estranho” interagindo com os demais. Implicações de ordem subjetivo-emocional, culturais, financeiras, que incluem os problemas patrimoniais, estão entre a pluralidade de itens a serem equacionados para a reintrodução de um ser em uma sociedade distinta da qual foi retirado no passado.

Tudo isso se somaria ao terceiro tema, de ordem valorativa, ou seja, qual é e de quem é a responsabilidade pela reintrodução dessa pessoa na sociedade futura? E que qualidade de vida ela estaria condenada a ter? Tudo isso para ao final do exercício se chegar à indagação: qual a validade de adiar a morte?

Essas implicações impactam a sociedade futura de forma exponencial, alterando a ordem natural, já sedimentada, não apenas da civilização humana, mas da vida em geral, cujo aparecimento é estimado em quase quatro bilhões de anos. Será que o homem apoiado pela tecnologia supera qualitativamente o trabalho da Natureza desenvolvido através desse arco temporal extraordinariamente longo?

Os questionamentos não cessam, pode-se entabular algumas outras observações de cunho filosófico com relação às consequências da tecnociência, a começar pelas *fusões* que ela oportuniza modernamente. Uma das formas nas quais esse amalgamento se apresenta seria em uma espécie de *acavalamento sujeito-objeto*, em que a perfeita distinção entre ambos se encontra em apuros (esse objeto pode ser da natureza ou produzido pelo homem). Exemplo disso é apropriação da natureza pelo homem de forma a sustentar sua própria subjetividade. Como se o homem não se reconhecesse sem o uso integral ou de parte dela. Pode-se obter uma

⁴³³ Ibidem, p. 26.

melhor ideia do fenômeno com exemplos mais concretos: o aparelho celular e o computador pessoal, ambos objetos tecnológicos, alteram a subjetividade do homem ao ponto de ser quase impossível imaginar-se privado de tais artefatos. Dessa forma, os predicados ou atributos do objeto passam a fazer parte do próprio sujeito. E, de forma *inversa*, o sujeito confere seus atributos aos objetos, como é o caso da inteligência artificial, operando no sentido da dessubjetivação do homem.

Um exemplo adicional de fusão que ocorre em consequência da tecnociência⁴³⁴ tem sido aquela entre *teoria e prática*. A eliminação do distanciamento de outrora faz com que modernamente se encontrem indissociáveis e operando de forma concomitante. Dos pesquisadores teóricos, ou “que não sujam as mãos com as práticas”, sobreviveram apenas os matemáticos.

As modernas ciências naturais surgiram com a decisão de arrancar a verdade da natureza atuando diretamente nela, isto é, mediante intervenção no objeto de conhecimento.⁴³⁵

Isso ocorre através do experimento, que é o nome dado a essa intervenção que inclui, além da observação, a manipulação do objeto de estudo, extraindo dele a validação de hipóteses. O experimento é executado em ambiente controlado, sendo o principal cenário o laboratório, e após sua validação está apto, em tese, a ser replicado em um macroambiente, a exemplo do que se poderia chamar de natureza aberta. O que pode ocorrer é que a *violência* no arrancar a verdade da natureza desencadeie uma alteração irreversível no objeto de estudo.

Além da fusão entre *teoria e prática*, pode-se observar na ciência moderna que a utilidade das coisas se torna fator primeiro, em detrimento da “antiga” busca pela verdade:

A aristocrática autossuficiência da busca pela verdade por si mesma desapareceu. Trocou-se a nobreza pela utilidade. Em poucas palavras: a síndrome tecnológica produziu uma profunda *socialização* do campo teórico e colocou-o a serviço das necessidades comuns. Ao mesmo tempo, com um paradoxal êxito secundário, criou o novo problema do ócio para as massas. Expulso de sua antiga pátria, o mundo da contemplação – desde que este se transformou no ativo trabalho de exploração da ciência –, o ócio volta a aparecer no extremo oposto do espectro, entre os frutos de seu esforço: um bem de uso indeterminado, tão dado quanto imposto.⁴³⁶

⁴³⁴ *Ela própria já é uma fusão entre teoria e prática.*

⁴³⁵ JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 109.

⁴³⁶ JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 40.

A prática do ócio tão nobre e almejado encontra-se transformada em objeto *mediado* quase que exclusivamente pela tecnologia, e se esvazia em sua possibilidade de pensar as grandes questões que afligem a humanidade. Essa se encontra adormecida (tanto quanto ocupada) num torpor que não permite a possibilidade de pensar o amanhã e suas implicações, não permite pensar nas questões mais inquietantes para a humanidade desde sempre, como o tema morte. E isso porque o homem insiste em “elevar a fim o que começou sendo meio, e ver nele o verdadeiro destino da humanidade”⁴³⁷. A tecnologia, além do espólio da natureza propriamente dito, faz crescer em ritmo exponencial artefatos tecnológicos e maquinários que aceleram de forma adjacente a utilização dos recursos naturais, ou seja, a própria tecnologia se retroalimenta. Nas palavras de Jonas:

[...] pode-se dizer que a moderna tecnologia aumenta em progressão exponencial o consumo humano de reservas naturais (substâncias e energia), não só mediante a reprodução do produto final, os próprios bens de consumo, mas também – e talvez ainda mais – mediante a fabricação e manejo dos recursos mecânicos auxiliares, ou seja, como autoconsumidora.⁴³⁸

Junto a isso, pode-se ainda imaginar outros desdobramentos causados pela sucessão de avanços colocados numa perspectiva temporal: “[...] a novidade dos meios produz continuamente fins não menos inovadores e ambos se tornam tão necessários para o funcionamento da civilização que os produziu tal como seriam inúteis para qualquer civilização anterior.”⁴³⁹ Segundo Frogneux: “A lógica do progresso supõe, de fato, que os estados anteriores sejam inferiores aos estados posteriores.”⁴⁴⁰ Trata-se de um caminho de difícil retorno: quanto mais inovações, maior a necessidade de meios, que mais se parecem com fins, formando assim um “paradoxo intrínseco”, difícil de escapar.

A técnica, em suas inúmeras aplicações, transcende a mera facilitação da vida e abre novos mercados, um tanto lucrativos, como é o caso do mercado bélico, entre outros. “Ora, Bloch é crítico do desandar cego do progresso técnico-científico sob o complexo da produção burguesa e da gigantesca tecnologia de guerra.”⁴⁴¹ Para ele, o legado da Revolução Industrial é

⁴³⁷ Ibidem.

⁴³⁸ Ibidem, p. 42.

⁴³⁹ Ibidem, p. 48.

⁴⁴⁰ FROGNEUX, Nathalie. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de Princípio responsabilidade. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 458. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/472/400>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

⁴⁴¹ VALVERDE, Antonio. A docta spes de Ernst Bloch e o anti-utopismo de Hans Jonas. In: COSTA, Affonso Henrique V. (et al.) (Orgs). **Heidegger, Jonas e Levinas**. São Paulo: ANPOF, 2019, p. 55.

a *miséria* que trouxe às sociedades, desde o início, não apenas pelo uso descontrolado da tecnologia, mas pela sua relação mal administrada com as pessoas.

Tendo isso em mente, pode-se dizer que a técnica pode e deve se submeter a considerações éticas por ser um “exercício do poder humano, isto é, uma forma de ação (*Handelns*), e toda forma de ação humana está sujeita a uma avaliação moral”⁴⁴², a qual, deve-se acrescentar, ainda pode ser utilizada tanto para o mal como para o bem. Alguns aspectos merecem ser ressaltados na justificativa de um exame ético para a técnica moderna; a ela “está negado o livre espaço da neutralidade ética”⁴⁴³, pois inclusive quando é empregada de modo benevolente pode levar a desdobramentos que representem ameaça à natureza, ou seja, seus efeitos são ambivalentes. Ela conta também com uma inevitabilidade em sua aplicação, não permitindo que seu poder ou capacidade sejam postos de lado, ou acionados eventualmente, eles tornam-se peça operante, continua e exponencialmente, na engrenagem da civilização tecnológica. O uso da tecnologia em grande escala acrescenta o risco adicional pelas “dimensões globais no espaço e no tempo”⁴⁴⁴. Ela agiganta-se a ponto de poder não mais caber no “tamanho do palco no qual se desenvolve – a terra”⁴⁴⁵ e se estende no tempo às gerações futuras. Outro motivo para a fundamentação de bases éticas para a técnica é que ela transcende ao antropocentrismo, e no limite o que deveria delimitar qualquer análise sobre a técnica é a determinação ontológica da vida.

Como mencionado, os problemas decorrentes dos excessos tecnológicos cruzaram as fronteiras humanas e avançam sobre todos os seres vivos e a natureza em geral. Há também a questão de ordem metafísica sobre a qual a ética deve se debruçar que é a própria preservação do “Homem tal como a evolução o produziu”. E aparentemente o próximo grande salto que a tecnologia propõe é justamente relativo à biologia, “que representaria uma nova – e possivelmente a última – etapa da revolução tecnológica, aquela que transforma o homem em objeto da técnica”⁴⁴⁶ através do domínio e/ou manejo de seu comportamento, prolongamento artificial da vida e manipulação genética.

Há de se fazer outras considerações a respeito da prática científica e suas implicações. Os cientistas, em geral, devem ater-se à verdade do objeto pesquisado, e é ela que deve vir à tona. Eles devem despir-se de suas paixões, opiniões e crenças. Além disso, a postura do

⁴⁴² JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 51.

⁴⁴³ Ibidem, p. 52.

⁴⁴⁴ Ibidem, p. 54.

⁴⁴⁵ Ibidem, p. 54.

⁴⁴⁶ OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 115.

cientista deixa claro que “não existe nenhum valor em si nos objetos pesquisados”⁴⁴⁷. Essa visão moderna demonstra que a ciência é guiada apenas por fatos, e não por valores, e assim é evidente uma anulação teleológica na natureza, ou seja, a natureza é percebida sem uma finalidade. O que ocorre então?

Carente de finalidade, o único sentido seria aquele dado – ou imposto – pelo próprio sujeito humano. O problema é que a eliminação da finalidade no âmbito da natureza, também leva à eliminação da própria ideia de sucesso ou de fracasso: torna-se indiferente se algo ocorreu desta ou daquela maneira, já que não há um padrão pra decidir o que é melhor ou pior. Ou seja: quebrou-se qualquer possibilidade de avaliar eticamente os feitos.⁴⁴⁸

Por essas razões, “o galope tecnológico deve ser colocado sob controle extra tecnológico”⁴⁴⁹, e a técnica, recém-chegada ao exame ético, merece a mais minuciosa análise por parte da Filosofia, até porque sua culpabilidade esbarra na responsabilidade humana. Exemplo disso, segundo Fonseca, pode-se dizer que:

[...] ela [técnica] confere poder ao homem, sem o homem, ela não tem poder algum. A técnica não pode ser, portanto, a responsável pelos nossos problemas. Principalmente porque, como Jonas explicitou no *Princípio Responsabilidade*, a responsabilidade é uma prerrogativa essencialmente humana.⁴⁵⁰

Isso elimina a tendência a deslocar a responsabilidade à técnica, como se ela fosse a autora de si. É necessário evitar uma satanização da técnica, o que poderia levar a um não entendimento das motivações que a fortalecem,

[...] ao contrário, trata-se de compreender quais os elementos centrais que estão presentes na aplicação e na concepção teórica da técnica moderna que permitem o aparecimento de tal ameaça; porque é apenas a partir do reconhecimento destes elementos que se torna possível delinear um projeto ético que dê conta de fornecer um caminho para uma nova ética. Em outras palavras, a nova ética nascia de um diagnóstico que destacava as evidências das ameaças trazidas pela nova fase da tecnologia: para o filósofo, a história da técnica moderna começa com os avanços da mecânica, passa pela química, pela

⁴⁴⁷ OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 159.

⁴⁴⁸ Ibidem.

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 122.

⁴⁵⁰ FONSECA, Lilian Simone G. Hans Jonas responsabiliza a técnica pela atual crise ambiental? **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 478. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/487>>. Acesso em: 8 nov. 2018.

eletricidade, pela eletrônica e pela cibernética, alcançando seu ápice na biotecnologia.⁴⁵¹

É importante fazer uma análise que coloque o desenvolvimento das ciências, bem como de suas tecnologias, em perspectiva, pois, salvaguardando certo afastamento, é possível começar a avaliar suas ameaças de forma mais precisa.

A sociedade quiçá poderia ser poupada de assimilar a tecnologia massivamente, pois é evidente que o distanciamento da análise da tecnologia é a esperança de um futuro de não submissão a ela. Isso se dá à medida que, na distância crítica, um espaço para a análise ética se estabelece. Esse espaço temporal e até geográfico propicia contrapontos e, no exercício dialético não apressado, oferece novas reflexões e alternativas à técnica, ou técnicas alternativas menos invasivas, muitas delas podendo preservar a liberdade humana e a sua não submissão.

A prática de valores deve acompanhar os êxitos da sociedade. Se para isso for necessário um atraso nos impulsos pertinentes ao progresso científico, que assim seja. Afinal, “Cada um de nós morrerá desta ou daquela doença”⁴⁵². A condição mortal sempre será de alguma forma pesada, sua leveza, quando possível encontrá-la, está em localizar a sabedoria sob ela revelada. “Com todo nosso esforço para arrancar à mortalidade o máximo que possamos, devemos saber levar seu peso com paciência e dignidade.”⁴⁵³

Jonas dá o exemplo da morte para mostrar a necessidade da aceitação do ritmo da vida evitando-se o subjugo à tecnologia, que é responsável pela crescente anulação dos princípios éticos, afinal, o tema morte não pode ser servil à tecnologia, tampouco ser comprimido dentro dos objetivos tecnológicos, esses estabelecidos exclusivamente pelo homem. O homem detém a exclusividade da tecnologia, ela é de domínio dos homens e está a serviço dos homens, enquanto a morte está disponível equanimemente para todo ser vivo. Daí conclui-se que a maioria abundante dos seres vivos não tem contato direto com a tecnologia, apesar de ter sua morte impactada por ela. Os seres vivos, à exceção do homem, são reféns de uma realidade que desconhecem, na qual estão ligados perifericamente de forma mediada pelo homem, mas ainda pior que a insciência é que estão sendo privados dos seus benefícios, restando-lhes apenas arcar crescentemente com o ônus do estrago planetário.

⁴⁵¹ MENDES, Geovani Viola Moretto. **Dass eine menschheit sei?** Que haja uma humanidade? Para uma antropologia em Hans Jonas. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018, p. 117.

⁴⁵² JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 153.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 153.

A *descartabilidade* dos equipamentos tecnológicos oferece risco adicional à já tão delicada equação. Grande parte dos produtos é desenvolvida para consumo, “não mais para satisfação de necessidades, mas para algo além disso, para uma espécie de prazer vazio, de usabilidade imediata e efêmera. [...] uma experiência guiada meramente pela ideia de superficialidade”.⁴⁵⁴ Cercado pelos excessos, o homem absorve (e consome) novidades tecnológicas de utilidade questionável a um custo planetário alto.

À medida que o tempo transcorre, o número de pessoas dedicadas às ciências se prolifera, sendo mais difícil perceber e escrutinar todos os seus avanços. Diferentemente, no início da Idade Moderna, alguns poucos nomes como Galileu e Descartes enriqueceram as ciências com alguns gigantescos saltos, no último século e no presente as ciências intensificam seu ritmo e contam com milhares de cientistas, de vários ramos da ciência, a agregar pequenos saltos que se somam e potencializam seus efeitos a ponto de ser difícil mensurar o crescimento científico tal sua proliferação e abrangência. O volume de avanços não é ruim em si, sua qualidade é que merece cuidadoso olhar.

Para Jonas, a história da tecnologia conta “a história de uma ascensão do poder humano sobre a natureza e sobre si mesmo”⁴⁵⁵, abrangendo cinco estágios: o estágio mecânico, o estágio químico, o estágio da tecnologia elétrica, o estágio da eletrônica e o estágio biológico, o mais perigoso de todos, segundo seu entendimento. Os mencionados estágios da tecnologia seguem essa ordem cronológica no sentido de mostrar a sequência do apogeu de cada estágio tecnológico, obviamente havendo sobreposições entre eles, e lembrando também que cada um tem interações diversas com a natureza.

Oferecendo um panorama um pouco mais específico e mais recente também, pode-se dizer que o século XIX inaugura os progressos da biologia na esteira de Charles Darwin, já o século XX é notabilizado por avanços na física, a exemplo da descoberta da fissão nuclear e seus desdobramentos. Nesse mesmo século, após os anos 70, inaugurou-se a era biotecnológica, e no XXI inaugura-se o século biotecnológico por excelência. Dentro desse cenário existem muitas ciências que se combinam para o avanço em novas frentes, como é o caso da confluência entre a engenharia e a biologia. A engenharia sempre se ocupou de desenhar, melhorar e adaptar materiais sem vida para o uso do homem, só que, na sua aproximação com a biologia, esse cenário se altera vertiginosamente. Segundo Jonas:

⁴⁵⁴ OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 278.

⁴⁵⁵ JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 14.

A engenharia biológica se propõe a trabalhar como uma modificadora de estruturas pré-dadas, cuja própria realidade e tipo são o dado primário: elas não são nem inventadas nem produzidas *de novo*, mas, tal como encontradas, se tornam o objeto de um aperfeiçoamento inventivo.⁴⁵⁶

É oportuno que se diferencie a engenharia biológica da engenharia convencional em relação ao que possuem de distinto: a reversibilidade e a irreversibilidade. Segundo Jonas:

Tudo numa construção mecânica é reversível. É uma propriedade peculiar do orgânico que suas modificações sejam irreversíveis. [...] a engenharia convencional pode sempre corrigir seus erros; e não apenas nos estágios de planejamento e teste; mesmo os produtos finais, carros, por exemplo, podem ser chamados novamente à fábrica para corrigir seus defeitos. O mesmo não acontece com a engenharia biológica. Suas ações são irrevogáveis. Quando seus resultados aparecem já é tarde demais para que se possa fazer algo a respeito.⁴⁵⁷

No âmbito humano, o experimento é inseparável do verdadeiro objeto, que é o seu corpo, o que equivale a dizer que se tem “que trabalhar com o próprio original”⁴⁵⁸, o homem é objeto e sujeito simultaneamente. No corpo orgânico, as modificações são irreversíveis no sentido de não ser possível extrair por completo as mudanças e retornar ao estágio anterior, mudanças ou até mesmo danos permanecem. Há de se levar em conta que a engenharia genética está contida nesse universo da engenharia biológica. Daí a preocupação com suas implicações éticas, que merecem outro tratamento, distinto daquele dado à engenharia mecânica, cujo objeto é a matéria morta. Nas máquinas não existe a hereditariedade, já nos organismos vivos a alteração genética pode ser infiltrada e aparecer apenas nas gerações futuras. Essas mudanças são abandonadas “à deriva no fluxo do vir-a-ser que leva consigo o próprio criador”⁴⁵⁹. Em outras palavras, a carga genética modificada será levada adiante nos organismos vivos com a assinatura de um laboratório ou instituto de pesquisa. É um trabalho autoral que ganha corpo e não pode mais ser recolhido, foge ao cálculo de obsolescência embutido, como inversamente acontece nos casos de *recall* de mercado, que substituem peças por equivalentes em perfeitas condições de operabilidade.

⁴⁵⁶ JONAS, Hans. **Ensaio filosófico**: da crença antiga ao homem tecnológico. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 235.

⁴⁵⁷ Ibidem, p. 237.

⁴⁵⁸ Idem. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 120.

⁴⁵⁹ Idem, op. cit., 2017, p. 238.

O que a bioengenharia se propõe a fazer com tais intervenções é “curar” o homem. Dessa forma, “[...] o pressuposto dessa ideia é que o homem do presente não passa de um ser ontologicamente *enfermo* para o qual a biotecnologia se apresenta como uma *cura*; em outras palavras, que a própria humanidade é a doença que a tecnologia precisa curar”⁴⁶⁰. Como se observa em tal pretensão, a humanidade funde terapia e melhoramento, cura e aprimoramento.

Espera-se uma polarização que deve se intensificar entre os que defendem o *pós-humanismo* ou, mais especificamente, o *transumanismo* através do *hibridismo* e os que se colocam em uma posição mais *purista*, priorizando o manutenção ou a não intervenção no material genético dos seres vivos.⁴⁶¹ Os que advogam pela hibridização entendem a relação homem/tecnologia e homem/animal como um meio de ampliar a própria percepção do homem e sua relação com o mundo. Para esse fim, a nanotecnologia⁴⁶² é uma das apostas futuras ao servir de veículo inserindo dispositivos de biologia sintética, além das aplicações já existentes como produção de medicamentos, auxiliar nos exames complementares de diagnósticos, entre outras.

De qualquer forma, mesmo que os melhorismos apresentem aspectos positivos que facilitem a vida das pessoas em geral, esse caminho oferece ameaças futuras impossíveis de serem acuradamente calculadas. Essa seria a posição dos *biodefensores*, em oposição aos *bioliberais*, para quem o poder da tecnologia não apenas pode, mas deve ser usado para aperfeiçoar o homem e seu meio ambiente. “A realidade é que a previsibilidade é uma questão de *graus* e diferentes aspectos do futuro são previsíveis com graus variáveis de confiabilidade e precisão.”⁴⁶³ Há uma grande *diferença* entre saber o que vai acontecer no futuro e não ter ideia do que ele reserva, essa diferença é estabelecida em graus. Assim, mesmo que as variáveis não sejam perfeitamente calculáveis, elas podem não ser desprezíveis, tudo depende dos graus de previsibilidade.

Na obra de Jonas, os melhorismos tanto por meio da eugenia positiva como do prosseguimento de um projeto pós-humano, que não visam fins terapêuticos, devem ser refreados, pois são considerados “caprichos” da era biotecnológica moderna e, com suas

⁴⁶⁰ OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 368.

⁴⁶¹ FONSECA, Lilian Simone G. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**. Tese (Doutorado em Filosofia), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - UFMG, Belo Horizonte, 2009, p. 32. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ARBZ-7X4FBC/1/tese_lilian_s_godoy_fonseca.pdf>. Acesso em: 10 out. 2018.

⁴⁶² Segundo Laurent Alexandre, a nanotecnologia acompanhada da biotecnologia, da informática e da cognitividade formam o grupo dos quatro principais domínios tecnocientíficos (NBIC).

⁴⁶³ BOSTROM, Nick. **The Future of Humanity**. New York: Palgrave MacMillan, 2009, p. 3. Disponível em: <<https://www.nickbostrom.com/papers/future.pdf>>. Tradução de: “The reality is that predictability is a matter of degree and different aspects of the future are predictable with varying degrees of reliability and accuracy.”

frivolidades, podem alterar o curso da evolução da espécie. Esse caminho melhorista coloca em risco aspectos importantes da natureza em nome de motivações absolutamente fúteis. Difícil saber onde a jornada se converte de benéfica para lesiva, afinal, “a ferramenta que cura é a mesma que adoce e extingue”⁴⁶⁴.

O melhorismo se propõe a *produzir* um ser humano melhor, e para isso qual seria o parâmetro ou o modelo a ser seguido? Ou ainda quem determina esse parâmetro? Pelas mãos de quem e para quem estaria disponível, por exemplo o “*Uploading*”, ou a transferência de *dados* da mente humana para um computador? Isso é uma expectativa futura, mas exemplos tenebrosos como o da nação ariana em seu ideário nazista são reais e partiram daí, das *iniciativas melhoristas*, e, portanto, devem permanecer vívidos na memória das sociedades como um alerta permanente.

Jonas defende o uso do que chama de *freio voluntário*, que:

[...] pode servir como uma medida para a singularidade dos perigos que a engenharia biológica plenamente madura e socialmente emancipada poderia trazer sobre nossas cabeças. Estejamos pelo menos advertidos.⁴⁶⁵

Sua advertência leva em conta a falta de precedentes de tais práticas que abrangem a arte genética protetiva, melhorista ou criadora, ou seja, visa um freio voluntário a essas áreas que podem ter desdobramentos vastíssimos, difíceis de dimensionar. Para o Filósofo:

[...] a meta é o homem, não o super-homem. Embora muito mais coisas e mesmo questões metafísicas estejam em jogo, a simples ética da modéstia no trato com as coisas é o suficiente para descartar as liberdades artísticas com os genótipos humanos já desde o início – sim, impalatável como isso possa soar aos ouvidos modernos: já no santuário da pesquisa experimental.⁴⁶⁶

As justificativas para a intervenção pós-humanista nos indivíduos extrapolam questões de ordem prática ou técnica, elas podem ter uma dimensão social. Camus, do alto de sua influência literária, apoia uma radical extensão da vida, em sua obra *O Homem Revoltado* (*The*

⁴⁶⁴ OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder**: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 391.

⁴⁶⁵ JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 172.

⁴⁶⁶ Ibidem, p. 211. Em linhas gerais, a eugenia positiva pretende intervir geneticamente em características fenotípicas ou genotípicas do ser humano. É uma conduta explícita de seleção de gametas, por exemplo, para promover uma melhoria de resultados. Já a eugenia negativa propõe a supressão de gens “ruins” ou patogênicos, para fins exemplificativos, sugere a não reprodução entre indivíduos portadores de problemas genéticos, a fim de que tais não sejam perpetuados em futuras gerações.

Rebel), ao mencionar uma espécie de rebelião metafísica: “[...] é o meio pelo qual um homem protesta contra sua condição e contra toda a criação. É metafísico porque contesta os fins do homem e da criação”⁴⁶⁷.

Esse caminho parece vir ao encontro de uma emancipação do homem frente às religiões, mas sugere uma emancipação forçada, pouco genuína, pois não se dá através do entendimento e da escolha, e sim através das imposições da técnica. E, como já visto, essa emancipação em direção ao pós-humano pode levar a desdobramentos difíceis de serem calculados.

5.1 CONVIVÊNCIA ENTRE RELIGIÃO E TECNOLOGIA

Pode-se dizer que há uma aproximação entre a *religiosidade* e a tecnologia no que tange à aspiração de repelir a morte. Suas diferenças são muitas, difícil até estabelecer uma comparação, mas, no que concerne a escapar da morte, ambas se assemelham ao apresentarem suas soluções ou tentativas para repelir ou ao menos atrasar a sua chegada. É como se ambas operassem nesse mesmo sentido, só que há de se ressaltar a substituição feita de uma pela outra ao longo do tempo e, nesse caso, em prol da tecnologia. Um exame temporal ilustra o seguinte movimento:

O interesse pela *tecnologia* e pelas técnicas de *gestão emergencial* na sociedade da Idade da Pedra levaria naturalmente a ânsia por amuletos, feitiços, bem como ao encanto por certos objetos a que se atribui a capacidade de auxiliar um amigo ou parente afetado. Nessas formas simples, vemos as sugestões ou possibilidades pré-históricas do desenvolvimento subsequente da magia, da bruxaria, do sacrifício e de outras feitiçarias, mas também da farmacologia, da medicina da cirurgia e das práticas de saúde pública, como o isolamento, a contenção ou o banimento.⁴⁶⁸

Como se pôde observar com o passar do tempo, os cientistas, bem como os homens em geral, na modernidade são afeitos a uma convivência íntima e crescente com a tecnologia e tendem a uma neutralidade moral. Isso tem impacto determinante na forma como o homem se

⁴⁶⁷ HAUSKELLER, Michael. **The Meaning of Life and Death**. 1st ed. England: Bloomsbury Academic, 2020, p. 219. Tradução do trecho: “It’s the means by which a man protests against his condition and against the whole of creation. It is metaphysical because it disputes the ends of man and creation.”

⁴⁶⁸ KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 101.

relaciona com a religião e vai a passos lentos fazendo com que as características sacrossantas da vida iniciem a se dissipar, conforme visto no quarto capítulo da presente tese.

N’O *Princípio Responsabilidade*, Jonas conclui que a razão, através da ciência, destruiu a crença na revelação, e nada foi reintroduzido no espaço que era da religião. Assim sendo, a religião também não oferece soluções aos problemas éticos que a ciência moderna introduziu no ambiente civilizacional. Em sociedades secularistas é difícil conjecturar que as religiões antigas alcancem respostas para questões que não existiam no passado, à época de suas fundações. E mais, os problemas de longo termo que tanto a ciência como a tecnologia criam, dos quais nem bem ideia se tem ainda, tampouco são solucionados com a ética clássica. Em suas palavras:

Religião em eclipse não pode aliviar a ética de sua tarefa; e enquanto fé, pode-se dizer que, como força motriz, pode estar lá ou não, mas a ética, é verdadeiro dizer que deve estar lá.⁴⁶⁹

Em sua obra, especialmente na origem de suas pesquisas, encontra-se extenso material a respeito do gnosticismo, como sabido, bem como a curiosidade a respeito da Teologia em geral. Advém daí outro aspecto da religião que Jonas apresenta, que é o perigo da abnegação, presente especialmente na religião cristã. Com essa forma de altruísmo e dedicação extrema, o homem pode vivenciar uma recusa em sua dignidade ou, em outras palavras, perder o espaço de seu próprio ser na ordem natural, o que pode ser um movimento extremado. Refrear sua desmesura não é sinônimo de aniquilar-se ou anular-se, ao contrário, é respeitar “sua alteridade e sua grandeza”⁴⁷⁰.

Assim, é com essa nova humildade, distinta da praticada especialmente nas religiões cristãs convencionais, que o homem vai construir um humanismo não antropocêntrico e uma ética nova. Por certo que sacudir as estruturas religiosas não só é arriscado como é trabalho hercúleo, nem seria o que se espera de um filósofo, mas o fato de colocar em pauta essa humildade subserviente para talvez transformá-la em algo distinto já é o começo de um grande debate. A humildade que se desenha para o futuro não é exatamente entre pares, como preconiza

⁴⁶⁹ JONAS, Hans. **The Imperative of Responsibility**. In Search of an Ethics for the Technological Age. Chicago: University of Chicago Press, 1984, p. 23. Tradução de: “Religion in eclipse cannot relieve ethics of its task; and while of faith it can be said that as a moving force it either is there or is not, of ethics it is true to say that it must be there.”

⁴⁷⁰ FROGNEUX, Nathalie. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de Princípio responsabilidade. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 462. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/472/400>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

a maioria das religiões, mas do homem para com a natureza. Essa humildade está diretamente ligada a uma espécie de domínio de si (*autarqueia*) frente à compulsão perante a natureza.

A ética ligada às práticas morais e manifestações religiosas necessitaria de uma atualização profunda, para atender à angústia que o homem vive, e sempre viveu, mas que ora se soma às questões tecnológicas e seus desdobramentos. Em outras palavras, a ciência e a tecnologia apresentam para a moral religiosa novos desafios, não apenas por essa ter fundamentos alicerçados na Antiguidade (o que demandaria modernização de sua parte), mas sobretudo porque a vida moderna, altamente tecnológica, tende, no limite, a prescindir da moral religiosa. Assim, nesse último cenário, a religião, se ainda pretende se manter no papel de guia moral para o homem, precisa ser reintroduzida e aceitar uma interlocução científica, sob pena de, em caso extremo, ser totalmente substituída pela tecnologia.

Para se fazer uma analogia, basta examinar exemplos cotidianos, como é o caso do lançamento de aparelhos tecnológicos de última geração, como celulares e computadores, que contam com uma expectativa mundial que se concretiza em filas de espera colossais nas lojas ou serviços online para a aquisição dos produtos. Aglomerações essas que, no passado, só poderiam ocorrer em contextos religiosos, como, por exemplo, as cerimônias fúnebres. As catedrais de hoje são tecnológicas, podendo ser virtuais ou não, são elas que movem as massas e unem comunidades inteiras com suas promessas de completude, felicidade e conforto. A divindade cede espaço para as tecnociências, e a promessa de imortalidade, assunto central na religião, prospera à sua maneira no debate científico.

Isso posto, a ciência se encarrega de explicar a morte esvaziando-a de um sentido transcendente e limitando-a a uma coleta de dados objetivos. A tecnologia permite, por exemplo, que a morte seja medida, estudada, esquadrihada e ainda *fracionada*, como ocorre nos casos de morte cerebral, mais recentemente chamada de encefálica. Isso para exemplificar que uma parte do indivíduo está morto e outra não, seria possível imaginar essa separação na Antiguidade? De forma alguma, a morte sempre foi integral. A religião, assim, é colocada em situação periférica, da qual não participa ativamente dos avanços médicos, parte integrante do universo científico, e, portanto, não propõe interlocuções à altura da complexidade do mundo tecnológico.

Exemplo disso é a crescente discussão acerca do aborto, prática parcialmente aceita nas sociedades secularizadas. Para a maioria das religiões, não há o que discutir, o tema é dogmático, ou seja, verdade de fé, disposta na lei canônica, como, por exemplo, na Igreja Católica. Evidentemente, cada sistema de crenças traz suas argumentações de cunho moral ao debate, e cabe aos fiéis a aceitação incondicional das orientações, ainda que não estejam em

perfeita concordância com elas. Os fiéis que discordam nesse tema podem ser encarados como um incômodo à aceitação das leis religiosas, que, diga-se de passagem, são dispostas em bloco, pois não é opcional seguir a religião de forma fracionada conforme a conveniência de cada um, isso seria permitir uma adaptação da religião ao gosto de cada fiel. No entendimento das pessoas ligadas à ciência, diferentemente dos religiosos, o aborto já é de aceitação pacífica, as objeções se dão apenas com relação ao *momento* em que ele pode ser praticado. Noções como aborto precoce e aborto tardio⁴⁷¹ pautam as discussões e estão ligadas à idade gestacional em que o cérebro do feto passa a abrigar a consciência. Segundo Jeff McMahan:

[...] é importante notar que a visão kantiana, tal como interpretada por Velleman, trata a natureza racional como uma característica das pessoas, e não dos seres humanos como tais. Dessa forma, não precisamos supor que, por exemplo, os fetos encontrem-se no âmbito da exigência de respeito. O que a moralidade secular deve considerar como sacrossanta, escreve Velleman, não é o organismo humano, mas a pessoa, e um feto pode corporificar aquele, mas não essa.⁴⁷²

Pelo exposto, para McMahan, “A abordagem da identidade que advoga a mente corporificada tem implicações imediatas para a moralidade do aborto”⁴⁷³. Em outras palavras, o momento da corporificação é crucial para o rumo moral da discussão. Para fins de esclarecimento, no aborto precoce a morte se dá antes da aquisição da consciência, que ocorre, segundo neurologistas, a partir da vigésima semana de gestação, “quando as conexões simpáticas entre neurônios corticais começam a se formar”, ligando os neurônios a outras estruturas intracerebrais, “como o tálamo e o tronco cerebral”⁴⁷⁴, antes disso não haveria *ninguém* presente, no feto, para ser morto⁴⁷⁵.

Como se pode observar, as definições são tão técnicas e de tão elevado grau de conhecimento médico que se torna difícil para o cidadão comum apreender tais noções. Isso se dá pela má vontade de cientistas em explicar minimamente ao leigo tais conceitos? Difícil precisar, nem caberia aqui tal discussão, o que se verifica é que revela um sintoma da inexistência do elo de comunicação entre as religiões e as ciências. E assim vários aspectos do tema são pobremente discutidos, a exemplo da seguinte passagem de cunho especista: “[...] algumas pessoas acreditam que o organismo fetal possui uma santidade especial, ou um valor

⁴⁷¹ Após vinte semanas de gestação, caso ocorra o aborto, passa-se a chamar de *aborto tardio*.

⁴⁷² McMAHAN, Jeff. **A ética no ato de matar**: problemas às margens da vida. Tradução de Jonadas Techio. Porto Alegre: Artmed, 2002, p. 495-496.

⁴⁷³ Ibidem, p. 282.

⁴⁷⁴ Ibidem, p. 282.

⁴⁷⁵ Após as vinte semanas, com a iminência de uma consciência, passa a ser chamado de *feto desenvolvido*.

intrínseco, pelo simples fato de estar vivo e de ser humano.”⁴⁷⁶ Tal cuidado nunca foi dispensado aos peixes na coleta de suas valorizadas ovas, ou à apreciada carne de vitela, oriunda de novilhos de menos de um ano. Se observarmos do ponto de vista biológico, o mesmo tratamento deveria ser dispensado a todas as espécies, na linha de um igualitarismo radical, mas o que ocorre é que, do ponto de vista moral, antropocêntrico e, por que não, religioso, o homem se vê merecedor de um lugar especial no reino de Deus.

Esses são breves exemplos da falta de diálogo entre esses dois polos constituintes das sociedades e ilustram que, quanto mais a ciência avança, mais as religiões, em sua grande maioria, ficam defasadas e distanciadas da ciência e, conseqüentemente, do homem moderno, em especial o secularizado, cada vez mais ligado à tecnologia.

5.2 SELEÇÃO NATURAL E LONGEVIDADE

Estudiosos afirmam que o homem poderia ter uma vida mais longa do que a que desfruta hoje, e isso se deve, majoritariamente, a seus hábitos insalubres, o que faz com que tome medidas compensatórias buscando recursos antinaturais para prolongar seu ciclo de vida, ou seja, colocá-lo novamente em parâmetros temporais naturais. Em outras palavras, recuperar o tempo que ele mesmo acabou por encurtar devido à sua insensatez. Em *Parerga e Paralipomena*, obra publicada em 1851, Schopenhauer afirma:

“No Upanishad dos Vedas [...] afirma-se que a duração natural de vida humana é de cem anos. Penso que isto está correto, porque tenho notado que apenas aqueles que já passaram de seu nonagésimo ano atingem a eutanásia, isto é, morrem sem doença, apoplexia, convulsões, ou estertores na garganta; por vezes eles morrem sem empalidecer, muitas vezes, quando estão sentados, após uma refeição; ou melhor, eles não morrem exatamente, mas simplesmente deixam de viver. Em qualquer idade anterior alguém morre apenas devido a doenças e, conseqüentemente, de forma prematura.”⁴⁷⁷

O que se sabe, atualmente, no meio científico é que se pode superar os 100 anos, chegando a 120 anos de idade. “A pessoa mais velha de quem temos notícia, e dados confiáveis, foi uma mulher francesa que morreu em 1997 com a idade de 122 anos.”⁴⁷⁸ Esse dado, apenas ilustrativo, contribui para que se pense antecipadamente em um estágio anterior à aniquilação

⁴⁷⁶ McMAHAN, Jeff. **A ética no ato de matar: problemas às margens da vida.** Tradução de Jonadas Techio. Porto Alegre: Artmed, 2002, p. 283.

⁴⁷⁷ Apud: Ibidem, p. 136.

⁴⁷⁸ Ibidem, p. 136.

da civilização, quando o homem estiver vivendo uma etapa de condensamento nos anos de vida e tentando, de forma oposta e compensatória, promover artificialmente ações para cruzar a barreira dos 100 anos e ir além. Em outras palavras, o que se vê é um paradoxo, o encurtamento de vida é uma realidade e o alargamento de vida (para alguns) é uma promessa já começando a ser cumprida, mas que tem seus dias contados se a vida no planeta se extinguir.

Perfazendo um pequeno paralelo entre os dois pensadores, pode-se dizer que, em linhas gerais, no entender pessimista de Schopenhauer o desejo é fonte inesgotável de infelicidade (ideia consonante com as filosofias orientais), assim como para Jonas, que ressalta um aspecto, o desejo acaba levando à infelicidade, mas está mediado fugazmente pela felicidade tecnológica. Seu tom é menos pessimista no sentido de apontar uma saída, através da construção de uma nova ética. O provável é que ambos apoiariam um viver dentro de parâmetros de longevidade naturais que respeitassem o ciclo natural da vida.

Pode-se ampliar um pouco o exame da duração da vida a partir da perspectiva da seleção natural. Sabe-se que ela é responsável por manter, modificar ou até eliminar órgãos nos seres vivos para sua melhor adaptação ao meio. A pressão seletiva⁴⁷⁹ fez com que muitos animais atingissem um estágio de evolução (quase perfeição) dos órgãos que os homens não atingiram. Isso se deve a dois motivos. O primeiro: tais imperfeições, dignas de cuidados, são exemplos da biologia humana, verificáveis no cotidiano, que podem parecer de menor importância, mas dizem muito a respeito dos ganhos com o viver em sociedade e seus reflexos. Observa-se que a solidariedade social fez o homem sobreviver mais anos que o seu estágio evolucionar (e biológico) permitiria. Esse fator vem acompanhado das tentativas de melhoria estética e mesmo medicinais para continuar com a perspectiva de prolongar a vida. Note-se que é um prolongamento um tanto artificial que acaba por colocar o homem cada vez mais em uma posição demasiadamente antropocêntrica. O homem parece confortável no que diz respeito aos avanços nas tecnologias de manutenção da vida, mas se encontra empobrecido em seu entendimento teleológico da vida. É como se fugisse de sua rica subjetividade em direção à sua exterioridade e, ao mesmo tempo, optasse por mais quantidade e menos qualidade. Como exemplo, é possível ter uma vida plena e que seja condensada em menos anos, pois o fator tempo não é determinante para sua qualidade. Não é o fato de estendê-la que a tornará mais densa ou rica. E a promessa de estendê-la com qualidade é ainda uma *promessa* cuja conta é paga “à vista”, sem oferecer garantias.

⁴⁷⁹ Pressão seletiva refere-se ao conjunto de condições do ambiente que favorecem determinados genes em relação aos demais em determinada população.

Se, como mencionado, o homem encontra-se em um estágio evolucionário menos depurado que outros animais, poderia valer-se desse entendimento para buscar evoluir na parte menos “biológica” de sua existência, sua interioridade, e com isso obter ganhos que não obteve na seleção natural. Ganhos de outra ordem, mas ainda assim ganhos, como por exemplo usar sua capacidade de planejar para garantir um futuro melhor para si e para os demais seres.

Outros dois aspectos concernentes à seleção merecem menção, são eles: o atraso na maternidade nas sociedades modernas e as questões ambientais. O primeiro deles diz respeito às mulheres que, por diversos motivos, mas principalmente por optarem por investir prioritariamente em suas carreiras, deixam para mais tarde a maternidade. O que ocorre é que a natureza não foi “avisada” dessa escolha, e precisaria de outros milhares de anos para “acertar o relógio biológico” feminino para alguns anos mais tarde. No momento do estágio evolucionário da humanidade, iniciar a procriação após os 40 anos é convite ao insucesso. Mas, obviamente, a ciência oferece algumas alternativas, que em alguns casos ajudam efetivamente no nascimento de bebês em mulheres de idade mais avançada.

Esse é um exemplo bastante corriqueiro de como as técnicas médicas intervêm de forma crescente na seleção natural, utilizando material, no caso óvulos e espermatozoides, que a natureza não elencou voluntariamente. Pelo exposto, as mudanças serão significativas: juntamente com os benefícios do apoio médico-científico aos casos de infertilidade, em termos de comportamento, ocorrerá uma *libertação* cada vez maior dos indivíduos no que concerne ao formato tradicional de família nuclear, já que as uniões *para fins de procriação* não serão *necessárias*. Outra mudança que merece ser ressaltada é que, devido às gestações tardias, haverá um aumento no espaçamento geracional. E assim, mesmo com o aumento da longevidade, cada vez será mais raro o convívio entre quatro gerações simultaneamente.

O segundo aspecto a ser mencionado concernente à seleção seria o *salto evolucionário necessário* para que o homem suportasse as condições adversas do planeta, como alterações climáticas, poluição, empobrecimento da diversidade alimentar, entre outros. Fazendo um exercício ficcional, seria possível imaginar inúmeras adaptações a ambientes adversos, por exemplo: pele mais resistente aos efeitos nocivos dos raios UVA e UVB, maior retenção de água no corpo devido à escassez de água potável na terra e assim por diante... São muitos os cenários imagináveis e possíveis em termos de adaptações desejáveis. O risco é que elas provavelmente não chegarão a tempo de salvar as diferentes formas de seres vivos da aniquilação. Sem dúvida que países detentores de tecnologias muitíssimo desenvolvidas sofrerão um impacto reduzido nos problemas gerados pela incapacidade de adaptação a ambientes inóspitos.

A vontade do homem, embora poderosamente instrumentalizada pelas ciências, não possui a força e a grandeza da natureza, não garantindo, portanto, saltos evolutivos que atendam às necessidades futuras. Isso ocorre pela simples constatação de que os fatores extrínsecos ao homem e aos animais, em geral, ao se tornarem mais agressivos à vida em seu atual estágio adaptativo, *não podem ser compensados* pelos avanços tecnológicos. Exemplo disso seriam as chuvas ácidas que corroem as rochas e o pavimento dos rios, tornando a água alcalina, por isso imprópria para a irrigação de plantações e para a vida marinha. Se essa realidade ocorre em alguns poucos lagos ou rios, como já ocorre na costa leste dos Estados Unidos, os esforços são no sentido de aproveitar outras fontes até que a normalização seja atingida com medidas graduais já ao alcance do homem, mas sempre com perdas, é claro. Mas se o cenário se alastra em escala global, para todas as fontes de água doce simultaneamente, não há compensação possível. Mais que isso, não há compensação que possibilite que a natureza se adapte a tempo, antes da destruição desses específicos ecossistemas. Isso porque o homem, com suas emendas, por mais altamente tecnológicas que sejam, não provê uma acomodação rápida da natureza.

Desde antes do atual estágio de poluição, contaminação e aquecimento global⁴⁸⁰, a ciência estuda a natureza de forma fragmentada, sem ser capaz de tratá-la como um organismo vivo completamente interconectado, e agora mais que nunca necessita buscar reinventar-se para enxergar a natureza em seu atual estágio de deterioração e de forma unificada. A natureza é o *continente* da humanidade, mas sua escala monumental escapa à destreza e às pretensões do homem.

5.3 EUTANÁSIA, DISTANÁSIA E ORTOTANÁSIA

Após as recentes considerações acerca da longevidade, será abordado o alargamento não natural da vida e seu *reverso*, o encurtamento. A eutanásia, a distanásia e a ortotanásia possuem profundas implicações ético-filosóficas que o campo da bioética pondera modernamente com relação ao morrente. Elas se enquadram no campo das condutas médicas e, portanto, necessitam de amparo legal. Existe ainda uma quarta noção, a *mistanásia*, que começa a ser difundida no campo acadêmico. Ela é caracterizada como a morte por descuido, abandono

⁴⁸⁰ As alterações climáticas *englobam* o aquecimento global, e há de se fazer uma cautelosa menção sobre as duas correntes de pesquisa científica pertinentes ao tema: uma advogando a favor da total responsabilidade da intervenção do homem (fator antropogênico), especialmente no que tange ao aquecimento global, e outra que o entende como parte do ciclo natural da Terra, que vem sofrendo mudanças ao longo de milhares de anos, ciclo após ciclo. Evidentemente, pode-se considerar um caminho híbrido que admita simultaneamente ambas as ordens de mudanças, diferindo em graus de interação.

ou ainda desconsideração em termos de dignidade para com a pessoa humana, e está intimamente ligada às decisões nas políticas públicas, ou a completa ausência destas.⁴⁸¹

Segundo Jonas, a vida existe em função de “uma decisão da natureza: que eu esteja aqui é um puro fato, cuja única faculdade natural é o equipamento com as capacidades inatas de autoconservação”.⁴⁸² Mas, uma vez que a pessoa vive e está em meio a uma vida comunitária, ela “exige a sanção de um *direito*, porque viver significa fazer exigências ao entorno e depende, portanto, de que este as autorgue”⁴⁸³. Assim sendo, envolve não apenas a pessoa em questão, mas se amplia à sociedade a que está submetida. Jonas não utiliza diretamente a expressão bioética em seus textos, tratando-a mais como uma *extensão da ética aplicada*, mas, tendo em vista toda a interdisciplinaridade de sua obra, pode-se dizer que ela, segundo Sganzerla, “constitui um verdadeiro estatuto epistemológico à bioética [...] o que faz do Filósofo um verdadeiro bioeticista”⁴⁸⁴.

O Direito apressa-se em atender aos anseios da sociedade, ainda que tardiamente, e assim, aos poucos, em diferentes lugares do planeta e em diferentes velocidades, o tema da eutanásia avança. Ela desenvolve-se como “a arte de facultar a morte sem sofrimento para o indivíduo”⁴⁸⁵.

Além da eutanásia, é possível observar ainda duas tipificações: a ortotanásia e a distanásia.

A “ortotanásia”, compreendida como o justo meio-termo entre as demais, é entendida como a morte em boa hora, sem interferência da ciência nem para abreviar a vida, tampouco para estendê-la. Já a “distanásia”, ou obstinação terapêutica, é o prolongamento da vida através de meios artificiais.⁴⁸⁶

Como mencionado, não é objetivo desta tese o aprofundamento nesses pontos, o que merece ser assinalado é que essas práticas atuam no sentido de *controlar* a morte, mais do que em *entender* o sentido da morte. Elas participam da *forma* do morrer e podem, é certo, contar com a ética (no caso específico, a bioética) no ato de morrer. Tais práticas ajudam a dirimir o

⁴⁸¹ O conceito “mistanásia” foi cunhado pelo padre brasileiro Márcio Fabri dos Anjos, em 1989.

⁴⁸² JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 251.

⁴⁸³ Ibidem, p. 251.

⁴⁸⁴ SGANZERLA, Anor. Hans Jonas e a promoção da bioética global de V. R. Potter. **Pensando - Revista de Filosofia**. Teresina, v. 11, n. 24, 2020, p. 60. Disponível em: <<https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/11390>>.

⁴⁸⁵ Ibidem, p. 75.

⁴⁸⁶ TASCA, Mariana Goron. **A boa morte nas Cartas a Lucílio de Sêneca**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 10.

sofrimento dos que ficam e têm validade no que concerne à diminuição do sofrimento de quem morre, participando também da relação do médico e seu paciente, que, “se não o ajuda *a* morrer, o ajuda *no* morrer”⁴⁸⁷. No entanto, o que se presencia é uma realidade na qual é sensivelmente “mais fácil conseguir uma autorização judicial que force o tratamento”⁴⁸⁸ mantendo a vida, do que obter uma autorização “para interromper o tratamento de manutenção”,⁴⁸⁹ o que levaria à morte. Percebe-se aí a tensão entre o *direito à vida* e o *direito à morte*.

O Filósofo deixa patente a importante diferenciação entre o que ou quem efetivamente *mata*. No caso dos doentes terminais, o que mata é *sempre a doença*, mesmo que essa morte seja antecipada pela ajuda médica. Da mesma forma, se a ajuda paliativa encurtar a vida, mas trazer um ganho de qualidade para os poucos momentos restantes, essa merece ser anuída, validando assim, nas questões da vida, a prevalência da qualidade sobre a quantidade. Para Jonas, “[...] em um estado terminal que já não é mais possível um tratamento curativo – isso me parece intuitivamente claro – o grito que pede alívio supera a proibição do dano, e até mesmo aquela do encurtamento da vida, deveria ser escutado”⁴⁹⁰. A esse respeito, reafirma que

[...] tornar suportável o resto de uma vida que não pode ser salva e, nesse sentido, torná-la ainda mais *digna de ser vivida* é moralmente correto e deveria ser considerado igualmente não reprovável por lei e pela ética profissional, ainda que acrescente outro comportamento mortal à situação mortal já dada.⁴⁹¹

Dessa forma, “se um médico permitir que o paciente morra, a dignidade demanda que o paciente tenha permissão para *morrer todo o caminho*”⁴⁹². Nessa linha de pensamento, Jonas defende uma liberação tanto do médico como do paciente da atual servidão legal. Isso operaria em defesa do *direito de morrer*, a ser utilizado caso não seja mais possível uma vida *que garanta certa dignidade*. Em suas palavras:

Creio que se pode alcançar a unanimidade em torno do fato de que a administração fiduciária que a medicina faz tem a ver com a totalidade da vida ou, em uma maior aproximação possível a ela, com sua condição de ainda-desejável. Manter sua chama ardendo, não suas brasas acesas, é seu verdadeiro mandamento, por mais que tenha que também proteger as brasas. [...] Assim, pois, é em última instância o

⁴⁸⁷ OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (Orgs.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019, p. 88.

⁴⁸⁸ A exemplo dos filhos das “Testemunhas de Jeová” cujos pais costumam recusar os tratamentos.

⁴⁸⁹ JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 274.

⁴⁹⁰ Ibidem, p. 266.

⁴⁹¹ Ibidem, p. 266.

⁴⁹² OLIVEIRA, POMMIER, op. cit., p. 167.

conceito de *vida* e não o de morte, aquilo que rege a questão do *direito de morrer*.⁴⁹³

Tal debate deságua na invocação dos chamados *supressores*⁴⁹⁴, que seriam atenuantes aos que operam em concordância com o desejo do morrente, explicando a permissibilidade no ato de matar ou de deixar morrer. O supressor – que, poder-se-ia dizer, está mais próximo das ideias de Jonas – seria o que requer ou garante ao paciente a *liberdade* de morrer. Para McMahan: “Um apelo a esse tipo de supressor deve, creio, compor qualquer argumento satisfatório para a permissibilidade do suicídio com assistência médica ou da eutanásia.”⁴⁹⁵

Em se tratando da ajuda ao morrer, qual seria então o melhor momento, ou o menos traumático, para o abreviamento da vida? Existe alguma fase da vida em que a *ruindade* no morrer seja mais acentuada? Pois bem, a *ruindade* no morrer varia de acordo com uma série de fatores. Segundo McMahan,

[...] esses variados fatores estão fortemente correlacionados com a idade. Quando um indivíduo começa a existir, a quantidade de bem em vista alcança seu máximo: mas as relações de *unidade prudencial*⁴⁹⁶ que o conectam a si mesmo no futuro são tão fracas quanto possível, à medida que devem ser compatíveis com a identidade. A debilidade dessas relações diminui muito a força do seu *interesse temporalizado*⁴⁹⁷ em continuar vivendo. À medida que o indivíduo se desenvolve psicologicamente, ele se relaciona de forma cada vez mais estreita consigo mesmo no futuro de maneiras relevantes.⁴⁹⁸

Essa abordagem explica por que a morte de um feto ou um bebê recém-nascido, apesar de trágica, é menos lamentável do que a de um jovem. “[...] Uma vez que a qualidade de vida no útero e durante os primeiros meses de existência pós-natal é, sem dúvida, bastante reduzida, o montante de bem em vista permanece mais ou menos constante durante esse período”⁴⁹⁹,

⁴⁹³ JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 275.

⁴⁹⁴ No Inglês, *defeaters*: termo técnico comumente usado em discussões de epistemologia analítica, nas quais refere a uma possibilidade que, quando evocada em um contexto de justificação, destrói (se verdadeira) ou desafia (se puder ser verdadeira) um suposto conhecimento.

⁴⁹⁵ McMAHAN, Jeff. **A ética no ato de matar: problemas às margens da vida**. Tradução de Jonadas Techio. Porto Alegre: Artmed, 2002, p. 251.

⁴⁹⁶ Capacidade do indivíduo de se enxergar como algo que continua no tempo.

⁴⁹⁷ “A *abordagem do interesse temporalizado* para o que há de ruim na morte avalia isto em termos do efeito que a morte tem sobre os interesses da vítima relativamente a um tempo específico, e não sobre o valor da vida dela como um todo. Essa abordagem sustenta que o que há de mau na morte é proporcional à força do interesse temporalizado que a vítima tem em continuar vivendo.” McMAHAN, op. cit., p. 117. No inglês a palavra *interest* possui sentido mais amplo, para o português poderia ser entendida como ganho, ou lucro, seria possível chamar então de *abordagem de ganho temporalizado*.

⁴⁹⁸ McMAHAN, Jeff. **A ética no ato de matar: problemas às margens da vida**. Tradução de Jonadas Techio. Porto Alegre: Artmed, 2002, p. 196

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 196.

enquanto isso as relações de unidade prudencial vão se fortalecendo com grande rapidez. “[...] Assim o interesse temporalizado do indivíduo em continuar vivendo ganha força constantemente, e o mal que há na morte dele aumenta dramaticamente durante toda a sua infância.”⁵⁰⁰ Sucedendo-se os anos, na passagem da infância à adolescência, o montante remanescente sofre uma diminuição progressiva, mas será compensado pelo aumento da “integração psicológica, da unidade narrativa, do número e intensidade de desejos e aspirações do indivíduo e dos investimentos que ele faz a fim de satisfazê-los”⁵⁰¹. Dessa forma, é difícil precisar onde se encontra o ápice ou, melhor explicitando, o platô entre *volume de bem em vista* e *integração do indivíduo no mundo*, que correm em direções diametralmente opostas, de modo que, enquanto uma decai, a outra se amplifica. Provavelmente essa intersecção se dê antes mesmo da adolescência.

Esses são alguns dos indicadores que buscam localizar temporalmente, na linha da vida, qual o momento mais deletério⁵⁰² para ocorrer a morte, e servem como instrumento para pensar, trazendo luz e alívio ao peso das decisões pertinentes à eutanásia e à distanásia. Um sistema que mapeie a expectativa de ganhos e perdas subjetivas do momento de vida do morrente, mesmo não sendo um indicador exato e infalível, serve como orientador das decisões, que serão sempre singulares e que merecem distância dos cálculos de utilidade.

Há certamente um perigo eminente ao se desejar interferir no *tempo natural* da vida, a questão é muitíssimo mais complexa na medida em que as ações médicas, vivenciando trocas constantes com a bioética, participam de sua matriz dinâmica e em constante mutação. “A bioética é um desdobramento da ética voltado para questionamentos morais, que no caso são *suscitados pelos avanços tecnológicos*”⁵⁰³, por isso seu caráter problematizador e evolutivo. A bioética nunca será matéria acabada, visto que, onde a ciência e tecnologia apontarem alguma direção de avanço, ou pelo menos de mudança, ela deve adentrar avaliando, ponderando riscos e responsabilidades.

Com todo o exposto, as referidas práticas pertinentes ao campo da ética da vida buscam colaborar em aspectos práticos e operacionais da vida cotidiana, mas falham ao ajudar a pensar por si próprias a morte de gerações futuras, ou a aniquilação da vida de forma ampla, pois se encerram na morte da pessoa em questão, não visando grandes formulações morais futuras. O

⁵⁰⁰ Ibidem, p. 196.

⁵⁰¹ Ibidem, p. 196.

⁵⁰² No sentido de ser ruim do ponto de vista da pessoa que morre e dos demais relacionados a ela.

⁵⁰³ SOUZA, Virgínio Cândido Tosta de; PESSINI, Leo; HOSSNE, William Saad. Bioética, religião, espiritualidade e a arte do cuidar na relação médico-paciente. **Revista Bioethikos**. São Paulo, v. 6, n. 2, 2012, p. 181-190. Disponível em: <<https://saocamilo-sp.br/assets/artigo/bioethikos/94/a7.pdf>>.

que podem se prestar a fazer é colaborar, como em um grande quebra-cabeças, para a montagem de uma figura vultosa. Cada uma dessas ações éticas isoladas, como é o caso da peça do quebra-cabeças, serve como exercício e se soma para formar uma ética ampla. Por isso a necessidade de avançar e de pensar as pequenas *peças* como constitutivas de um painel muito mais abrangente.

5.4 COLETA DE ÓRGÃOS

O que fazer com os restos mortais, bem como a profanação de corpos, é assunto que varia consideravelmente entre as diversas culturas e está introjetado em sua moral. O respeito, que em sua origem latina significa “olhar outra vez”, é a manifestação de sentimentos positivos e de deferência na interação social ou de aquiescência a hierarquias, é demonstrado de formas distintas quando se trata de restos mortais e disposição de órgãos.

Os corpos dos mortos não devem ser mutilados, degradados, ridicularizados, e nem mesmo negligenciados – essa é uma crença que tem sido constante nas culturas humanas desde a Antiguidade. Na *Ilíada* de Homero, por exemplo, os guerreiros sofrem grandes riscos para recuperar os corpos dos companheiros mortos no campo de batalha, a fim de que os ritos apropriados possam ser executados.⁵⁰⁴

Foi o que ocorreu com o Rei Príamo, ao reclamar o corpo de seu filho primogênito, morto em batalha, para poder proceder a ritos fúnebres dignos de um guerreiro da estatura de Heitor. Também na *Odisseia* Ulisses é interpelado pelo fantasma de Elpenor, cujo corpo fora deixado para trás, suplicando para ser queimado juntamente com sua armadura e armas de combate.

Em uma passagem memorável a respeito das guerras persas, Heródoto relata que:

“[...] o rei Dario da Pérsia notou que uma companhia de soldados gregos teria ficado horrorizada com a sugestão de que eles poderiam comer os corpos de seus pais mortos em vez de queimá-los, embora uma companhia de soldados Calatinos tenha ficado igualmente escandalizada com o pensamento de que eles poderiam queimar os corpos de seus pais em vez de comê-los.”⁵⁰⁵

⁵⁰⁴ McMAHAN, Jeff. **A ética no ato de matar: problemas às margens da vida.** Tradução de Jonadas Techio. Porto Alegre: Artmed, 2002, p. 468.

⁵⁰⁵ Apud: McMAHAN, Jeff. **A ética no ato de matar: problemas às margens da vida.** Tradução de Jonadas Techio. Porto Alegre: Artmed, 2002, p. 468.

Nas culturas contemporâneas ocidentais não é aceitável a prática do canibalismo. É visto com normalidade, porém, realizar autópsia em cadáveres, bem como retirar seus órgãos para transplante. Dessa forma, na busca de melhorias na qualidade de vida, assim como de seu prolongamento, as técnicas de transplante de órgãos, a cada dia mais avançadas, parecem ter um futuro promissor. Essas práticas exigiram uma reavaliação epistemológica ou redefinição do termo morte para os médicos, ao delimitarem com mais clareza o que seria o estado além-comatoso, condição ideal para a coleta dos órgãos. Em 1968, o relatório de uma comissão especial da Universidade de Harvard fixou novos critérios do óbito e cunhou o termo “morte cerebral”⁵⁰⁶. Assim, a cessação dos batimentos cardíacos e a parada respiratória como definição de morte se tornaram obsoletas, pois são anteriores à “terra de ninguém”⁵⁰⁷, e o coma irreversível, ou morte encefálica, é o estágio que permite a captação de órgãos e tecidos para futuros transplantes.

O próprio Jonas defende que:

[...] por mais puro que seja esse interesse, a saber, o interesse de salvar a vida dos outros, sua forma ilegítima de tentar definir *teoricamente* a morte torna a tentativa impura.⁵⁰⁸

Sua preocupação dirige-se a consequências práticas, ou seja, decisões que podem ser extraídas dessa definição e que, mesmo com a possibilidade de estarem contaminadas por interesses alheios, contarão com a sanção científica, passando assim a ser oficial e irrestritamente aceitas. Além disso, em termos mais abstratos, a teorização passa ao largo dos fenômenos existenciais em sua plenitude, em outras palavras, não se aproxima do que seja a morte em si. Para Jonas, “vida e morte são realidades complexas, que não se excluem, sendo a fronteira entre uma e outra, ainda um mistério”⁵⁰⁹.

Definições teóricas podem levar a posições reducionistas no sentido de desprezar a complexidade do morrer e impactam certamente diversas especialidades médicas, como é o caso das especialidades envolvidas nos transplantes de órgãos. Para muitos desses especialistas,

⁵⁰⁶ Ibidem, p. 444-445. “Morte cerebral é a destruição irreversível de ambos os hemisférios cerebrais, exceto o tronco encefálico e o cerebelo [...] Morte encefálica, ou cerebral indica quando um coma é genuinamente irreversível.”

⁵⁰⁷ Termo de Agambem que significa coma, antecessor do falecimento. Aliás, importante enfatizar que “a morte e o coma são estados mutuamente excludentes”. Ibidem, p. 444.

⁵⁰⁸ JONAS, Hans. **Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017, p. 221.

⁵⁰⁹ SGANZERLA, Anor. Hans Jonas e a promoção da bioética global de V. R. Potter. **Pensando - Revista de Filosofia**. Teresina, v. 11, n. 24, 2020, p. 69. Disponível em: <[https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/11390](https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/11390https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/11390)>.

organismos em estado vegetativo permanente (EVP) possuem um estatuto moral especial, e a eventual “remoção dos órgãos desses organismos não deve ser considerada uma profanação, mesmo que envolva a cessação da vida biológica do organismo”⁵¹⁰.

A moderna obsessão pela coleta de órgãos, mesmo sem confirmação de que altere o ritmo da lentíssima seleção natural, embaralha eticamente o horizonte da morte. Partes vivas de quem não mais é, os “cadáveres doadores”, servem de ponte para a extensão da vida alheia. Tanto a coleta legal como a ilegal (sem mencionar a extração não consensual de órgãos em pessoas vivas por quadrilhas especializadas) conferem à morte, em geral precoce, um valor – não apenas monetário, mas moral – nunca vivenciado em períodos históricos anteriores. Para além da questão econômica, pode-se observar um sentido de ordem social para a coleta de órgãos, segundo Kellehear:

Hoje uma morte precoce, ordinariamente um erro médico ou de saúde pública, pode ser redimida mediante um auto sacrifício literal: doar um pedaço de si para salvar outra vida. Agora a doação de órgãos pode ir ombro a ombro com a morte por acidente, guerra civil ou até atividade criminosa como um modo de transformá-la em uma morte que oferece narrativas pessoais, econômicas e positivas à sociedade.⁵¹¹

Aos olhos da comunidade, ou da família, a fronteira do morrer parece revestida de uma névoa poética que a transforma em benefício ou benfeitoria social, o que a afasta ainda mais da realidade ou do entendimento da morte em sua dureza e simplicidade. O homem inventa uma nova forma de não morte, uma maneira de se perpetuar, que não apenas atende aos objetivos de preservação da vida do receptor, mas de uma permanência dissimulada de quem já foi. Essas questões poderiam render inúmeras teses não apenas filosóficas, mas também antropológicas e psicanalíticas, pois têm forte potencial de interferir no entendimento do morrer, ou do manter-se vivo à custa do morrer alheio.

Não se objetiva, nesta tese, estabelecer nenhum tipo de juízo de valor, apenas apontar um novo panorama, em que se insere a mão do homem decidindo quem pode viver mais, ou viver melhor, e como fazê-lo através das técnicas científicas. Muitas fronteiras ainda serão cruzadas e, com elas, novas questões serão apresentadas, por exemplo: qual o limite de implantes em um mesmo ser? Qual o equilíbrio entre implantes orgânicos e industrializados?

⁵¹⁰ McMAHAN, Jeff. **A ética no ato de matar: problemas às margens da vida**. Tradução de Jonadas Techio. Porto Alegre: Artmed, 2002, p. 469.

⁵¹¹ KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 443.

Ou ainda quais os preferíveis? Isso vai gerar certos questionamentos, como: o rim mais durável e que causa menos rejeição é o sintético ou o orgânico?

Jonas menciona que aí está a ciência queimando etapas que a evolução não colocou à prova, de modo que os riscos envolvidos não são rigorosamente mensurados, pois a rapidez da ciência não pode aguardar pela morosidade da seleção natural. As respostas devem ser imediatas para que, entre outros fatores, o lucro se realize para acionistas, laboratórios, hospitais. Deixar o lucro financeiro para futuras gerações não seria muito atrativo para que os projetos fossem financiados, pois o financiamento se dá no momento presente. Os ganhos devem ser creditados para o investidor no período de duração de sua vida, não para seus herdeiros, várias gerações adiante.

Como se observa, a fronteira ética pode ficar à mercê de decisões egoísticas, narcísicas ou puramente de ordem econômico-financeira. Oportuno ressaltar que não é possível precisar como será o futuro, ele existirá e poderá ser sombrio, mas, para que haja um futuro que acolha especialmente os menos favorecidos, urge que a ética vindoura pautе as decisões biotecnológicas, evitando simplificações como, por exemplo, as escolhas baseadas em dados monetários⁵¹².

5.5 CLONAGEM

Embora sendo periféricamente pertinente ao escopo da tese, é importante abordar também a clonagem de embriões, ou clonagem reprodutiva, que é o estado da arte nas biotecnologias, responsável por receber crescente atenção e investimentos. Apesar de a clonagem parecer uma empreitada futurística, já foi experimentada, com sucesso, em animais. Não é essencial aqui que se apresentem casos específicos, o que se faz relevante é entender o que essa prática pode desvelar, mesmo antes de ser consolidada em larga escala.

Para iniciar a explanação, é desejável partir da definição que Jonas dá acerca da reprodução bissexual:

[...] com seus imprevisíveis entrelaçamentos e recombinações cromossômicas, ela permanece sempre uma loteria. É a este mesmo fenômeno que devemos agradecer o fato de que não existam dois indivíduos idênticos sequer.⁵¹³

⁵¹² Procedimento esperado para as correntes decisões pertinentes à pandemia do coronavírus, Covid-19, bem como para as subsequentes.

⁵¹³ JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 188.

A clonagem elimina o acaso, que é como a natureza se recombina faz milhares de anos, e acaba por escravizar o ser. Nas palavras do Filósofo: “O acaso procura pela surpresa daquilo que é sempre novo e nunca foi”⁵¹⁴. A clonagem não tem por objetivo a alteração “arbitrária da substância hereditária, mas antes sua fixação arbitrária em contraposição à estratégia dominante da natureza”⁵¹⁵. A gravidade de tais práticas repousa na privação ao novo. A recombinação genética em organismos sexuados é a troca de DNA entre cromossomos homólogos e, de forma bastante simplificada, é o que possibilita a evolução adaptativa.

Na prática, o clone e o doador são gêmeos idênticos que possuem uma distância temporal, e essa não simultaneidade provoca indagações como a que Jonas se faz: “um gêmeo assim poderia encontrar sua velhice na rua, talvez acompanhada de sua infância”⁵¹⁶. São reproduções indeterminadamente datadas, visto que o material genético pode ser guardado por tempo indefinido.⁵¹⁷

Segue uma breve lista que se encontra na obra *Técnica, Medicina e Ética*, produzida pelo seu amigo e colaborador Prof. Leon Kass, a título de ilustração das motivações e possíveis aplicações da clonagem:

1. Replicação de indivíduos de grande gênio ou de grande beleza para melhorar a espécie e tornar a vida mais agradável;
2. Replicação das pessoas saudáveis para evitar risco de doenças genéticas presentes na loteria da recombinação sexual;
3. Proporcionar uma ampla série de sujeitos geneticamente idênticos para estudos científicos sobre a importância comparativa da relação entre natureza e ambiente para vários aspectos do desempenho humano;
4. Proporcionar filho a um casal infértil;
5. Proporcionar a alguém um filho com um genótipo de sua própria escolha – de uma celebridade a qual se admira, de um ente querido que morreu, do cônjuge ou de si mesmo;
6. Controle do sexo da futura prole; o sexo de uma prole clonada é o mesmo que aquele do adulto da quem o núcleo do doador foi extraído;
7. produção de um conjunto de pessoas idênticas para desempenhar papéis específicos na guerra e na paz (não excluindo a espionagem);
8. produção de réplicas embrionárias de cada pessoas, para serem congeladas até que sejam necessárias como uma fonte de órgãos para transplante para seus gêmeos geneticamente idênticos, e

⁵¹⁴ Ibidem, p. 222.

⁵¹⁵ Ibidem, p. 189.

⁵¹⁶ Ibidem, p.193.

⁵¹⁷ Não é apenas no distanciamento temporal dos clones que pode haver problemas, a *concomitância* de clones também pode gerar complicações. Os futuros clones humanos têm, em tese, a possibilidade de ser reconhecidos como a mesma pessoa, podendo então se fazer passar por outro na leitura biométrica de reconhecimento facial, íris etc.

9. Superar os russos e os chineses, para prevenir uma defasagem em termos de clonagem.⁵¹⁸

Jonas ainda acrescenta ao item nove, da superação de russos e chineses, Olimpíadas e competições internacionais semelhantes, e ainda, por sua conta, acrescenta um item 10, intitulado *curiosidade*. O Filósofo tece comentários a respeito da lista aparentemente burlesca:

[...] nenhum desejo é perverso o bastante (como aquele da autorreplicação), ou tão cinicamente utilitário (como o da equipe de trabalho homogênea), ou tão cientificamente fanático (como aquele de sujeitos para a pesquisa genética), que, seguindo a oferta de sua exequibilidade, não pudesse encontrar licitantes e defensores entre os filhos de Adão e Eva.⁵¹⁹

Será examinado aqui apenas o item 1, incumbido da replicação da excelência, por representar uma boa amostra da aspiração humana. Ao se ambicionar a grandeza dos gênios, sejam eles da arte, da música ou da ciência, condenam-se seus póstumos, que no caso são seus clones, a trilhar os mesmos passos, roubando-lhes a ipseidade. Em outras palavras, o indivíduo é criado para servir a um fim predeterminado de grandeza, e o que se espera dele é nada menos que seguir os mesmos passos na mesma área de “sucesso” de seu doador. Tudo isso deriva da aspiração por recriar elementos edificantes para a cultura ou ciência.

Mas tal desejo é ingênuo em sua pressuposição de que mais de um de cada um deles seria realmente melhor para a humanidade, para não falar se seria melhor para os Mozarts e Einsteins desse mundo – geralmente sustentando-se que, se uma coisa é boa, mais dela seria melhor. Trata-se também de um descarado argumento de consumidor, que não se pergunta se o gênio – garantindo-se que ele é uma bênção para nós – não é uma maldição para si próprio, sendo com frequência o mais infeliz dos homens, e se temos o direito de condenar alguém deliberadamente a um preço terrível como esse só por causa de nosso enriquecimento.⁵²⁰

Essa prática pode gerar uma banalização das coisas *boas*, através de uma multiplicação em escala, semelhante a um processo de *comoditização*, pois retiraria o que há de incomum nelas e, conseqüentemente, sua genialidade. Como se sabe, o genial pode advir daquilo que possui qualidade admirável, mas pode também vir do inusitado, esse último caso estaria comprometido com a padronização serial.

⁵¹⁸ JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 194-195.

⁵¹⁹ Ibidem, p. 196.

⁵²⁰ JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 196.

Há de se fazer a ressalva de que talvez esses gênios tenham se consagrado em meio a um tempo histórico ou local que já não se repete mais, e, portanto, os que surgem de segunda ou terceira “geração” não encontrariam o contexto necessário para que sua genialidade aflorasse. Há também uma curiosa comparação entre gêmeos e clones que merece ser explorada. O que ocorre com os gêmeos, que descobrem seus caminhos e habilidades ao longo do viver, companheiros na temporalidade, não aconteceria com o clone, que tem seus caminhos antecipados no sentido de predeterminação. Com a clonagem o indivíduo teria sido previamente furtado de sua *liberdade*. Seria provavelmente jogado no terreno das expectativas do tornar-se algo predefinido, dele se espera atingir ou suplantar parâmetros do já estabelecido, do que está dado (no caso, o parâmetro genético que deu origem ao clone). Esse é o legítimo roubo da ipseidade, da originalidade do ser.

Do ponto de vista ético, o direito à ignorância a respeito de seu destino deve ser preservado, pois nele repousa a liberdade dos erros e acertos na construção do ser. Essa liberdade implica “respeitar o direito de cada vida humana de encontrar seu próprio caminho e ser uma surpresa para si mesma”⁵²¹. Avançando nessa especulação, saber-se em demasia de si próprio seria o equivalente a solapar a viagem intraexistencial da construção subjetiva, o que poderia provocar subjetividades frágeis. Pois, se o interior não se constituiu por si próprio, tende a romper-se com mais facilidade. Essa é uma questão filosófica das mais intrigantes e que contém na sua gênese uma perigosa e indireta forma de tentativa de conquistar a imortalidade. E ainda todos esses exemplos são casos fronteira, que geram certa sensação de irrealidade, parecendo fruto de um enredo ficcional, quando na verdade são produto da *ciência pura*.

Por fim, os clones, os embriões geneticamente modificados ou qualquer manipulação biológica humana, que contam com uma distância temporal de seus doadores, gozam de mais um dilema moral. Cada um deles individualmente:

[...] não encontrará qualquer réu que possa ainda responder pelo ato, nem qualquer meio de reparação. Aqui se encontra um campo para crimes com total impunidade, em relação aos quais os atuais perpetradores – que ficaram no passado – estão a salvo perante suas futuras vítimas.⁵²²

⁵²¹ Ibidem, p. 204.

⁵²² JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013, p. 210.

O horizonte da inimizabilidade, no qual não são possíveis reparações dos atos cometidos no passado, indo muito além do jurídico ou criminal, coloca o homem numa condição de impotência.

Pode-se realçar que, para cada benesse da clonagem, seu espelhamento adverso é sempre uma possibilidade. Podem-se solucionar problemas de infertilidade, mas pode-se chegar à eugenia. Gera-se um desejado herdeiro direto, mas será que um herdeiro com grande distância geracional pode vir a ser um dia uma ameaça ao patrimônio dos que se encontram na linha sucessória direta?⁵²³

Pelo exposto, a clonagem dialogará com muitas áreas das humanidades, entre elas a psicologia, o biodireito⁵²⁴, a sociologia, daí a importância de ser escrutinada ainda que como imaginação antecipadora. O tema, que gera importante reflexão ética, impõe-se como problema filosófico genuíno.

⁵²³ O mesmo vale para a fertilização *in vitro post mortem*.

⁵²⁴ O biodireito se originou da bioética e é um ramo do Direito público.

CAPÍTULO VI - O SENTIDO DA MORTE SE TRANSFORMA

Se o morrer em si se mantém inalterado do ponto de vista biológico desde que existe o ser vivo, a percepção a respeito dele, bem como seu sentido mudaram bastante, não cabendo dizer que a mudança foi para melhor ou pior, basta dizer que é imensa e está em progresso.

Com relação à transformação no sentido da morte, alguns contrastes e até contradições merecem ser explorados, entre eles as alterações no morrer coletivo e no individual, fato que ocorre de forma crescente na modernidade. A questão de perpetuar-se no outro através da filiação, que, mais do que nunca, conta com a probabilidade de sobreviver aos pais, fato recente na civilização humana, colabora para uma mudança nas expectativas da morte e será abordada neste capítulo. Também se busca aqui fazer uma comparação entre medo e temor para que se possa ressaltar a necessidade da transformação do medo em temor, esse último operando no sentido de uma restauração do coletivo.

Antes de tratar das mortes individual e coletiva, faz-se necessário que se considere e se diferencie medo e temor. Em Hobbes, o medo da morte é a mais legítima expressão humana, “já que se trataria de algo espontâneo e descontrolado, como resultado do instinto de autoconservação”⁵²⁵. O medo tem uma característica mais individualista do que coletiva. Já o temor é um sentimento distinto na medida em que resulta de uma prática racional e, sendo assim, objetiva escolhas éticas, ou seja, leva a resultados baseados em reflexão. Dessa forma, chega-se à *heurística do temor* de Jonas, nela observa-se que:

[...] o temor não tem como alvo a mera conservação individual, mas parte do cenário de ameaça geral à vida mesma e exige não a previsão de um fim individual (ser morto ou ser escravizado), mas do fim das condições gerais para que todas as vidas individuais sejam possíveis.⁵²⁶

O temor é um grande aliado no combate à corrida utópica em direção a um futuro absolutamente tecnológico. Jonas não propõe uma utopia futura que sirva de modelo à vida, propõe uma revisão ampla do presente e um exercício de imaginação para cenários futuros. Segundo J. Oliveira: “É como futurologia, portanto que a ética da responsabilidade encontra

⁵²⁵ OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 135.

⁵²⁶ *Ibidem*.

seus deveres: primeiro, ‘visualizar os efeitos a longo prazo’; segundo, ‘mobilizar o sentimento adequado à representação’.⁵²⁷

O convencional mal experimentado provoca o medo de forma automática e pessoalizada, enquanto o imaginado para o futuro não evoca o mesmo sentimento, pois se dá na forma da representação e, por conseguinte, seu temor não se instala automaticamente.

Portanto aqui não se pode tratar, como em Hobbes, de um temor do tipo “patológico” (para usar termos kantianos), que nos acomete de forma súbita diante do seu objeto, e sim de um temor de tipo espiritual, que como resultado de uma atitude deliberada, é nossa própria obra.⁵²⁸

Jonas, ao chamar esse temor de *obra própria* dos homens, reforça o caráter voluntário de pensar e, de alguma forma, preparar-se para o vindouro. Essa atitude retira o homem da posição de vítima e coloca-o no lugar de agente transformador, ou pelo menos agente de reflexão do que está por vir. Nesse sentido, pode-se afirmar que o desafio é promover um estatuto para a humanidade inteira para que não sejam apenas pequenos grupos a decidir sobre a maioria. Para isso, seria desejável que um número monumental de indivíduos tenha ciência do referido alerta para que coletivamente possa aderir a tais regras morais, sendo então mestres ou agentes de seu destino.

O Filósofo Ernst Bloch aborda o medo da morte sob a distinção entre o medo e a angústia, diferentemente de Jonas, que compara o medo e o temor. Na concepção de Bloch, após a eliminação da pobreza e das preocupações com a vida, “ergue-se com particular dureza a preocupação com a morte”⁵²⁹. Para ele, a diferença entre medo e angústia da morte é que o primeiro é comum ao homem e ao animal, enquanto a angústia da morte é exclusiva do homem, não se vincula a algo concreto, é indefinível por estar ligada ao nada da dissolução.

A utopia técnica parte da premissa de que o futuro será um presente melhorado, e isso merece ser repensado, pois não há, em absoluto, garantias que corroborem tal afirmação. Não se pode tomá-la como certa. A ética, como atividade reflexiva, preserva a ambiguidade nas ações humanas, avaliando os resultados positivos e negativos e ainda os que podem surgir como

⁵²⁷ OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012, p. 396. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/433/361>>. Acesso em: 13 nov. 2018.

⁵²⁸ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Tradução de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 72.

⁵²⁹ BORGES, Anselmo. Ernst Bloch: a esperança ateia contra a morte. **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, v. 2, n. 4, 1993, p. 419. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/19130564.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2018.

positivos e negativos simultaneamente. Em outras palavras, a avaliação ética deve ser permanente e deve vir acompanhada da heurística do temor, garantindo-lhe a segurança que a ponderação confere.

É bem-vindo, portanto, suprimir a ideia otimista de futuro e entender os ganhos que o temor pode trazer à humanidade. A fórmula *in dubio pro malo* sugere os benefícios de, na dúvida, operar um recuo na defesa do prognóstico negativo. Ao cabo, é necessário traçar uma “imagem do indesejável”, não apenas para que ela esclareça, como uma “utopia negativa” ou como a própria figura da “distopia”, o indesejável a ser postergado, mas para evitar que o indesejável ocorra a qualquer tempo.

Partindo dessa interpretação, afigura-se no horizonte uma transformação necessária, que impacta diretamente o sentido da morte, ela é a passagem do medo para o temor. Com esse amadurecimento em direção ao temor, um embrião da ideia de coletivo se fortalece e ainda se pode passar para um nível de entendimento da morte que possibilite não apenas sentir menos pavor, mas também uma espécie de retomada respeitosa da contemplação da morte.

O temor, por sua anatomia mais realística, pode facilitar também uma não aderência ao escapismo. Segundo o teólogo Christian Wiese, Jonas promove a chamada “revolta contra o escapismo”⁵³⁰ no sentido de alertar o homem a não viver em ilusão e retornar para uma ação responsável, “à luz dos profundos desafios éticos do presente”⁵³¹, ao mesmo tempo que ressalta a importância da esperança, não mais a entusiástica esperança do “paraíso na Terra”, mas a modesta esperança que é manter o mundo hospitalar para a vida e a sobrevivência humana.

6.1 MORRER INDIVIDUAL E MORRER COLETIVO

Mesmo parecendo contrassenso, na atualidade as pessoas morrem mais por motivos coletivos do que por motivos individuais. Segundo Kellehear:

[...] pouco tem a ver com o caráter individual, mas muito com a epidemiologia, a religião, a economia e o desenvolvimento do individualismo como forma psicológica dominante entre os seres humanos modernos.⁵³²

⁵³⁰ Termo cunhado por Micha Brumlik, educador suíço radicado em Frankfurt.

⁵³¹ WIESE, Christian. **The Life and Thought of Hans Jonas** – Jewish Dimensions. New England: Brandeis University Press, 2007, p. 165.

⁵³² KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 39. A epidemiologia é o ramo da medicina que estuda os diferentes fatores que intervêm na difusão e propagação de doenças, bem como sua distribuição e prevenção.

É como se uma rede intrinsecamente conectada entre os seres humanos interagisse também nos modos de morrer. Poder-se-ia acrescentar uma diversidade de motivos coletivos, como a má alimentação, fruto de certas cadeias produtivas deveras insalubres, sistemas de saúde ineficazes que, por não trabalharem na profilaxia epidemiológica, acabam por agravar problemas evitáveis, poluição nos grandes e médios centros urbanos, resistências ou dificuldades na migração para energias “limpas”, entre outros. A crescente exposição a campos eletromagnéticos – usando como exemplo apenas os mais recentes, 3G, 4G e 5G – pode provocar, segundo suspeitas de alguns cientistas, modificações no DNA dos seres vivos, causando surtos, epidemias ou pandemias, que é o estágio de propagação mais avançado, quando as epidemias atingem todos os continentes, causadas pelo surgimento de novos vírus. Podem-se citar também as enormes diferenças nos cuidados sanitários e o consumo de animais selvagens (ou exóticos) como possíveis matrizes de proliferação de doenças, que não permanecem mais concentradas no solo de origem, mas são distribuídas para todo o planeta em sua integração global.

Esses cenários de realidade são manifestações das mudanças geradas pela ação do homem no mundo. Assim, essas patologias de impacto global, como as pandemias, para além da realidade concreta das doenças, possuem um efeito psicológico adjacente. As pandemias acordam globalmente a latência do pensar a morte, que, por não ser instrumentalizada e pensada racionalmente, potencializa os estragos na sociedade, já enormes, causados pelas doenças em si e agora na forma das patologias psicológicas. Em outras palavras, na incapacidade de pensar a morte, mas obrigado a fazê-lo, o homem deriva lateralmente para a preocupação com o agente pandêmico, que, como o próprio nome diz, é o agente, não a coisa em si. O cerne da questão é pensar a morte, que transborda na porosidade das enfermidades.

As epidemias são uma constante no planeta, e a grande mudança observável nos últimos surtos epidêmicos, assim como nas pandemias mais recentes, é a ampla difusão das notícias, acompanhadas em tempo real, coisa antes nunca vista, que é impulsionada pelo estágio desenvolvido de tecnologia da comunicação. Esse aspecto *das doenças civilizatórias* possibilita uma apreciação bastante acurada do estágio e das complicações relativas aos quadros de saúde, com coberturas instantâneas e interação entre público, institutos e órgãos de saúde nos diversos países. É possível, assim, ter uma ideia da *horizontalidade* do contágio e da amplitude global de mais uma entre tantas formas de morrer. Mas, por ela estar sob os holofotes da hiperinformação, impacta sobremaneira o homem, acostumado a uma atitude temerosa que, em relação ao tema, beira o entorpecimento.

As autoridades tomam decisões sanitárias, de posse de dados objetivos em termos de contágio ou mortes, mas para muitos, a exemplo do Filósofo italiano Giorgio Agamben (1942), algo se perde, como o sufocamento das liberdades sociais. Para Agamben, “são as autoridades que, enquanto ostensivamente tentam nos proteger, sufocam nossa capacidade de viver antes de ter que morrer”⁵³³. Em seu país, a Itália, um dos primeiros a serem atingidos fortemente pela Covid-19, percebeu uma redução da vida a mera sobrevivência num *estado de exceção* que combina uma crise permanente e uma emergência constante, ao deixar de ser apenas uma suspensão temporal do estado de direito.

Segundo Agamben, a vida nessas condições passa a contar apenas com a dimensão biológica, perdendo-se, portanto, a dimensão social e política. Em suas palavras, “vivemos um colapso infinitamente adiado”⁵³⁴, que ocorre pela incapacidade, que mais seria uma impossibilidade, de colocar-se uma data para término das ações de contenção referentes ao flagelo viral, as semanas se aglutinam em meses, que se tornam anos de adiamento da vida em sua plenitude. Seu posicionamento não visa desprezar a vida biológica, mas reforçar o sentido da vida alcançado em outras dimensões para além da dimensão biológica. É um chamado para *viver a vida intensamente* até a chegada da morte, que virá tanto para os acometidos pelo vírus como para os demais.

Nesse panorama, pode-se acrescentar que as pandemias são responsáveis por elevar exponencialmente o impacto da morte através de *escala*. As pandemias são a oportunidade de enxergar a morte como um *tsunami* que democraticamente chega para todos num mesmo espaço de tempo, indiscriminadamente, sem avisar, *diminuindo* a importância que a melhor condição econômica de alguns representaria em sua cura ou salvação. Por isso, ela oferece a oportunidade de devolver ao homem seu lugar de animal, contando com a mesma condição biológica entre a sua espécie, que, apesar de espalhada pelo planeta e contando com culturas tão distintas, biologicamente não possui diferenças genéticas (visto que o próprio conceito de raças não é mais utilizado entre biólogos e antropólogos, nem em Filosofia política, trocou-se raça por etnia).

A questão é que o aspecto biológico das enfermidades, no qual se concentra a preocupação dos indivíduos, não é suficiente para elevar a discussão ou a percepção das pessoas à esfera filosófica do morrer. A ideia aqui também não é demonizar os números advindos daí,

⁵³³ ZIZEK, Slavoj. Devemos viver até morrer. **A terra é redonda**. 16 fev. 2021. Disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/devemos-viver-ate-morrer/>>.

⁵³⁴ Cf.: HAVEN, Cynthia. Giorgio Agamben on coronavirus: “The enemy is not outside, it is within us”. **The Book Have**. 17 mar. 2020. Disponível: <<https://bookhaven.stanford.edu/2020/03/giorgio-agamben-on-coronavirus-the-enemy-is-not-outside-it-is-within-us/>>.

ou sua utilização de viés positivista, mas alçá-los à posição de instrumentos, desacomodando-os de sua proximidade ou concomitância com possíveis conclusões, ou seja, salientar-se que de posse deles há muito caminho a ser percorrido.

A morte, calculada em números e percentuais, em geral, não promove a reflexão necessária, pois, enquanto contagem, faz parte do universo exato, e esse universo, enquanto compilação de dados, é ferramenta, importante, diga-se de passagem, para a análise, todavia, pode e deve ser usado para levar a discussão para um patamar filosófico, colocando-se assim os números a serviço do pensar ético.

Partindo daí, tais situações oportunizam o exercício filosófico e rememoram o experimento mental criado pela Filósofa inglesa Philippa Foot (1920-2010), conhecido como *dilema do bonde (trolley problem)*, no qual o maquinista encontra-se no dilema entre matar cinco pessoas que, distraidamente, encontram-se trabalhando no trilho à sua frente ou desviar o trem desgovernado, atingindo apenas uma pessoa que está posicionada no trilho adjacente. O dilema pode ser encarado do ponto de vista utilitarista, que levaria à escolha do desvio, matando o menor número possível de pessoas. Também pode ser examinado do ponto de vista kantiano, que optaria pela inação, pois, ao promover o desvio, a pessoa que morre foi instrumentalizada para a salvação das demais cinco pessoas – é inaceitável, uma vez que o ser humano não pode ser usado como objeto para tal escolha.

Assim, nos cenários pandêmicos ou mesmo epidêmicos, os governantes estão sempre frente à escolha de um dos dois caminhos. Ambos levam à morte, e a questão repousa na escolha do caminho mais ético, o que, como se pode perceber, nunca é de clareza tal que oportunize a unanimidade. Para além dos aspectos de saúde, há de se promover uma “limpeza” em fatores acrescidos ao problema inicial, como problemas comerciais, políticos, entre outros, que colaboram para embaralhar cenário já tão complexo. Assim, as decisões sobre a morte e a vida ficam muitas vezes soterradas sob questões econômico-financeiras ou políticas.

Prosseguindo com a elucidação dos contrastes entre as mortes de natureza coletiva e individual, em oposição às mortes por causas coletivas, existem movimentos que apontam para aspectos individuais, como no caso da ritualística tradicional da morte, que vem perdendo suas feições coletivistas. No passado as tarefas dedicadas ao *post mortem* eram coletivas, preparativos fúnebres, decoração de túmulos e cerimônias. Ao contrário, hoje percebe-se um empobrecimento de tarefas coletivas dedicadas a quem falece. Uma vez morto, trata-se de abreviar ou eliminar qualquer atividade ou preparativo, seja ele físico ou de ordem espiritual, que pudesse ser realizado em grupo. E ainda, conforme mencionado anteriormente, essa abreviação da ritualística se agrava à medida que a cremação se torna mais popular. Ela é um

exemplo de prática executada por um número reduzidíssimo de pessoas relacionadas ao falecido, isso vale tanto para a cremação em si como para a aspersão das cinzas⁵³⁵.

Na intersecção entre o que serve ao homem individual e ao coletivo há um paradoxo, o que seria bom para a humanidade não é o desejado pelo indivíduo. Em outras palavras, o *bem* para a humanidade é distinto do *bem* para o indivíduo. Sabe-se que o princípio de proteção à vida em uma sociedade se sobrepõe às liberdades individuais em uma democracia, idealmente. Na cotidianidade, o homem entende que está em pleno direito de avançar em suas demandas existenciais e avançar sobre as fronteiras do coletivo, colocando-o no lugar que ele próprio deseja. Tal prática individualista não só é aceitável como desejável nas sociedades modernas. Suprindo seus anseios imediatos, não caberia ao indivíduo grandes questionamentos quanto ao legado que suas escolhas outorgam ao coletivo. Mas, assim como a individualidade serve ao propósito de ganhos egoísticos, ela revela simultaneamente um outro ângulo em que o ser humano se sente subtraído, o isolamento. O isolamento é o preço pago como resultado das decisões apartadas do coletivo, que talvez em vida possa ser mascarado com afazeres cotidianos, mas nos momentos finais pode apresentar-se como verdadeiro fardo.

Assim, conforme mencionado, a morte, cada vez mais solitária e isolada, está na contramão de uma morte que abrace a coletividade. Ela veio ao longo do tempo embalada por modificações na estrutura socioeconômica das sociedades, tornando-se solitária, mas, paradoxalmente, o seu *reconhecimento* se tornou público. Esse compartilhamento em seu reconhecimento se dá em grande parte pela superespecialização da saúde na modernidade, que tira dos recintos domésticos a observação, o acompanhamento e um entendimento ordinário da morte. Mais uma vez aqui se percebe que o que é “bom” para os indivíduos não necessariamente é bom para a humanidade, no caso, a praticidade de se delegar ao médico a lida e a responsabilidade diante da morte esvazia a coletividade de um grande aprendizado ao compartilhar a experiência do morrer. Segundo Kellehear:

O confisco gradual das experiências de morte e de morrer das elites urbanas e da classe média significou que o acesso a essas experiências regulares, que as classes sociais mais baixas davam por líquidas e certas, decresceram extraordinariamente. Esse tipo de conhecimento cotidiano dos caçadores-coletores, dos camponeses ou dos operários industriais, que sustentava uma consciência confiável da aproximação da morte, foi separado das classes sociais emergentes e da sociedade urbana. Isso resultou na necessidade das elites e da classe média urbana de dependerem de outros que as informassem da iminência da morte.

⁵³⁵ A curiosa expressão “eternização de cinzas” vem sendo usada em uma tentativa de suavizar, de forma quase poética, o impacto do descarte ou da morte em si.

Então o sinal do morrer passou a provir de informação de expertos compartilhada com o morrente ou de um estudo do vaivém desses expertos em torno ao leito do “enfermo”. Por essa razão, o reconhecimento do morrer tornou-se um enigma social ou então passou a derivar de uma fonte profissional de consciência, como o médico. Assim, o morrer bem administrado rompeu suas velhas amarras biológicas e psicológicas. E passou a ser cada vez mais uma questão de definição de outrem como resultado de uma leitura social da situação de doença da pessoa.⁵³⁶

Na impossibilidade de reconhecer e de nominar o próprio estado, o homem contemporâneo retira de si próprio uma parte do morrer, o seu prólogo, espaço de preparação e assimilação. E o homem não perde apenas nesse aspecto relativo à morte que se aproxima, mas perde em relação à sua vida.⁵³⁷ Se, como a coruja de Minerva, puder fazer o retrospecto de sua vida em sua inteireza, poderá eventualmente entender seu ciclo de vida em suas implicações objetivas e subjetivas. *O reconhecimento do próprio morrer* é o grande gatilho a desencadear todo esse processo.

O reconhecimento da iminência da morte, que se dá de forma crescente por outrem, torna-se ainda mais agudo num panorama em que as pessoas envelhecem mais, estando, portanto, sujeitas aos vários graus e tipos de demência, sem ter nenhuma ideia da proximidade da morte. Cada vez mais pessoas no planeta não terão a menor ideia de que a morte se avizinha, e essa insciência não se dará exclusivamente por motivos psicológicos ou sociais, mas por absoluta incapacidade cognitiva, como é verificável, por exemplo, nas demências senis. O corpo mantido, cuidado e alimentado com a ajuda da medicina e da nutrição modernas adequadas segue adiante, mesmo que desabitado e esvaziado do sentido do viver.

O sentido da morte se superficializa também pelo acesso midiático imposto pelas sociedades modernas. A divulgação de um falecimento não se dá diretamente, através de amigos e parentes, se dá pelas redes sociais, ou por meios eletrônicos, meios mais eficazes, mais instantâneos e que extinguem a exposição da informação com mais rapidez. Os próprios anúncios em jornais locais utilizados por centenas de anos estão caindo em desuso. Eles eram a forma ideal de fazer chegar a notícia, em tempo, ao maior número de pessoas. Da mesma forma, o bonito e muitas vezes poético ofício de criar epitáfios em lápides não existe mais, assim como o hábito de guardar o recorte de jornal, que funcionava como uma recordação ou

⁵³⁶ KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 461.

⁵³⁷ Percebe-se, ainda que tímido, o aparecimento das doulas da morte (*death doulas*), pessoas que, complementando o trabalho dos profissionais de cuidados paliativos, oferecem apoio emocional para quem morre em casa.

permitia uma revisitação ao fato, ou ainda o “santinho” com a foto do falecido. Essas entre outras manifestações desaparecem, como que para não deixar nenhuma prova material do ocorrido.

É o fenômeno da superficialização da morte que permite aos meios de comunicação se tornarem protagonistas? Ou, de forma paradoxal, seria a força dos meios de comunicação, bombardeando a audiência com a hiperinformação, que joga a morte para esse lugar periférico e superficial? Partindo-se da premissa de que os meios de comunicação, como o próprio nome diz, são apenas “meios”, e não fins, tende-se a crer que as pessoas é que colocaram a morte onde se encontra hoje e os meios apenas acompanham esse movimento, inclusive estando sujeitos a serem suplantados por outros meios de comunicação, mais modernos, mais baratos, ou mais práticos, como a vida contemporânea demanda. Isso faz com que a extenuante e apressada vida na modernidade provoque uma alteração também no convívio que a morte tem com o tempo.

6.2 A MORTE COLETIVA ENTREGUE À IMANÊNCIA

Um ângulo específico do morrer coletivo merece ser tratado separadamente. Além da morte coletiva causada por enfermidades das epidemias ou das pandemias, a humanidade encontra a morte coletivamente, no extermínio deliberado de etnias ou grupos religiosos e políticos.

Nesse contexto, a tentativa de extermínio dos judeus lança Jonas em um novo horizonte em que pensa Deus e seu papel na morte não apenas coletiva, mas massificada. O Filósofo, como já mencionado, absorve o pesar e a relevância da Segunda Guerra em seus escritos e em sua vida. Em vários momentos de sua obra é possível reconhecer o holocausto como pano de fundo para suas indagações, a tragédia de Auschwitz, diretamente ligada à sua biografia, figura como o apocalipse moral da humanidade. Em distintos pontos de sua obra, mas muito especificamente em *O conceito de Deus após Auschwitz*⁵³⁸ pode-se vislumbrar não apenas o conceito de Deus em transformação, também o abandono da confiança nos ideais humanistas, que deságua, conseqüentemente, em uma mudança de percepção no sentido da morte.

No discurso *O conceito de Deus após Auschwitz*, Jonas avalia o sentido do *mal radical* que assola o mundo e compromete seu *valor*. Para o Filósofo, nada pode justificar tamanho mal

⁵³⁸ Conferência ministrada por Jonas em Tübingen no ano de 1984. Cf.: JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia**. Tradução de Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo: Paulus, 2016, p. 17.

à humanidade, o que o leva a pensar qual seria o lugar de Deus em meio a tamanha barbárie. Em seu entendimento, não se pode questionar sua bondade ou sua infinita compreensão sem afetar a própria essência, mas, segundo Eric Pommier,

[...] pode-se, entretanto, questionar sua onipotência sem lhe tirar sua divindade [...] é sob essa condição que se extrai o verdadeiro sentido de uma teologia que não será mais a projeção invertida de um desejo humano de potência, mesmo o pretexto de um egoísmo sofisticado que apenas busca a salvação para [se] beneficiar de uma recompensa. Assim, é porque Deus é impotente que o mal radical foi possível, que ele sofre, que ele precisa de nós, e por isso devemos agir melhor.⁵³⁹

Jonas propõe aí não apenas uma inversão na direção do auxílio, ora no sentido do homem para Deus, e não mais de Deus para o homem, mas principalmente na negação da providência. Dele é retirada a onipotência, restando então, segundo Jonas, um Deus *silente*.

Diferentemente de Kant, para quem a *teologia francamente especulativa* perde a validade, para Jonas:

[...] trabalhar sobre o *conceito* de Deus é possível, mesmo sabendo que não há nenhuma *prova* de Deus, como uma tarefa do pensamento, não do conhecimento; e tal trabalho é filosófico quando se mantém o rigor do conceito e sua conexão com o universo de conceitos.⁵⁴⁰

Partindo daí, Jonas se permite vislumbrar o problema de Deus imbricado no sofrimento do povo judeu e sua memória coletiva. Na vivência do campo de concentração, a esperança salvífica desaparece, os seres humanos estão lançados ao acaso desolador. Em suas palavras:

A desumanização pela absoluta degradação e privação precedeu suas mortes, nenhum vislumbre de humanidade foi deixado àqueles destinados à solução final, dificilmente um traço de dignidade foi encontrado nos espectros esqueléticos sobreviventes dos campos libertados [...] E Deus deixou isso acontecer. Que Deus poderia deixar que isso acontecesse?⁵⁴¹

Esse trecho evidencia que Jonas, recorrendo a um mito de sua própria criação no qual, à semelhança do entendimento platônico, o Divino se recolhe, deixa de intervir e o mundo fica ao encargo do devir, entregue ao acaso, questiona “Que Deus poderia deixar que isso

⁵³⁹ JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia**. Tradução de Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo: Paulus, 2016, p. 14.

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 18.

⁵⁴¹ Ibidem, p. 20.

acontecesse?”, ao desvelar o entendimento que há muito se poderia pressupor: um Deus que não intervém nos assuntos mundanos. Dessa forma, o mundo da imanência não tolera nenhuma interferência, “e o rigor da nossa pertença a ele não é suavizado por qualquer providência extramundana”⁵⁴². O Filósofo, de forma assertiva, declara: “Por razões decisivamente solicitadas pela experiência contemporânea, sustento a ideia de um Deus que por um tempo – o tempo contínuo do mundo processo – despojou-se de qualquer poder de interferir no curso físico das coisas.”⁵⁴³

Assim, como observado na biologia filosófica jonasiana, o mundo foi presenteado com a “fortuita colheita da imprevisível experiência temporal”⁵⁴⁴, na qual o ser precário e corruptível presencia a aventura da mortalidade, não pelas mãos do todo-poderoso, mas da própria natureza. A humanidade experiencia vividamente a *abertura* que é estar lançada no mundo em meio à natureza e aos demais seres vivos.

Nesse sentido, para o Filósofo a morte se transforma, passando a ser percebida de uma experiência comandada por uma divindade extramundana para uma experiência resultante do *mundo-aventura* sempre pressionado pela finitude. Pelo fato de a consciência ser intensificada pela pressão da finitude, a “paisagem divina explode em cor e a divindade torna-se a própria experiência”⁵⁴⁵. A divindade, dessa maneira, está circunscrita no mundo, assim como o transcorrer da vida e da morte, sendo assim, o que resta é a *renúncia a um exclusivo poder divino*.

6.3 O TEMPO E A MORTE

É intrigante a relação que o tempo engendra com a morte e como essa relação vem se modificando gradualmente nas sociedades mais complexas. Pode-se definir o tempo como uma série ininterrupta e eterna de instantes que são medidos de forma arbitrária para compreender a duração das coisas, em outras palavras, é a duração relativa das coisas que cria no ser humano a ideia de presente, passado e futuro, período contínuo no qual os eventos se sucedem. “Se a temporalidade é parte da essência do homem, em sua percibibilidade, sua contingência e sua precariedade, então também a interdependência em relação aos outros seres faz parte dessa

⁵⁴² JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz**: uma voz judia. Tradução de Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo: Paulus, 2016, p. 21-22.

⁵⁴³ Ibidem, p. 32.

⁵⁴⁴ Ibidem, p. 22.

⁵⁴⁵ Ibidem, p. 23.

essência que deve ser preservada.”⁵⁴⁶ Todos os seres estão interligados na temporalidade, na qual o nascimento, a vida, a senescência e a morte ocorrem, independentemente da percepção de sua presença.

O tempo sempre mereceu relevância entre filósofos⁵⁴⁷ e cientistas, para Newton o tempo é absoluto, como uma ordem homogênea da natureza matemática, para Leibniz é relativo, pois se dá através de eventos inter-relacionados. Na fenomenologia existencial a temporalidade é uma das categorias essenciais do *Dasein*, visto que a consciência só se dá através da experiência interna do tempo. Seguem-se a esses outros entendimentos relacionados ao tempo, assim, de alguma forma, mesmo sob diferentes perspectivas, e ainda sob a expectativa de ser alçado a *conceito* filosófico, o *tempo em suas vinculações* se faz sempre presente, inclusive na morte.

A morte outrora era respeitada em seu tempo. Uma das formas de extirpar da morte o sentido do tempo é o que ocorreu nos campos de extermínio: “Bruno Bettelheim, psicanalista e sobrevivente de campo de concentração, recordou que ‘ninguém possuía relógio’.”⁵⁴⁸ Sabe-se que os nazistas não possuíam tempo para os judeus, sua tarefa nos campos era garantir o extermínio com eficiência, que se pode traduzir em menor tempo possível para a execução da tarefa ao menor custo. A morte foi jogada nas engrenagens da eficiência e triturada de forma rápida, ela perde seu valor intrínseco, passando a ser um meio para os fins antissemitas. Dentro desse cenário de aterramento, a relação que se estabelece é: “não ter tempo” para com os judeus significa “não ver utilidade neles”. “Sem ‘tempo’, as pessoas dos campos de extermínio viviam no presente, não podiam planejar nem estabelecer relações duráveis.”⁵⁴⁹

Outra terrível relação com o tempo, que se desenvolve de forma análoga, dá-se nas atuais casas de repouso e com as pessoas que morrem na pobreza. Esses indivíduos são forçados a viver no presente, em situação infantilizada, recebendo um mínimo de atendimento para necessidades primárias e nada mais. Assim, a morte subtraída do fator tempo não pode ser examinada ou vivenciada em perspectiva, não tem seus ritos minimamente planejados nem conta com uma rede de apoio estabelecida em função de sua iminência. É como se cada pessoa fosse *pega de surpresa* pelo que há de menos surpreendente na vida: a chegada da morte. Da

⁵⁴⁶ OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018, p. 443

⁵⁴⁷ Agostinho fez importantes contribuições à problemática do tempo.

⁵⁴⁸ KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 465.

⁵⁴⁹ Ibidem, p. 466. Campos como esses proliferam no período moderno, na China, no Camboja, na Iugoslávia ou na Armênia, para citar apenas alguns.

perspectiva de quem vive, sempre se morre pela primeira vez, mas isso não deveria ser encarado com sobressalto ou espanto, devido à evidente fragilidade ontológica do ser.

Esse senso alterado de tempo não ocorre apenas nas questões relativas à morte, nas relativas à vida também, que englobam novas tecnologias, políticas laborais, relações econômicas e, por fim, as estruturas familiares. Para ilustrar esse cenário, Kellehear comenta:

A *velhice* abrange muitos que não são velhos (aposentados precoces) ou complica a própria definição (através de diferentes tipos e níveis de boa forma física, saúde ou invalidez). Os filhos podem nascer de pais póstumos, estéreis ou já fora da “idade fértil”. As famílias se formam cada vez mais sem o casamento, o sexo vem se dissociando mais e mais da procriação, e o casamento de pessoas do mesmo sexo tem aumentado em todo o mundo. Esses desenvolvimentos sociais em evolução, as novas redes, que cortam caminho em vez de percorrer as nossas antigas hierarquias sociais, mudam a nossa noção de tempo, espaço e lugar.⁵⁵⁰

Assim, como a hereditariedade poderá sofrer com um alargamento geracional, pequenas tarefas diárias sofrerão cada vez mais o impacto elástico do tempo. Atividades corriqueiras como as transferências bancárias instantâneas ao redor do mundo, reuniões negociais através de videoconferências e tecnologias afins, compra e venda de bens em tempo real em países estrangeiros são apenas alguns exemplos do *encurtamento* de tempo. Mas não é apenas nos negócios que essas alterações podem ser verificadas. Nas relações interpessoais já são realidade, assim como nos relacionamentos a distância mediados por internet, ou na seleção de parceiros por aplicativos, o que gera significativa *economia* de tempo e consequente alteração na percepção do tempo.

Essa comodidade e facilidade traz consigo um desafio, uma confusão e um desarraigamento crescentes e deixa perfeitamente claras as grandes contradições em um mundo que faz negócios ao mesmo tempo que destrói fisicamente as florestas, o clima e as oportunidades de trabalho.⁵⁵¹

Uma vez extraviada a noção ou a intimidade com o tempo, o homem se encontra *perdido* nesses *saltos* temporais, nos quais tem a sensação de *ganhar tempo*, quando na verdade apenas despega-se do momento presente, que é onde a vida acontece plenamente. Na cotidianidade, um dos poucos exemplos de experiências em que o homem se permite viver no

⁵⁵⁰ KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 362-363.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 363.

presente *por opção* é nos registros audiovisuais, sejam fotos, mensagens gravadas ou redes sociais, que reforçam o *carpe diem*, nos quais o homem divulga a imagem de estar sempre em situação de esbanjamento, vivendo intensamente. É esse o princípio que caracteriza o *presenteísmo* do homem pós-moderno, o qual, se mirado atentamente, desvela apenas sua agitação na cotidianidade, mais uma forma de fuga da consciência da vida e da morte. Essa é a fuga do homem de sua historicidade e suas destinações epocais, um homem que se limita a viver apenas o momento presente, mas que não pode ser mortal apenas hoje, já que era mortal ontem e será amanhã. Abdalla, ao estudar a morte em Heidegger, afirma:

Mortais são os homens não porque se encerram as suas vidas; *mortais são os seres humanos* porque são capazes de morte, atrás de si e diante de si. *Mortais são os seres humanos* porque pertencem à morte pretérita de seus antepassados, à morte de outros seres humanos ao seu redor. *Mortais são os homens* porque pertencem à morte futura de seus contemporâneos, bem como à morte dos seres humanos que estão por vir. *Mortais são os homens* porque pertencem à mortalidade dos seres humanos além de sua ipseidade, seres humanos que, enquanto tais, pertencem à humanidade em sua primordial vinculação ao ser.⁵⁵²

A morte permeia o singular e o coletivo, o próximo e o distante, o conhecido e o desconhecido, presente em todos os espaços e a todo tempo, pretérito, presente e futuro unindo todos os seres animados em seu traço em comum.

O que merece ser ressaltado é que, na prática, não ocorre certa fluidez e naturalidade ao se pensar o tempo. Comparando-se os exemplos citados, percebe-se que para os idosos no asilo, por exemplo, uma relação com o tempo lhes é *negada*, sem que tenham a opção de planejar um horizonte futuro, mesmo que timidamente. De outra parte, o homem contemporâneo se nega *deliberadamente* a pensar no amanhã⁵⁵³. Um quer pensar o futuro, mas não pode, o outro pode, mas não o quer. Há de se achar o ponto que possibilite a intersecção, onde se *queira e ainda se possa* fazer essa conciliação com o tempo futuro, mesmo que próximo. Talvez muitos dos parentes e cuidadores neguem essa perspectiva aos idosos para não os fazer sofrer, mas desse modo confirmam seu próprio medo da morte, não a disponibilizando como diálogo ao outro. Não promover o exercício de pensar no futuro é não pensar na morte, não importando se é ato deliberado ou impedido por outrem.

A morte e o tempo se entrelaçam de mais uma forma muito curiosa, na paternidade. A paternidade serviria para prolongar no tempo a vida do genitor, serviria para imortalizá-lo. O

⁵⁵² ABDALA, Amir. **A morte em Heidegger**. Jundiaí: Paco Editorial, 2017, p. 244.

⁵⁵³ Realidade aplicável em especial à geração dos *millenials*.

eu está presente no filho, e o filho produz o alívio ao medo de pensar a própria morte. Partindo dessa premissa, pode-se pensar o quão difícil é a perda de um filho, por ser não uma, mas duas colossais perdas: a perda do filho amado e a perda da possibilidade de se perpetuar no outro. Sentenciados à falta perpétua e impossibilitados de repor tamanha perda, os homens que não compartilham do conforto que a crença religiosa traz se deparam com a mais pura definição de fim, para a qual não há escapatória: a antecipação do seu fim, iniciado com a perda do outro. O tempo entra em suspensão no corte brutal do vínculo vivo, e o que impera é a impossibilidade de perdurar no outro.

Há de se fazer um lembrete: nos séculos recentes, com os avanços da medicina e a quase centenária introdução de antibióticos, os rebentos têm mais chances de sobreviver aos pais, conforme anteriormente comentado. O *sentimento* que advém daí é uma inaceitação ainda maior do que ocorria na Antiguidade no caso da perda de um filho, pois a *expectativa* de que sobreviva aos pais é unanimidade. Modernamente, deixou de ser *corriqueiro* perder a grande maioria dos filhos em seus primeiros anos de vida.

De forma análoga à filiação, é possível perpetuar-se na arte, pois a obra é o rebento que sobrevive ao pai, como mencionado no aforismo de Nietzsche:

A sorte maior será a do autor que, na velhice, puder dizer que tudo que nele eram pensamentos e sentimentos fecundantes, animadores, edificantes, esclarecedores, continua a viver em seus escritos, e que ele próprio já não representa senão a cinza, enquanto o fogo se salvou e em toda parte é levado adiante.⁵⁵⁴

A obra é a liberdade do autor para se perpetuar sem ludibriar o organismo e a vida. Já em Heidegger, percebe-se a relevância do dado temporal quanto ao reconhecimento e à apreensão da morte. O Filósofo, ao tratar da angústia, que coloca a existência humana diante de si, “retira o ser-aí de sua decadência”⁵⁵⁵ e ainda promove a singularização do homem. “Na angústia, a presença dispõe-se *frente* ao nada da possível impossibilidade de sua existência.”⁵⁵⁶ E é aí, frente ao nada e no transcorrer da temporalidade, que o homem faz sua aproximação com a morte, atestando que “o ser para a morte é, essencialmente, angústia”⁵⁵⁷. Segundo Werle:

⁵⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 129, aforismo 208.

⁵⁵⁵ WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 26, n. 1, 2003, p. 6. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-3173200300010004>. Acesso em: 10 mai. 2019.

⁵⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 10ª ed. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 343.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 343.

[...] a angústia desperta para a morte, enquanto dado temporal mais significativo da existência, e revela a finitude da existência humana, o fato de que o homem tem um fim, que ele morre e que sua existência acaba.⁵⁵⁸

Seu pensamento colabora no sentido de aceitar a angústia e com ela tomar consciência de toda uma existência (passado, presente e futuro), fazendo o homem encontrar a sua verdade no tempo. O homem que se angustia se desembaraça da impessoalidade e é capaz de se projetar para a morte. Dessa forma, se o homem não for conduzido em vida por sua própria angústia, não se apropriará existencialmente de sua morte.

Por todo o exposto, restaurar o tempo ao seu curso, tomar consciência do caráter essencialmente temporal do ser é um modo digno de promover um despertar para a morte. Uma volta para a temporalidade apresenta-se como esteio para a aceitação da morte, bem como viver a angústia do tempo indeterminado que ainda resta também o é. Todas as estratégias que visam *alongar* ou *contrair* o tempo, e ainda *pegar carona no tempo* de outrem, conscientes ou não, são tentativas do homem de lograr a morte. Assim, um convite ao não *trapacear* o tempo é a base da preparação para a morte, na medida em que a morte rememora ao homem que o tempo não possui propriedades elásticas: os segundos, os minutos e as horas se esgotam *em seu tempo*, e essa é a analogia a ser feita com a própria finitude⁵⁵⁹. Basta então restaurar ao tempo sua majestade, tempo esse que, como tal, não se curva aos caprichos do homem.

⁵⁵⁸ WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 26, n. 1, 2003, p. 6. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-3173200300010004>. Acesso em: 10 mai. 2019.

⁵⁵⁹ Ângulo magistralmente trabalhado na partida de xadrez do filme *Sétimo Selo* (1957), de Igmarm Bergmann.

CONCLUSÃO

Esperamos, pelo exposto, ter demonstrado a magnitude das mudanças que a compreensão acerca da morte sofreu ao longo do tempo. Transformações socioculturais, políticas, econômicas, religiosas, entre outras, vistas sob a perspectiva filosófica, foram apresentadas no intuito de promover o entendimento de tema tão amplo, sempre buscando visitar o passado para poder projetar caminhos, mesmo que incipientes, para o horizonte futuro. E esse esforço é empreendido no sentido de prestar tributo à grandeza e perenidade do tema morte, e convidá-lo, perante o tribunal do pensamento, a se revelar, contando para esse fim com obras filosóficas significativas que o iluminaram, não deixando que sua relevância fosse esquecida, como é o caso da contribuição de Hans Jonas.

Todo o empenho aqui empregado para perscrutar a morte, mirando o passado, incluindo a literatura e algumas visões filosóficas, em especial a jonasiana, buscou restaurar sua importância e levá-la a um nível de entendimento mais profundo. As grandes obras da literatura assim como a Filosofia miram o universal, e nesse contexto a literatura presta sua colaboração ao tema morte de forma oblíqua, *atravessando* o homem em sua sensibilidade, enquanto a Filosofia aborda a morte de forma frontal através da formulação de conceitos. O presente esforço almejou proporcionar uma gradual aceitação e reconciliação com o tema, um convite à *meditatio mortis* e uma reaproximação tal que impeça a fuga da morte, para a qual as mais diversas estratégias são utilizadas desde sempre. Entre tais estratégias podemos rememorar a imortalidade terrena, através da já mencionada preservação da monumentalidade e da incansável tentativa de prolongar a vida com o apoio da ciência.

Mas, além do medo da morte em si, há ainda, imbricado nele, o medo do que nos espera após a morte orgânica. Há os que acreditam e vivenciam o *medo* do além-vida, pois, caso essa perspectiva exista, ela pode ser responsável por encaminhar a alma de muitos ao que se convencionou chamar *inferno*, como algumas religiões reforçam entre seus fiéis. Como diziam os estoicos, se não há vida após a morte, não há com o que se preocupar, mas, para os que acreditam, uma dose de desmistificação seria bem-vinda, evitando-se a *caricaturização* assombrosa que a morte recebe há séculos através dos demônios e castigos perpétuos. Entre os que acreditam no além-vida existem os que não acreditam em fantasmagorias, inferno e demônios, creem apenas que a morte é a volta para a natureza, como um princípio monista. Esses, pode-se arriscar, não fazem propriamente uma negação metafísica, mas sim uma afirmação de um *continuum* na Natureza.

São também apresentados na tese, em relação ao tema morte, os dois grandes movimentos opostos que ganham força gradualmente. O primeiro movimento refere-se à *experiência* do morrer, que se tornou paulatinamente mais *privada*. Isso se deve ao fato de a experiência não ser compartilhada com a família, tampouco com a comunidade, adquirindo por isso um caráter de isolamento. O segundo movimento, não menos importante, é relativo ao *reconhecimento* da morte, que passou a ser *publicamente controlado* e definido por médicos e especialistas em saúde. Em outras palavras, o reconhecimento foi se exteriorizando ao longo do tempo. Se o experimentar é solitário, o reconhecer é público e compartilhado. Será um grande avanço quando o homem encontrar o equilíbrio na forma de experimentar a morte, não apenas na solidão, mas no compartilhamento, de modo a encontrar retorno e acolhimento para discutir e viver abertamente a morte. E o que dizer da publicização no reconhecimento da morte? Essa poderia avançar em um gradiente mais privado que acolhesse a autopercepção, a experiência autêntica e intransferível que é o sentir na própria carne, para então emergir em um reconhecer-se.

Nesse contexto, a dinâmica das classes sociais opera no sentido de embaralhar o reconhecimento da morte e dá sua contribuição ao tema. As classes sociais mais abastadas e as elites urbanas encabeçaram esse movimento de não reconhecimento direto da morte, *necessitando da mediação* dos especialistas em saúde, em outras palavras, necessitando da opinião especializada sobre aquilo que no passado, especialmente em classes sociais mais modestas, era percebido com naturalidade cotidiana. Esse movimento de alienação da morte lança-a para um lugar de afastamento do ser. Obviamente não é esperado sofisticções nos autodiagnósticos. Em realidade, espera-se muito menos, um deixar-se levar pela dimensão orgânica, que dá sinais a todo momento sem que seja adequadamente percebida.

Assim como os sinais da iminente finitude fogem ao sujeito que morre, também fogem aos demais à sua volta, que poderiam aprender lições sobre o tema⁵⁶⁰. Dito de outra forma, acompanhando a erosão da consciência do morrer, tem-se uma erosão do apoio ao morrer, quando da retirada da morte de dentro do acolhimento familiar em prol de instituições de saúde. Isso posto, como os indivíduos perderam a capacidade de avaliação da integralidade de sua própria morte, as demais pessoas, excetuando-se os apoios profissionais, também se distanciam do morrente, resultando em um distanciamento que opera não apenas em nível emocional, mas racional e se amplifica para outras esferas da vida, para muito além do morrente próximo. Dessa

⁵⁶⁰ Situações extremas e ocasionais são exceção, provocando uma preocupação atípica com a morte, como no caso da Covid-19.

forma, a morte em sua plenitude escapa ao homem, restando apenas um pálido fragmento dessa, cuja reintegração ao seu significado fundamental é praticamente impossível.

Por isso, é tão importante mencionar o *reconhecimento* da morte do outro, pois o homem ao longo da vida sofre o impacto causado pela morte de seus pares. A experiência da perda é constituinte do homem e merece especial atenção. Pois, como em Heidegger, a angústia do ser, incluindo a angústia amplificada pelas perdas, é a responsável por apresentá-lo ao nada. Assim, da angústia o homem chega ao nada, ao vazio existencial em que ele necessariamente habita. Se for possível compreendê-lo através da perda do outro, tanto melhor, pois desse patamar do vazio deixado pelo outro, ainda que parcial, é possível avançar ao vazio próprio, inescapável.

Foi salientado nesta tese o comparativo entre uma verticalização e uma horizontalização do entendimento da morte. A exemplo do estoicismo, o tema morte era examinado do ponto de vista individual, e não tinha alcance futuro nem visava qualquer amplitude geográfica. Ele era investigado de forma vertical, analisando a própria pessoa diante de sua morte e contemplando seus desdobramentos, sempre muito próximos. Com a chegada do existencialismo, em especial com Heidegger, tem-se uma possibilidade de compreensão ampliada da morte, como que colocada em uma temporalidade, que passa então a ser articulada com as mortes de antepassados, com as mortes que estão por vir e de contemporâneos. O tema ganha assim contornos que extrapolam a verticalização, horizontalizando-se.

Heidegger direciona seu vigor investigativo prioritariamente ao homem; Jonas, em escala ampliada, convida o homem a alinhar-se com todos os seres vivos e a própria natureza e a repensar a morte de forma muito mais abrangente. Nessa linha de raciocínio, o que Jonas encontra no presente é a contínua relutância dos homens em fazer um mergulho subjetivo, que seria a reflexão da pessoa sobre a sua própria morte, como ensinado pelo Pórtico, como também a relutância em pensar alcances futuros ou até geográficos da morte. Esse último aspecto, de caráter praxiológico, é o efeito cumulativo das *ações humanas*, que se espalham às regiões da Terra, mesmo que de forma não intencional, levando à morte seres vivos.

As mortes *encomendadas* no momento presente para o futuro são de difícil contabilização, a começar porque um exercício de *imaginação* embasado em princípios éticos ainda não é prática entre os homens. Nesse sentido, a *Ética da Responsabilidade* de Jonas colabora com monumental reflexão a respeito de uma ética que não mira o passado, mas o futuro da civilização, abrangendo a vastidão do planeta, em seu aspecto geográfico, bem como as gerações futuras, em seu aspecto temporal. O chamado aqui seria para reaprender a avaliar a morte no sentido vertical, que inclui o biológico, *para então* promover uma avaliação

horizontal, pois o entendimento verticalizado é premissa para o entendimento muito mais ampliado, planetário e universal.

Na avaliação horizontal deve-se incluir a biopolítica, que merece atenção na atualidade, na medida em que as pessoas que experimentam uma vida de pobreza, despojada de direitos, ou em situação de guerra naturalmente são colocadas numa posição cuja vida se torna cada vez mais dispensável ou “matável”, segundo a visão tanatopolítica. Essas pessoas, por seu estado de miserabilidade, muitas vezes se tornam presas perfeitas para experiências científicas. A realidade bioética não se restringe apenas aos seres humanos, mas também, e em especial, aos animais. Todavia, o poder de manipular experimentos em humanos ou animais é de *responsabilidade exclusiva* do homem em seu papel de *zelador do mundo*, e merece ser por ele repensado, por sua evidente relação com a morte. Morte essa não do *objeto* de pesquisa apenas, mas da potencial morte causada pelos *desdobramentos* que a autorização no alargamento das fronteiras científicas pode promover, o que é muito mais amplo e perigoso. Por esse motivo estamos condenados à eterna vigilância.

Por todo o exposto, pode-se afirmar com segurança que a obra de Jonas, ao examinar filosoficamente a origem da vida, encontra-se intrinsecamente ligada ao tema morte, mas não apenas isso, o *tema morte* opera como *fio condutor* em sua abrangente obra. Tanto é que desde o início de seus estudos acerca do gnosticismo, quando busca refutar o ideal dualista, passando por sua filosofia biológica, que seria a segunda grande fase de seu trabalho, até chegar à fase final, concernente a *O princípio responsabilidade*, o tema morte está presente, não como mero contraponto da vida, mas como o grande paradigma das ambições humanas e força motriz para o avanço tecnocientífico. Sim, a morte está presente mesmo quando se tenta diminuí-la em importância, quando se tenta fazê-la desaparecer, ou quando se pretende mascará-la com paraísos ou prêmios ultravida, pois ela sempre esteve lá e sempre estará.

Na passagem da ontologia da vida para a ontologia da morte, derivada das descobertas científicas, o homem percebe que o cosmos é, massivamente, repleto de matéria morta, e a vida é uma exceção e, por ser tão rara, deve ser valorizada. Esse efeito colateral trazido pelas mãos da ciência vem a ressaltar o *valor da vida*, questão à qual a obra jonásiana em muito acrescentou. Jonas, com sua capacidade de avaliar filosoficamente questões como a origem do espírito e da própria vida biológica, confrontar as ontologias da vida e da morte e propor uma ética que dê conta da vida futura, fala necessariamente da morte. E para ela dedica seu mais indulgente olhar de aceitação, ao lhe retirar o pavor da inevitabilidade e entendê-la como necessária para a entrada do *novo* na vida. Seu brado, no entanto, é que *ela* não chegue pelas mãos grosseiras da

aniquilação, mas pelas mãos sábias da Natureza, na qual tudo tem propósito, valor e transcorre na autenticidade de *seu tempo*.

Dessa forma, em Jonas observa-se um chamado para uma *nova* ontologia da vida, sem caráter religioso, sem a presença da transcendência, mas que preserva e valoriza a vida orgânica em sua plenitude, o que envolve a *liberdade necessitada* que habita o orgânico, *desvelando seus riscos intrínsecos*. Assim, a valorização da vida orgânica na obra jonasiana corrobora o que se pode chamar de primeira morte, a natural, despida de fabulações e assombrações, e faz desaparecer a segunda morte, conhecida como a morte infernal. O homem pode se beneficiar dessa vertente pouco fantasiosa para encarar não mais duas, mas apenas uma morte. E essa morte, objetiva, e que apresenta, por certo, suas dificuldades de aceitação, como é o caso da decomposição orgânica, seria o foco do entendimento humano.

Nesse sentido, um aspecto de grande valia para promover um avanço no entendimento da morte é encará-la como um símbolo da *impermanência*⁵⁶¹ por excelência. Esse posicionamento opera no sentido de esvaziar as tentativas de apego à matéria em seu protagonismo absoluto, sempre tão fortemente defendida pelas ciências e pela tecnologia. Afinal, a matéria orgânica, metabólica, precisa necessariamente fazer as trocas com o meio e, após inúmeras trocas, atingir a extenuação interna, dando espaço a novos seres, a novas vidas, *ao novo* no mundo.

À vista disso, pode-se propor uma *biologização* da morte, na qual, por detrás da aparente obviedade do termo, esconde-se um retorno à *base biológica da morte*, deixando em suspensão as camadas de religiosidade e espiritualidade que se sobrepõem a ela. Apenas após consolidada a realidade biológica do morrer é que o homem pode agregar novas camadas de subjetividade ao fato concreto. Não antes. O entendimento concreto da morte e da deterioração do corpo físico precede as demais construções, inclusive as religiosas. O motivo dessa *ordenação* é facilitar a compreensão, passando do concreto ao abstrato. Enquanto o homem não suportar nem sequer imaginar a concretude da morte, quaisquer demais elocubrações, avanços, teses repousarão sobre terreno movediço em que não é possível avançar.

Passemos às conclusões últimas propostas na presente tese. Como transcorre então, em Jonas, o equilíbrio entre preservação da vida e aceitação da morte? Para o Filósofo, a vida preservada não invalida a necessidade da morte para cada ser *individualmente*, assim como para espécies inteiras que entram em extinção por *processos naturais*, que é o que ocorre quando uma espécie não consegue mais se adaptar ao ambiente, abrindo assim espaço ecológico a ser

⁵⁶¹ A perspectiva de mudança contínua e de não fixidez da natureza, muito antes de Jonas, está presente nos distantes estoicos, no budismo e na concepção heraclitiana.

explorado por outras espécies⁵⁶². O que urge ser refreado é a extinção de espécies por fatores *externos* que impeçam migrações e adaptações evolutivas, causada, em geral, pelas mudanças no ecossistema, como as impostas pelo homem na atualidade. Isso atesta que a morte em si é *boa e necessária*, desde que respeitadas minimamente as condições naturais para que ela ocorra, longe da destruição massificada e longe de um eventual prolongamento artificial. Partindo do postulado de que a morte em si seja algo bom, e incorporando à sua dimensão concreta a dimensão subjetiva, tanto melhor será se sua *passagem* se der em meio ao *acolhimento*. Esse aproximar-se do morrente é não apenas ampará-lo, mas oportunizar a quem ampara, ou seja, a si próprio uma abertura para a morte.

Sob o fio condutor da morte, pode-se ainda reconhecer na obra jonasiana, de forma subjacente, uma especial relevância ao *risco existencial*. Percebê-lo como parte integrante e necessária à jornada da vida faz aumentar a aceitação da *morte*. O que não pode ser confundido com o colocar em risco desnecessariamente o vivo através da aceleração e potencialização da morte em escala global, a aniquilação. Jonas propõe uma espécie de *naturalização* da morte em nível individual, seja de animais ou vegetais, desde que respeitadas as suas condições de meio ambiente. Isso equivale a dizer que a morte é *bem-vinda e desejada* em circunstâncias naturais, às quais o risco existencial sempre foi inerente, ao passo que a morte acelerada e amplificada pela ação do homem em decorrência das tecnociências não o é. A questão, de relevância para o Filósofo, faz lembrar que o homem vive na magia da incerteza: *viver é arriscado*, e *o futuro de cada indivíduo é sempre limitado*.

Jonas, ao explorar a origem biológica e a dimensão filosófica do que é o risco existencial, oportuniza para quem tem acesso ao seu pensamento um apaziguamento com o risco de viver, evidenciando que nada além da morte é garantido. Esse aspecto está em sintonia com o desamparo do *ser-aí* de Heidegger. E, uma vez que se tem essa clareza, passa-se a cogitar que as instâncias criadas pelo homem não podem oferecer garantias *totais* ao que é essencialmente arriscado, o viver, que é, afinal, sempre *passagem*. Isso reforça a ideia de Deus em sua imanência, não interagindo no mundo, o que outorga ao homem uma mais profunda aceitação da concepção de risco, e também responsabilidade. Esse legado jonasiano, introduzido pela sua biologia filosófica, promove uma maior aceitação à morte e ao risco existencial, fazendo com que os demais riscos da cotidianidade percam seu potencial amedrontador, minorando-os e tornando-os administráveis. Com isso, quero dizer que o fardo

⁵⁶² Estima-se que 99% do total das espécies que habitaram a Terra já foram extintas.

da vida e suas mazelas são inundados pela clareza de que tudo é *aceitavelmente arriscado* em vida, até que chegue, afinal, a morte.

O que então poderia ser feito com relação a esse horizonte pertinente ao morrer? Como se poderia mudar essa compreensão e, posteriormente, as ações a ela vinculadas? Quiçá uma boa alternativa fosse voltar os olhos para a base da educação, oferecendo disciplinas tanatológicas para crianças e jovens. Com isso, seriam sensibilizados com o máximo de naturalidade para a realidade do morrer, primeiramente em círculos mais avizinados, incluindo seres vivos que convivem com o homem, até gerar a compreensão de morte mais longínqua seja espacialmente, seja temporalmente, como é o caso das gerações futuras. Com isso, uma base preparatória para o entendimento de uma ética seria edificada desde o começo da formação moral das pessoas, *independendo* de orientação religiosa.

Não se está cogitando aqui tratar de noções como a *pós-morte*, que está mais diretamente ligada aos dogmas das diversas religiões, o que importa é o sentido do morrer e, a partir dele, o respeito pela vida tanto dos viventes como dos que ainda não estão presentes para fazer suas escolhas. Certamente os que tivessem acesso a essas noções precocemente seriam, futuramente, adultos capazes de ostentar um grau de reflexão a respeito dos desdobramentos de seus atos muito além do que se encontra atualmente, e entenderiam, conseqüentemente, que as ações do presente estão necessariamente implicadas no futuro.

A obra de Jonas não apenas ofereceria embasamento a tais disciplinas, mas serviria como inspiração para seus avanços. Bem-vindo seria promover o sucessor da Casa de Salomão⁵⁶³ em novas bases, com o comedimento necessário, evitando um encorajamento do desenvolvimento desenfreado ou irresponsável das ciências⁵⁶⁴. Nelas a formação ética, completamente independente das ambições tecno-científicas, das políticas de Estado e das inclinações religiosas, pertenceria a uma ordem que está *acima* dessas, de caráter universal.

Evitar-se-ia assim o *sequestro do morrer* na Idade Cosmopolita, que oblitera as oportunidades do homem de se conciliar com a própria morte e, no extremo, pensar a morte para as gerações futuras, morte na qual tem papel ativo, mesmo estando impedido de reconhecê-lo. Se tais movimentos tomarem curso, oportunizando uma ampliação da consciência direcionada a não mais fugir da morte, e relacionar-se com o meio ambiente de forma responsável, o homem entenderá finalmente que a fuga da morte apenas tem apressado o

⁵⁶³ A Casa de Salomão é uma cidade ficcional idealizada por Bacon, onde vive uma sociedade justa e igualitária, e nela a ciência é voltada ao controle da natureza para proporcionar bem-estar e a ampliação do império humano.

⁵⁶⁴ A antropóloga Margaret Mead idealizou as *catedras do futuro* para a reflexão interdisciplinar do futuro da humanidade, à semelhança da *rede global* de Potter. Potter propõe institutos de Bioética Global e Biotecnologia Global em universidades de todo o mundo.

encontro com ela própria. A humanidade, mesmo que de maneira germinal, em meio aos seus descaminhos, guarda em si a grandeza da reparação, que se concretiza amparada pelo alicerce robusto da responsabilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

JONAS, Hans. **Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017.

JONAS, Hans. **Memorias**. Tradução de Illana Giner Comín. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005.

JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia**. Tradução de Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo: Paulus, 2016.

JONAS, Hans. **O princípio vida**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução do original alemão do grupo Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. São Paulo: Paulus, 2013.

JONAS, Hans. **The Imperative of Responsibility**. In Search of an Ethics for the Technological Age. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

JONAS, Hans. **The phenomenon of life**. New York: Ed. Northern University Press, 2001.

JONAS, Hans. **Matéria, espírito e criação**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010.

JONAS, Hans. O fardo e a benção da mortalidade. **Princípios**. Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 265-281. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/450/386>>. Acesso em: 5 out. 2016.

Fontes secundárias

ABDALA, Amir. **A morte em Heidegger**. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALEXANDRE, Laurent. **A morte da morte**. Barueri: Manole, 2018.

ALIGHIERI, Dante. **O Convívio**. Tradução e notas de Carlos Eduardo Soveral. Lisboa: Guimarães Editores, 1992.

AMADO, Jorge. **A Morte e a Morte de Quicas Berro D'Água**. Portugal: Publicações Europa-América, 1999.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente: texto integral**. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

AUBENQUE, Pierre; BERNHARDT, Jean; CHÂTELET, François. **A filosofia pagã**. Tradução de Maria José de Almeida. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BENMAKHLOUF, Ali. **Montaigne**. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

BLOCH, Ernst. **Erbschaft dieser Zeit**. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt, 1985.

_____. **O princípio esperança**. Vol. 2. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

_____. **O princípio esperança**. Vol. 3. Tradução e notas de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo grego**. Belo Horizonte/ São Paulo: Autêntica, 2012.

BRENNAN, Tad. **A vida estoica: emoções, obrigações e destino**. Tradução de Marcelo Consentino. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BRUN, Jean. **Os pré-socráticos**. Tradução de Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1968.

_____. **O estoicismo**. Tradução de Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1986.

CAMUS, Albert. **The myth of Sisyphus**. 22^a ed. New York: Vintage Books Edition, 2018.

CIORAN, Emile M. **Breviário de decomposição**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a.

_____. **Exercícios de admiração**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.

CIRNE-LIMA, Carlos. **Depois de Hegel: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico**. Caxias do Sul: Educs, 2006.

COLEMAM, Graham; JINPA, Thupten; DORJE, Gyurme. **O livro tibetano dos mortos**. Tradução de Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. 3^a ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

CRITCHLEY, Simon. **The book of the dead philosophers**. New York: Vintage Books Edition, 2009.

FITCH, John G. **Oxford Readings in Classical Studies - Seneca**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

GAZOLLA, Raquel. **O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da Stoa**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HAUSKELLER, Michael. **The Meaning of Life and Death**. London: Bloomsbury Academic, 2020.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10^a ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. South Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2011.

_____. **Leviathan**. Columbia: Pacific Publishing Studio, 2020.

INWOOD, Brad. **Reading Seneca: stoic philosophy at Rome**. 1st ed. Oxford: Clarendon Press, 2005.

_____. **Os estoicos**. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. Tradução de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

KELSEN, Hans. **A justiça e o direito natural**. Coimbra: Almedina, 2009.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**. Vol. 1. Tradução de Carlos Alberto Bárbaro. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

KER, James. **The deaths of Seneca**. New York: Oxford University Press, 2009.

LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles. **Os filósofos e a questão de Deus**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LOHNER, José Eduardo. **Sêneca: sobre a ira e sobre a tranquilidade da alma**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

LONG, Anthony A. **La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos**. Tradução de P. Jordán de Urries. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

LOPES, Wendell Evangelista Soares. **Hans Jonas e a diferença antropológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

LOWRY, Malcolm. **Under the Volcano**. London: Penguin Books, 2000.

MASSARIOL, Alexandre. **Bioética Social e Mistanásia: efetividade de direitos fundamentais e evitabilidade de mortes antecipadas**. Belo Horizonte: Dialética, 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

McMAHAN, Jeff. **A ética no ato de matar: problemas às margens da vida**. Tradução de Jonadas Techio. Porto Alegre: Artmed, 2002.

MENDES, Geovani Viola Moretto. **Dass eine menschheit sei? Que haja uma humanidade? Para uma antropologia em Hans Jonas**. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Coleção Os Pensadores. Vols. 1 e 2. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. **Os Ensaaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Gay Science**. Leipzig: E.W. Fritzsch, 1887.

_____. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. **Ecce Homo**. Tradução, organização, prefácio, comentários e notas de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2003.

_____. **Além do bem e do mal**. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018.

_____; POMMIER, Eric (Orgs.). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2019.

OLIVEIRA, Luizir de. **Sobre o cuidado e o domínio de si: Diderot, leitor de Sêneca**. Tese (Doutorado em Filosofia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2003.

PLATÃO. **Fédon**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Jorge Peleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

RICOEUR, Paul. **Vivo até a morte**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RINPOCHE, Sogyal. **O livro tibetano do viver e do morrer**. Tradução de Luiz Carlos Lisboa. 13ª ed. São Paulo: Palas Athena, 1999.

SÉNECA, Lucio Anneo. **Cartas morales a Lucilio**. Traducción directa del latín y unas notas prologales por Jaime Bofill Y Ferro. Barcelona: Editorial Iberia, 1955.

_____. **Cartas a Lucílio**. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. **Sêneca: cartas a Lucilio**. Traducción literal del latin por Vicente López Soto. 4ª ed. Barcelona: Editorial Juventud, 2012.

SETAIOLI, Aldo. Epistulae Morales. In: DAMSCHEN, Gregor; HEIL, Andreas (Eds.). **Brill's Companion to Seneca: philosopher and dramatist**. Glasgow: Brill, 1969.

SINGER, Peter. **The most good you can do**. New York: Yale University, 2015.

_____. **Writings on an ethical life**. New York: Harper Collins Publishers, 2000.

SOUSA, Jose Cavalcanti de (Org.). **Os Pré-Socráticos**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SOUZA, Ricardo Timm de Souza; RODRIGUES, Ubiratan de Moraes (Orgs.). **Ernst Bloch: atualidade das utopias concretas**. Vol. 1. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

TAMAYO, Ruy Perez. **La muerte**. 2ª ed. Ciudad de Mexico: El Colegio Nacional, 2016.

TASCA, Mariana Goron. **A boa morte nas Cartas a Lucílio de Sêneca**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **O estoicismo romano**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VALS, Alvaro L. M. **Da ética à bioética**. Petrópolis: Vozes, 2004.

VEINE, Paul. **Sêneca y el estoicismo**. México, D.F.: Fondo de Cultura Economica, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 3ª ed. São Paulo: Difel, 1981.

VIEIRA, Antonio. **A arte de morrer: os sermões da Quarta-feira de Cinza de Antonio Vieira**. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

_____. **Obra Completa Padre Antonio Vieira**. Tomo II, Vol. II: Sermão da Sexagésima e Sermões da Quaresma. São Paulo: Loyola, 2015.

WIESE, Christian. **The Life and Thought of Hans Jonas – Jewish Dimensions**. New England: Brandeis University Press, 2007.

Fontes por acesso digital

ARQUIVO PESSOA. Nada fica de nada. Nada somos. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/1809>>.

_____. Se te queres matar, porque não te queres matar? Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/4360>>. Acesso em: 29 set. 2021.

BORGES, Anselmo. Ernst Bloch: a esperança ateia contra a morte. **Revista Filosófica de Coimbra**. Coimbra, v. 2, n. 4, 1993, p. 403-426. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/19130564.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2018.

BOSTROM, Nick. **The Future of Humanity**. New York: Palgrave MacMillan, 2009. Disponível em: <<https://www.nickbostrom.com/papers/future.pdf>>.

BRAGA, Luiz Carlos M. **Trama afetiva da política: uma leitura da filosofia de Espinosa**. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11695/1/Luiz%20Carlos%20Montans%20Braga.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2018.

FONSECA, Lilian Simone G. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**. Tese (Doutorado em Filosofia), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ARBZ-7X4FBC/1/tese_lilian_s_godoy_fonseca.pdf>. Acesso em: 10 out. 2018.

_____. Hans Jonas responsabiliza a técnica pela atual crise ambiental? **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/487>>. Acesso em: 8 nov. 2018.

FROGNEUX, Nathalie. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de *Princípio responsabilidade*. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n.

35, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/472/400>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. Hans Jonas: por que a técnica moderna é um objeto para a ética. **Natureza humana**. São Paulo, v. 1, n. 2, dez. 1999. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-4301999000200007&script=sci_arttext>. Acesso em: 7 mai. 2018.

GOES, Paulo de. **O problema do suicídio em Santo Agostinho à luz do De civ. Dei, I**. Tese (Doutorado em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Campinas, 2004. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279841>>. Acesso em: 7 ago. 2018.

HAVEN, Cynthia. Giorgio Agamben on coronavirus: “The enemy is not outside, it is within us”. **The Book Have**. 17 mar. 2020. Disponível em: <<https://bookhaven.stanford.edu/2020/03/giorgio-agamben-on-coronavirus-the-enemy-is-not-outside-it-is-within-us/>>.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**. Rio de Janeiro, n. 32, 2016. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>>.

MENDES, Geovani V. M.; JUK, Joelson. **Apontamentos sobre a questão da técnica no século XX em abordagens prévias ao pensamento de Hans Jonas. Pensando - Revista de Filosofia**. Teresina, v. 11, n. 24, 2020. Disponível em: <<https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/11453>>.

MENEZES, Rodrigo Inácio Ribeiro Sá. **Existência e escritura em Cioran**. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/11705>>. Acesso em: 19 mar. 2018.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/433/361>>. Acesso em: 13 nov. 2018.

_____. A teoria de Deus e o desafio do niilismo: Hans Jonas a propósito de Nietzsche. **Ethic@**. Florianópolis, v. 16, n. 1, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2017v16n1p127>>. Acesso em: 25 out. 2019.

PESSINI, Pe. Leo. Medicina brasileira e ética: Uma leitura sobre terminalidade e espiritualidade nos códigos de ética médica brasileiros e sobre diretrizes éticas de alguns países. **Vida Pastoral**. São Paulo, ano 52, n. 276, jan./fev. 2011. Disponível em: <<https://www.vidapastoral.com.br/artigos/bioetica/medicina-brasileira-e-etica-uma-leitura-sobre-terminalidade-e-espiritualidade-nos-codigos-de-etica-medica-brasileiros-e-sobre-diretrizes-eticas-de-alguns-paises/>>.

QUINTÃO, Régis Clemente. Ser para a vida: uma reflexão sobre a morte na pós-modernidade. **Anais do V Encontro de Pesquisa em História da UFMG**. Brasil em perspectiva: passado e presente. Belo Horizonte, 6 a 10 jan. 2016. Disponível em: <https://www.academia.edu/32907915/Caderno_de_Resumo-_V_Ephis-_6_a_10_de_junho_2016>. Acesso em: 17 jan. 2018.

SANTOS, Robinson dos. Responsabilidade e consequencialismo na ética de Hans Jonas. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 35, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/448/376>>. Acesso em: 18 nov. 2018.

SGANZERLA, Anor. Biologização do ser moral em Hans Jonas. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 25, n. 36, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/667/595>>. Acesso em: 16 ago. 2018.

_____. Hans Jonas e a promoção da bioética global de V. R. Potter. **Pensando - Revista de Filosofia**. Teresina, v. 11, n. 24, 2020. Disponível em: <<https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/11390>>.

SOUZA, Maria das Graças de. Diderot leitor de Sêneca: o filósofo e o tirano. *Discurso*. São Paulo, v. 45, n. 1, 2015. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/102540/100832>>. Acesso em: 6 set. 2019.

SOUZA, Virgínio Cândido Tosta de; PESSINI, Leo; HOSSNE, William Saad. Bioética, religião, espiritualidade e a arte do cuidar na relação médico-paciente. **Revista Bioethikos**. São Paulo, v. 6, n. 2, 2012, p. 181-190. Disponível em: <<https://saocamilosp.br/assets/artigo/bioethikos/94/a7.pdf>>.

THE LITERATURE, ARTS AND MEDICINE DATABASE. Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Values – Singer, Peter. Annotated by: Martinez, Richard. 21 out. 2003. Disponível em: <<https://medhum.med.nyu.edu/view/11828>>.

VALVERDE, Antonio. *A docta spes* de Ernst Bloch e o anti-utopismo de Hans Jonas. In: COSTA, Affonso Henrique V. (et al.) (Orgs.). **Heidegger, Jonas e Levinas**. São Paulo: ANPOF, 2019. Disponível em: <http://www.anpof.org/portal/images/Heidegger_Jonas_e_Levinas.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2018.

_____. **Bloch e Jonas: ainda-não consciente, utopia concreta e ética de responsabilidade**. Heidegger, Jonas e Levinas. São Paulo: ANPOF, 2019. Disponível em: <<https://www.anpof.org/wlib/arqs/publicacoes/31.pdf>>.

VIANA, Wellistony C. O monism integral de Hans Jonas contra o fisicalismo. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 26, n. 38, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1099/1024>>. Acesso em: 23 ago. 2018.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 26, n. 1, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732003000100004>. Acesso em: 10 mai. 2019.

ZIZEK, Slavoj. Devemos viver até morrer. **A terra é redonda**. 16 fev. 2021. Disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/devemos-viver-ate-morrer/>>.