

## A CRÍTICA DA MODERNIDADE EM HEIDEGGER E HANS JONAS

Thiago Vasconcelos<sup>1</sup>

**RESUMO:** Esse trabalho tem como escopo analisar os diferentes modos pelos quais Heidegger e Hans Jonas direcionaram suas críticas à modernidade a partir da relação entre dois elementos centrais: a ciência moderna e a técnica. Heidegger pensa a modernidade e suas características a partir de seu projeto maior, o da pergunta pelo sentido do Ser e seus modos epocais de ocultamento e desocultamento. Jonas, por sua vez, tematiza a união entre técnica e ciência como um fator novo e “revolucionário” em relação às épocas anteriores, pois as mudanças trazidas não só alteram a compreensão de mundo a partir do século XVII, mas também o modo de vida e pensamento. Hans Jonas analisa a modernidade a partir das consequências da ação humana. É nesse sentido que rompe com Heidegger, pois encontra na filosofia do autor de *Ser e Tempo* um vácuo ético e, além disso, uma interpretação da natureza em continuidade com a compreensão moderna. A relação entre Heidegger e Jonas em torno da modernidade passa, assim, pelo enfoque que o último dá à marca própria dos nossos tempos, o niilismo, no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios, a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre como utilizar tal capacidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hans Jonas, Heidegger, Modernidade, Técnica.

**ABSTRACT:** The scope of our work is to analyze the different means through which Heidegger and Hans Jonas have driven their critiques at modernity based on central elements of modern thought indicated by both authors, namely, modern science and technics. Heidegger thinks on modernity and what characterizes it according to its greater project, the questioning for the meaning of being and according to its epochal modes of concealing and revealing. Jonas, in turn, thematizes the union between technique and science as a new and revolutionary fact in comparison to previous epochs, and that happens because not only did the consequent changes alter our comprehension of the world after 16th century, but also altered our way of living and thinking. Hans Jonas thinks about modernity from the consequences of human acts. It is in this sense that he detaches from Heidegger, for he finds in the philosophy of the author of *Being and Time* an ethical void and also an interpretation of nature that follows modern comprehension. To summarize, we intend to outline some considerations on modernity based on Heidegger and Jonas's critiques, mainly on the focus the latter gives to the fact that in modernity we shiver in the nakedness of a nihilism in which near-omnipotence is paired with near-emptiness, greatest capacity with knowing least for what ends to use it.

**KEYWORDS:** Hans Jonas, Heidegger, Modernity, Technics.

---

<sup>1</sup>Doutorando em Filosofia pela PUCPR.

## Introdução

Como aluno de Heidegger Hans Jonas foi bastante influenciado pela analítica existencial do *Dasein* elaborada em *Ser e Tempo*. Tal influência é sentida, em especial, nos estudos acerca dos movimentos gnósticos, que deram origem à sua tese de doutorado. Seu primeiro contato com Heidegger se deu em Friburgo no verão de 1921. Jonas voltou a encontrar Heidegger no outono de 1924 em Marburgo, sendo que Rudolf Bultmann o impeliu a dedicar sua tese de doutorado ao tema da gnose, sob a orientação de Heidegger. No entanto, depois da guerra, Jonas afastou-se do mestre não apenas em termos pessoais, mas, sobretudo, no plano filosófico. A ruptura de Jonas com o pensamento de Heidegger deve-se ao fato de que, apesar de reconhecer *Ser e Tempo* como o mais profundo e importante manifesto do existencialismo, o filósofo aponta “a suscetibilidade de Heidegger ao nazismo por meio de um vácuo ético no coração da ontologia fundamental” (VOGEL, 1996, p. 7).

Heidegger e também Hans Jonas são pensadores da modernidade e tematizaram criticamente suas características e seus impactos teórico-filosóficos. Ambos os autores, embora de modos diferentes, identificaram na nova relação entre ciência e técnica um fator decisivo para a compreensão dos novos tempos, visto que os acontecimentos do século XX tornaram-se o modelo sob o qual a técnica é vista como poder que oferece perigo<sup>2</sup>. Da bomba nuclear aos experimentos com seres humanos, a técnica aparece como forma e instrumento de esgotamento dos fins humanos<sup>3</sup>. Como afirma Hans Jonas em *O princípio responsabilidade*, agora “trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade” (JONAS, 1984, p. 23).

O presente trabalho, nesse sentido, tem como objetivo apresentar alguns elementos da crítica da modernidade em Heidegger e Hans Jonas. Analisaremos também como Hans Jonas segue as intuições de seu mestre e em que medida ele se distancia delas. Trata-se de destacar o fato de que, segundo Hans Jonas, a compreensão da natureza e da relação do ser humano com ela, passa por uma mudança crucial a partir do advento da ciência moderna. O

---

<sup>2</sup> Ortega y Gasset afirma *Em meditação sobre a técnica*, obra de 1933, que “um dos temas que nos próximos anos será debatido com maior brio é o do sentido, vantagens, danos e limites da técnica” (ORTEGA Y GASSET, 1963, p. 5).

<sup>3</sup> O que de modo algum significa que o progresso da técnica e da ciência não trouxe qualquer benefício para a vida no planeta, ao contrário, o que nos preocupa e constitui um perigo em nosso tempo parece-nos ser a falta de limites e de finalidade no que se refere ao desenvolvimento técnico-científico, o fato de termos deixado de questionar seriamente suas múltiplas possibilidades e reais benefícios; em suma, não sabemos ao certo porque progredimos, estamos imbuídos de uma arrogância na qual avançamos para sustentarmos que nossa civilização está no cume do desenvolvimento possível.

ponto alto da modernidade seria, assim, marcado pelo emprego do poder de domínio do ser humano sobre a natureza por meio da técnica – algo que Jonas chama de “programa baconiano” (JONAS, 2006, p. 235) e que aparece como preocupação diante dos perigos apocalípticos e as promessas utópicas fomentadas pela técnica, bem como com o vácuo ético que surge no âmbito do pensamento moderno. Jonas – assim como Heidegger – não escreveu uma obra tematizando estritamente a modernidade, mas aborda questões que poderiam ser apontadas como desafios herdados pela contemporaneidade: a mudança da compreensão do ser humano de si mesmo e do mundo, o nihilismo, a natureza entendida sem finalidade, o domínio da técnica e da ciência, a importância da ética ao limitar nosso uso irresponsável da técnica, etc.

Propomo-nos a apontar como Jonas pretende ultrapassar a discussão proposta pelo autor de *Ser e tempo*, já que Heidegger seria um intérprete ainda devedor do modo moderno de compreensão da natureza e da relação entre técnica e ciência, posto que o existencialismo contemporâneo estaria fundado sobre as bases do esvaziamento espiritual do universo e da indiferença da natureza, marcas fundamentais do pensamento moderno.

### **Heidegger e a Modernidade**

Malgrado o tema da modernidade apareça como um problema tangencial no arcabouço geral da filosofia elaborada por Martin Heidegger, ele faz parte de suas preocupações centrais já a partir daquela que é entendida como a sua questão filosófica primeira: a pergunta que interroga o sentido do Ser e o modo como essa problemática se estabeleceu na modernidade. Começamos retomando a concepção segundo a qual a filosofia, no quadro geral do projeto heideggeriano, não é uma área do conhecimento com subdivisões como metafísica, ética, estética e lógica. A metafísica não constitui uma disciplina específica, ao contrário, ela é entendida como o modo pelo qual a questão do Ser, ou podemos dizer, a questão ontológica, foi abordada historicamente até que chegasse ao esquecimento dessa pergunta, algo que fica bastante evidente em nosso tempo, no qual a questão que interroga o sentido do Ser é considerada uma questão absurda e até mesmo irrelevante<sup>4</sup>. Por conseguinte, a crítica do presente, isto é, da modernidade está na filosofia heideggeriana ligada à tarefa de recuperar a

---

<sup>4</sup>Consoante Heidegger na introdução de *Ser e Tempo*: “No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois se diz: ‘ser’ é o conceito mais universal e o mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível prescinde de definição. Todo mundo o emprega constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico” (HEIDEGGER, 2005, p. 27-28).

dignidade da questão do Ser. Em *Ser e Tempo* o filósofo alemão aponta para a importância do trabalho de destruição do modo como entendemos a questão ontológica, destruição que não se volta para o passado, mas para o presente:

a questão sobre o sentido do ser não somente ainda não foi resolvida ou mesmo colocada de modo suficiente, como também caiu no esquecimento, apesar de todo o interesse pela “metafísica”. [...] é necessário que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. [...] a destruição não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o “hoje” e os modos vigentes de se tratar a história da ontologia (HEIDEGGER, 2005, p. 50-51).

Podemos perceber, desse modo, que Heidegger, desde *Ser e Tempo*, ao tematizar o Ser está preocupado com o modo pelo qual a história da metafísica vem sendo desenvolvida como uma história de compreensão (ou de esquecimento) do Ser. Assim, os acontecimentos históricos constituem-se a partir da relação entre história e metafísica. É nesse sentido que podemos entender a noção de *epocal* (*Geschicklich*) no pensamento heideggeriano. Esse termo é a tentativa de traduzir o neologismo que o filósofo alemão cria a partir da fusão dos substantivos *Geschichte* (história) e *Geschick* (destino, envio), “e tem por finalidade nomear o modo como o ser se dá e se oculta nos entes ao dar-se aos homens a cada vez na história” (DUARTE, 2010, p. 18).

Cada época histórica e os acontecimentos que a ela pertencem referem-se a um modo específico de desocultamento (*Entbergung*) dos entes em seu Ser<sup>5</sup>. Existiram, de acordo com Heidegger, distintos modos de o Ser se manifestar (*Erscheinung*); ou, dito de outro modo, as coisas se apresentam para isto que nós mesmos somos em um sentido ontológico em diferentes épocas ou diagramas epocais. Por diagramas epocais Heidegger refere-se àqueles períodos em que se dá um específico modo de desocultamento do Ser. Por isso é preciso formular a pergunta em vista daquilo que o filósofo alemão nos aponta: qual o modo pelo qual os entes aparecem em seu ser na época historicamente constituída que denominamos modernidade? A ciência e a técnica modernas ocupam um lugar de destaque na análise da modernidade, já que esta pode se compreendida como uma época na qual vigora a quebra da relação entre homem e Ser.

---

<sup>5</sup>Os diagramas epocais colocam em questão o problema do estatuto histórico. O esquema heideggeriano não pensa a história a partir de um processo inteligível de eventos encadeados, ou seja, uma história teleológica baseada em relações causais. Ao contrário da historiografia, Heidegger pensa as formas de manifestação do Ser a partir da historicidade, que caracteriza e constitui os diferentes diagramas epocais.

A ciência e a técnica modernas somente se interessam pelos entes em sua possibilidade de cálculo, organização, planejamento e previsibilidade, **relegando o ser ao estatuto de um vapor, de um nada, donde o nihilismo entendido em sua intrínseca relação com a técnica e a ciência modernas.** Para o filósofo, portanto, o mundo em que o espírito perdeu seu vigor é aquele no qual o homem esqueceu-se de sua relação pensante com o ser para entregar-se à caça e ao controle dos entes, dando ensejo ao mundo frenético em que vivemos cotidianamente (grifo nosso) (DUARTE, 2010, p. 23).

A reflexão sobre a ciência e a técnica, enquanto fontes de acesso à modernidade, como já dissemos acima, fazem parte de um âmbito mais amplo da filosofia de Heidegger, a saber, o da interrogação do sentido do Ser. Para o autor, a técnica<sup>6</sup> constitui-se como um modo de desocultamento do Ser e, portanto, é um diagrama *epocal*. É importante destacar que para Heidegger o que se agrava na época técnica é o fato dela constituir a etapa final do processo metafísico do esquecimento do Ser. Mas por que isso se dá? Segundo o filósofo, esta é uma consequência do modo como o sentido de Ser se dá na relação entre nós mesmos e as coisas, ou seja, na época técnica o ente aparece em sua crua calculabilidade<sup>7</sup>. Quais são, portanto, os elementos essenciais da época técnica que a definem como a etapa última do processo metafísico de esquecimento do ser? Para o filósofo alemão,

uma das características fundamentais da época técnica, qual seja, a uniformização de qualquer singularidade ôntica, dado que no âmbito do aparecer técnico tudo se torna matéria de troca e de equivalência baseadas no cálculo. A totalidade do ente se torna homogênea, tudo pode ser trocado e funcionalmente substituído, mas qualquer intercâmbio é sempre precedido por um cálculo; a técnica calcula e, onde o cálculo impera, o pensar é suspenso (CRAIA, 2015, p. 65).

Heidegger não se coloca diretamente contra a ciência e a técnica -antes sua crítica se direciona à falta de reflexão com relação a si mesma que predomina no âmbito do produzir científico (Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 132). O pensar científico nos conduziu à perda da capacidade de espantarmo-nos com o óbvio. Contudo, sem esse espanto, sustentado no pensamento grego, não seria possível nem ciência nem técnica modernas.

É em contraposição a essa concepção própria do modo de pensar científico e técnico da modernidade que a filosofia de Heidegger se efetiva, entendendo o *moderno* como o tempo

---

<sup>6</sup> Em *A questão da técnica* (Cf. HEIDEGGER, 2007) Heidegger já no início afirma que ao questionarmos a técnica estamos questionando a sua essência, sendo que, essa última não é algo técnico. A essência da técnica refere-se àquilo que ela é, enquanto modo de desocultamento do Ser, ou ainda, “trata-se do modo sob o qual esse ente que nós mesmos somos se relaciona com as coisas e com o sentido do mundo onde se organizam essas coisas” (CRAIA, 2015, p. 64).

<sup>7</sup> “O método da [...] ciência moderna consiste em assegurar a previsibilidade da natureza. O método da ciência não é outra coisa que o garantir da calculabilidade da natureza” (HEIDEGGER, 2009a p. 142).

no qual esse processo se instalou de forma decisiva. Sua crítica parte da problematização do sentido do Ser e tem como finalidade dissolver a ruptura estabelecida entre o ser humano e o Ser, relação que em nossa época reside no esquecimento a partir do modo pelo qual nos relacionamos com o ente, a calculabilidade. De acordo com o autor,

vivemos numa época estranha, singular e inquietante. Quanto mais a quantidade de informações aumenta de modo desenfreado, tanto mais decididamente se amplia o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos. Mais ainda, quanto mais desmedida a informação, tanto menor a capacidade de compreender o quanto o pensar moderno torna-se cada vez mais cego e transforma-se num calcular sem visão (HEIDEGGER, 2009a, p. 109).

O filósofo, em seu diagnóstico sobre a época dominada pelo pensar científico e técnico, ou seja, sobre a modernidade, chama a atenção para três problemas centrais: a) a falta de autocrítica da ciência moderna; b) a dificuldade da filosofia em questionar o problema do pensar e c) a dificuldade em hoje, na modernidade, deixarmos falar os próprios fenômenos em vez de correr atrás da informação (Cf. HEIDEGGER, 2009a, p. 92).

O ensaio de 1938 intitulado *A época das imagens de mundo* é um dos escritos de Heidegger em que a preocupação por pensar a modernidade e os problemas concernentes a esse período histórico se torna mais evidente. O ensaio se insere no contexto que já temos tratado nesse trabalho, o de compreender os fundamentos ontológicos da modernidade em seu caráter *epocal* e sua ligação com a ciência e a técnica<sup>8</sup>. Nele o filósofo foca na discussão sobre qual a essência – os traços que especificam – de uma manifestação da época moderna, a ciência moderna. Segundo Heidegger, a essência daquilo que hoje em dia se chama ciência consiste na pesquisa. E em que consiste a essência da pesquisa? “Ela consiste no fato de o conhecimento se instalar em um âmbito do ente, da natureza ou da história, enquanto procedimento” (HEIDEGGER, 2007a, p. 2). O procedimento não se refere apenas ao método, mas também a projeção de um traço fundamental de algum âmbito do ente. É aqui que se impõe a determinação do rigor:

No rigor do procedimento, a ciência se transforma em pesquisa através do projeto e do asseguramento deste. Projeto e rigor se desdobram, porém de modo iminente, até a sua forma definitiva, no método. O método assinala a segunda característica essencial da pesquisa. Para que a esfera projetada se torne objetiva, é preciso que possam vir ao nosso encontro todas as suas camadas e entrelaçamentos. Assim, o procedimento precisa ter uma visão

---

<sup>8</sup> Nesse ensaio Heidegger apresenta as diferentes manifestações que caracterizam a época moderna: a) A ciência enquanto uma das manifestações essenciais; b) A técnica maquinal como decorrência mais evidente da técnica moderna que é idêntica à essência da metafísica moderna, c) A obra de arte entendida como objeto de vivência e a arte como expressão da vida humana, d) A ação humana concebida e consumida como cultura, d) O desendeusamento caracterizado pela indecisão a respeito de Deus e dos deuses (Cf. HEIDEGGER, 2007a, p. 1).

desimpedida para a mutabilidade daquilo que vem ao seu encontro (HEIDEGGER, 2007a, p. 3).

A consequência desse caráter operacional da ciência na modernidade é uma nova imagem de ser humano que surge. O erudito desaparece dando lugar ao pesquisador. Pesquisa, rigor, método e exploração organizada se entrelaçam para que a ciência moderna surja como pesquisa, ou seja, como “investigação levada a cabo por cientistas que atuam de maneira técnica e especializada em empresas institucionalizadas, por meio de procedimentos metódicos e rigorosos” (DUARTE, 2010, p. 26). Mas qual é o fundamento metafísico que possibilita a transformação da ciência em pesquisa? A ciência moderna sob a forma da pesquisa existe quando o Ser dos entes é buscado na objetividade do ente.

Esta objetificação do ente se consuma em um re-presentar [*Vor-stellen*] que visa trazer cada ente diante de si mesmo, de tal forma que o homem calculador possa se assegurar do ente, isto é, ter certeza dele. Portanto, só existe ciência sob a forma da pesquisa quando, e só quando, a verdade se transforma em certeza da representação<sup>9</sup> (HEIDEGGER, 2007a, p. 7).

A marca da modernidade é a relação entre subjetivismo e objetivismo<sup>10</sup>. O ser humano é o centro de referência sobre o qual se funda todo o ente no seu modo de ser e na sua verdade, o que se dá na forma da representação. O ser humano é o *subiectum*, de modo que reúne o todo em si, todos os entes passam a se conformar ao modo de ser do homem e à sua verdade. O ente se torna objeto da representação. “A época histórica que por fim se apresenta como moderna em relação à anterior consiste em que o ente se torna ente na representabilidade” (HEIDEGGER, 2007a, p. 8). É a partir dessa concepção da modernidade como uma época em que o ente é apreendido como representação que entra a discussão da noção de imagem de mundo. Tanto que Heidegger “define a modernidade como a ‘época da

---

<sup>9</sup> De acordo com Heidegger é na metafísica de Descartes que pela primeira vez o ente é definido como objetividade da representação e a verdade definida como certeza da representação. Ainda segundo o autor Nietzsche mantém-se dentro dessa interpretação do ente e da verdade iniciada por Descartes (Cf. HEIDEGGER, 2007a, p. 7). Nietzsche quando fala da vontade da vontade mantém o sujeito como fundamento, pois a vontade é autorreferencial e basta-se a si mesma, “indicando-se, assim, a total ausência de fundamento que caracteriza o ser no fim da metafísica” (DUARTE, 2010, p. 35).

<sup>10</sup> Heidegger em *A Época das Imagens de Mundo* enfatiza esse ponto da configuração do subjetivismo e objetivismo e sua ligação com a modernidade entendida como época da imagem do mundo: “O entrelaçamento decisivo para a época moderna de ambos os processos – a transformação do mundo em imagem e do homem em sujeito – lança ao mesmo tempo uma luz sobre o processo fundamental da história moderna, à primeira vista bastante contraditório. Quanto mais completamente e amplamente o mundo é conquistado e fica à disposição, mais objetivo fica sendo o objeto, mais subjetivamente, isto é, insistentemente ergue-se o sujeito e mais irresistivelmente a consideração do mundo e a doutrina do mundo se transformam em doutrina do homem, em antropologia. Não é nenhuma surpresa que o humanismo surja quando da transformação do mundo em imagem” (HEIDEGGER, 2007a, p. 10).

imagem do mundo” (DUARTE, 2010, p. 29). Por conseguinte, o Ser dos entes é representado como objeto a fim de assegurar sua calculabilidade.

O processo básico da época moderna é a conquista do mundo como imagem. A palavra “imagem” significa agora o produto [*Gebild*] do produzir representacional. O homem luta aí por uma posição em que possa ser o ente que dá a norma a todos os outros e estabelece parâmetros. Já que esta posição se estabelece, ramifica e declara como visão de mundo, a relação moderna com o ente no seu desdobramento decisivo transforma-se na disputa entre as visões de mundo, mas não entre quaisquer delas. A luta só ocorre entre aquelas que já decidiram com o mais alto grau de firmeza as posições fundamentais mais básicas do homem. Em prol da luta entre visões de mundo, o homem mobiliza a violência irrestrita do cálculo, do planejamento e do cultivo de todas as coisas, e o faz de acordo com o sentido desta luta. A ciência enquanto pesquisa é uma forma indispensável desta auto-instalação do mundo, um dos caminhos pelos quais a época moderna se lança à consumação de sua essência, com uma velocidade insuspeitada por aqueles que dela participam. Com a luta entre as visões de mundo, a época moderna entra pela primeira vez no trecho decisivo da sua história, e supostamente possível da mais longa duração (HEIDEGGER, 2007a, p. 10-11).

Quando Heidegger menciona a modernidade como época da imagem do mundo, ele não o faz afirmando uma nova visão em relação à antiga ou medieval. As noções de imagem ou visão de mundo são concebíveis somente a partir da modernidade. E a imagem do mundo se dá na concepção em que as coisas são objetos apreendidos como representações do sujeito que é assim o dono e senhor do ente.

O homem moderno é aquele que rompe com a verdade como desocultamento do Ser e se volta para o domínio de si e dos entes. Ele se torna um “funcionário da vontade de vontade que a tudo pretende controlar, calcular e ordenar” (DUARTE, 2010, p. 35). A vontade de querer afirmada pelo homem da modernidade se constitui na técnica em uma ausência de metas e qualquer finalidade, essa vontade de querer quer apenas continuar a querer mais, fazendo com que qualquer meta seja apenas um meio para a manutenção do querer.

Heidegger dirige sua crítica à modernidade acusando-a de ser uma época em que a pergunta pelo sentido do Ser continua abandonada. A marca desse tempo é o da intensificação desse esquecimento, o que se evidencia em sua última fase na técnica – em que tudo é objeto de domínio. O elemento central, conseqüentemente, da técnica moderna é o poder enquanto meta. Poder de dominação do ente que é tomado como objeto da representação passível de controle e calculabilidade. O desembocar de todo esse processo para o filósofo alemão é o niilismo. Se o niilismo aparece com força na modernidade é porque ele se constitui como



tempo do uso e abuso do ente. Desse modo, a essência do niilismo<sup>11</sup> “é justamente o entregar-se incondicional do homem à tarefa de apoderar-se dos entes por meio da maquinação (*Machenschaft*), controlando-os de maneira calculada e ordenada” (DUARTE, 2010, p. 37).

A técnica é pensada por Heidegger como um modo de desocultamento do Ser. E esse desocultamento que impera na técnica é aquele que toma a natureza como depósito de reservas de energia. A técnica se constitui como o maior perigo, pois ameaça com a “possibilidade de que a entrada num desabrigo mais originário possa estar impedida para o homem, como também o homem poderá estar impedido de perceber o apelo de uma verdade mais originária” (HEIDEGGER, 2007b, p. 390). O resultado desse diagnóstico é a constatação de que não há o que fazer porque o homem “não dispõe do descobrimento por onde a realidade a cada vez se mostra ou se retrai” (HEIDEGGER, 2007b, p. 383). Desse modo, não podemos provocar uma mudança no modo do desocultamento do Ser, pois qualquer tentativa de sair da técnica estará usando a própria técnica. Cabe não permitirmos que o império da técnica impeça que as possibilidades de desocultamento do Ser sejam por nós *ouvidas* e *correspondidas*. Percebemos assim, aquilo que Sloterdijk notou: Heidegger não faz qualquer recomendação, o que faz com que haja, em certa medida, um vácuo ético em sua reflexão sobre a técnica e sua ligação com o problema do Ser. Acreditamos que é nessa abstenção de qualquer sugestão na filosofia heideggeriana, que se refugia na poética do Ser, considerada como uma solução provisória no melhor dos casos (Cf. SLOTERDIJK, 2006, p. 6), que reside a possibilidade de pensar com Jonas na forma de uma reflexão ética que vai além dos limites da filosofia heideggeriana.

### **Ciência acoplada à técnica: considerações de Jonas sobre a modernidade**

Jonas afasta-se da compreensão heideggeriana da técnica na medida em que não a entende apenas como um modo de desocultamento do Ser. Tomando-a a partir da pergunta ética (cujas raízes remontam à ontologia, é bem verdade) a técnica é compreendida como um poder e um perigo, justamente na medida em que se desvencilha da reflexão ética. Jonas parece identificar na posição de Heidegger uma visão fatalista e prefere, portanto, uma “argumentação a favor de um maior controle do ser humano sobre a tecnologia, justamente para evitar que ela se torne algo autônomo e neutro, marcado pela fatalidade” (OLIVEIRA,

---

<sup>11</sup> Segundo Duarte: “Na esteira de sua confrontação meditativa com Nietzsche, Heidegger pensa que apenas a humanidade ocidental poderá levar a cabo o niilismo incondicionado, pois essa constitui justamente a figura da humanidade tragada pelo redemoinho da serventia, do servir e do dispor daquilo que se serve até o ponto da máxima usura de todo ente, incluindo-se a si mesmo nesse processo” (DUARTE, 2010, p. 37).

2014, p. 91). No entanto, devemos entender, em princípio, de que maneira Jonas dirige sua crítica à modernidade.

O texto em que Jonas tematiza de forma mais enfática o sentido da revolução científica e tecnológica moderna é *Século dezessete e depois: o significado da revolução científica e tecnológica de 1971*<sup>12</sup>. A unificação entre ciência e a técnica, um evento típico da modernidade, é considerado pelo filósofo como um fato revolucionário em relação às épocas precedentes. Isso se dá porque “as mudanças trazidas pela técnica não só alteram o mundo, mas o nosso modo de vida e de pensamento” (OLIVEIRA, 2014, p. 97), numa magnitude nunca antes alcançada na história humana.

A Era Moderna iniciada, de acordo com o autor, no século XVII, caracteriza-se por uma valorização da novidade, de modo que o termo “novo” ou “novidade” frequentemente aparece, segundo Jonas, na literatura científica e filosófica da época. Tal valorização diz respeito ao modo como a modernidade se relaciona com o passado, sendo que difere quanto à forma de pensar e de organizar o mundo buscando firmar uma autonomia do homem diante do mundo a partir do empoderamento técnico. Por isso, romper com o que veio antes aparece como a regra fundamental. Desse modo, para Jonas a combinação dupla de desconfiança em relação ao passado e de autoconfiança a partir do empoderamento técnico “imprime a marca revolucionária no movimento de pensamento que começou em seu signo” (JONAS, 2013a, p. 82). A avaliação de que a modernidade seria mais madura em relação ao passado em suas explicações do mundo é que teria conduzido a uma “mudança significativa no valor que o homem moderno doava a si mesmo” (OLIVEIRA, 2014, p. 98) e, conseqüentemente, a uma avaliação positiva da modernidade ligada a uma “desconfiança e descrédito em relação às autoridades do passado” (OLIVEIRA, 2014, p. 99).

A modernidade se constitui para o filósofo como momento histórico caracterizado pela revolução trazida pela tecnologia, já que essa última remodela o mundo e o modo como o ser humano se relaciona com ele. O que caracteriza a radicalidade da mudança operada é o fato de que ela envolve “os próprios fundamentos daquilo que muda e não simplesmente a superfície” (JONAS, 2013a, p. 75). A mudança se estabelece no fundamento da relação que o homem estabelece com o mundo. Isso se dá, sobretudo, em função daquilo que Jonas chama de “metamorfose do pensamento especulativo” (JONAS, 2013a, p. 84). O filósofo analisa a revolução copernicana e como ela impactou a cultura em três características/implicações que levaram a mudanças na visão de mundo, seriam elas:

---

<sup>12</sup>Esse texto faz parte dos *Ensaio Filosóficos* (capítulo 9), publicado em 1974.

(1) a implícita e inevitável proposição da homogeneidade da natureza em todo o universo, (2) a ausência de uma sólida arquitetura do universo para explicar a sua ordem, e (3) sua probabilidade e infinidade, pela qual isso deixou de ser um ‘todo’ ou um ‘cosmos’, no sentido de uma entidade determinada (JONAS, 2013a, p. 84).

A primeira característica rompe com a ideia de nobreza do planeta Terra ante os demais, ou seja, Jonas mostra que com Copérnico, a natureza é a mesma em todos os lugares, ou seja, que não há uma ordem natural de classificação no esquema visível das coisas. Além disso, o universo é homogêneo, isto é, em todos os lugares é composto pela mesma substância, o que levaria mais adiante à tese de que, do mesmo modo, ele está em todos os lugares sujeito às mesmas leis.

A segunda dessas características enfatiza a dissolução da arquitetura cósmica que dava ensejo à ideia de funcionamento ordenado do universo. Contudo a partir da tese das órbitas elípticas de Kepler, os planetas não são vistos como ligados a algo, eles são corpos independentes, que se movem livremente em um espaço vazio e sem direção. A terceira implicação é a ideia de extensão do mundo até o infinito.

O estado de espírito frente a tais transformações da compreensão do universo na modernidade, é traduzido por Pascal<sup>13</sup> que, diante da infinitude de um universo desconhecido e estranho, sente-se desprotegido e solitário (cf. ZAFRANI, 2015, p. 47). Assim, a ciência moderna descreveu o funcionamento do universo, mas não apresentou suas causas: “a nova cosmologia apresentou a forma das coisas, mas enquanto tal não deu nenhuma explicação do seu funcionamento” (JONAS, 2013a, p. 93). Não podemos esquecer aquilo que foi o fundamento para todas essas teses da ciência moderna: a geometrização da natureza ou matematização da física. Com Descartes, Kepler e Galileu a linguagem da natureza é a matemática e o trabalho a ser desempenhado é o de decodificar sua mensagem.

A análise empreendida por Jonas para compreender a revolução que se instaura na modernidade permite que ele diferencie as características da técnica pré-moderna e da técnica moderna. Para ele, o antigo conceito de técnica, como mera utilização “de ferramentas e dispositivos artificiais para o negócio da vida, junto com sua invenção originária, fabricação

---

<sup>13</sup> De acordo com Jonas, seguindo Karl Löwith, Pascal poderia ser assinalado como o primeiro existencialista, mas também como o último gnóstico. Segundo Jonas, a afirmação pascaliana da solidão humana em um universo estranho sintetiza a solidão do ser humano frente ao mundo que caracteriza o gnosticismo a partir da noção de *Vida estrangeira*, assim como a noção de estrangeiro presente no existencialismo contemporâneo.

repetitiva, contínua melhora e ocasionalmente também adição ao arsenal existente” (JONAS, 2013b, p. 27), já não se aplica à técnica moderna, dado que, no passado

o inventário existente de ferramentas e procedimentos costumava ser bastante constante e tender a um equilíbrio reciprocamente adequado, estático, entre fins reconhecidos e meios apropriados. [...] É verdade que se produziram revoluções, mas mais por casualidade do que por intenção. [...] ferramentas, técnicas e objetivos seguiram sendo essencialmente os mesmos durante longos períodos de tempo, as melhoras foram esporádicas e não planejadas e o progresso [...] consistia em acréscimos insignificantes (JONAS, 2013b, p. 27-29).

Já a técnica moderna se caracteriza por elementos radicalmente distintos. Os objetivos do emprego técnico se diluem, o êxito é a melhor das justificativas para que a técnica avance em outras direções. A palavra de ordem é a inovação. O progresso pelo progresso é a justificativa da inovação, sendo que são as novas técnicas que impõem cada vez mais novos objetivos que jamais haviam sido pensados outrora. Não somos solicitados pelas necessidades, ao contrário, a tecnologia cria necessidades e desejos para o ser humano que anteriormente não existiam. O progresso não é, portanto, neutro: “todos partilham uma premissa [...]: a [...] de que *pode* haver um progresso ilimitado, porque sempre *há* algo novo e melhor para ser encontrado” (grifo do autor) (JONAS, 2013b, p. 35). Além disso, temos visto o processo científico se desenvolver em inter-relação com o tecnológico:

para alcançar seus próprios objetivos *teóricos*, a ciência necessita uma tecnologia cada vez mais refinada e fisicamente forte como ferramenta que se produz a si mesma, ou seja, que cabe à tecnologia. [...] a tecnologia trabalhando no mundo, proporciona, por sua vez, à ciência, com suas experiências em um laboratório em grande escala, uma incubadora para novas perguntas para ela e assim sucessivamente em um circuito sem fim. Desse modo, o aparato é comum ao reino teórico e prático; ou seja, tanto a tecnologia infiltra-se na ciência quanto a ciência na tecnologia. Em resumo: existe entre elas uma mútua relação de *feedback* que as mantém em movimento; cada uma necessita e impulsiona a outra; e tal como estão as coisas hoje, só podem estar juntas ou, do contrário, morreriam juntas (grifo do autor) (JONAS, 2013b, p. 38).

O diagnóstico de Jonas é bastante preciso: a modernidade é marcada por uma revolução que se dá pela aliança entre ciência moderna e técnica a partir de uma reconfiguração de ambas. Mas quais são as consequências de tal revolução científica e tecnológica da modernidade? Podemos seguindo Jonas apresentar duas perspectivas: consequências metafísicas e, por conseguinte, consequências éticas.

Há uma consequência metafísica que deriva dessa nova concepção da relação entre causa e efeito: “agora, uma causa está ligada à ideia de quantidade, ou seja, para que algo seja

uma causa suficiente é preciso que ele seja em quantidade suficiente para provocar uma dada mudança” (OLIVEIRA, 2014, p. 106). Desse modo, cada evento físico somente pode ser explicado por um evento físico anterior. “A *constância* de matéria e energia (ou matéria-mais-energia) é, portanto, um indispensável axioma da moderna ciência” (grifo do autor) (JONAS, 2013a, p. 103), anulando qualquer possibilidade de uma causa não física, por exemplo, uma causa espiritual ou mesmo uma causalidade intramundana mental.

Outra consequência se dá na recusa da teleologia natural, pois essa está ligada a noção de que existe um propósito humano transmaterial. Por conseguinte, “a completa ausência de causas finais significa que a natureza é indiferente às distinções de valor” (JONAS, 2013a, p. 106). Na natureza não existe aquilo que deveria ser, mas apenas o que é. Não podemos falar em finalidade, tudo na natureza é visto como acidental. Dessa forma, aquilo que não possui qualquer finalidade, ou até mesmo vontade (não há interesse na natureza assim como não há vontade – o único portador de vontade é o homem que age sobre a natureza), não nos obriga respeito e assim, “o temor diante do mistério da natureza dá lugar ao intelectualismo desencantado que acompanha a afortunada análise das condições e dos elementos fundamentais de todos os fenômenos” (JONAS, 2013a, p. 108). Se a natureza aparece como inerte e indiferente, ela permite tudo, não há integridade imanente à natureza, sendo que tudo aquilo que o homem fizer não estará violando qualquer validade intrínseca à própria natureza.

A consequência ética liga-se a essa visão da natureza que não exige nenhum respeito ou responsabilidade, um fato diante do qual a técnica se constitui como um perigo nesse quadro apresentado, pois ela é um exercício do poder humano e, portanto, está sujeita a uma avaliação moral (Cf. JONAS, 2013b, p. 51). E aqui não podemos pensar apenas na má utilização da técnica. Mesmo quando a técnica é usada para os mais benéficos fins, ela constitui um perigo:

não apenas quando a técnica é malevolamente usada de modo ruim, quer dizer, para fins maus, mas mesmo quando benevolentemente usada para seus fins mais legítimos e próprios, ela tem um lado ameaçador em si, que a longo prazo poderia ter a última palavra. [...] O perigo reside mais no sucesso do que no fracasso – e, no entanto, o sucesso é reivindicado pela pressão das carências humanas. Uma ética apropriada para a técnica tem de entender esta ambiguidade inerente da ação técnica. (JONAS, 2013b, p. 52).

O uso da técnica moderna, ao contrário do que ocorria no passado, se dá em dimensões muito mais amplas. Seu uso e consequências se estendem no espaço (por todo o planeta) e no tempo (podem atingir indefinidamente as gerações futuras). A exigência da responsabilidade surge exatamente nas dimensões nunca antes experimentadas do poder

técnico. Se antes a ética lidava apenas com o campo da ação humana em relação a outro ser humano, agora ela lida com um limite bem menos restrito. Segundo Jonas,

agora a biosfera inteira do planeta, com toda a sua abundância de espécies, em sua recém-revelada vulnerabilidade perante as excessivas intervenções do homem, reivindica sua parcela do respeito que se deve a tudo o que é um fim em si mesmo, quer dizer, a todos os viventes. O direito exclusivo do homem ao respeito humano e à consideração moral se rompeu exatamente com a sua obtenção de um poder quase monopolístico sobre o resto da vida (JONAS, 2013b, p. 55).

A responsabilidade humana, ou seja, o dever de proteger a vida – não apenas a vida humana – se impõe pelo excesso de poder que tem em suas mãos. A questão que se coloca é: Se a modernidade compreendeu a natureza sem finalidade, porque tenho que respeitá-la? Ela não me obriga qualquer atitude ética. É decorrente desse problema que Jonas propõe uma reinterpretação da vida a fim de pensá-la como fundamento ontológico de sua ética do princípio responsabilidade.

Vemos que em alguns pontos Jonas se aproxima de Heidegger, como por exemplo, o compartilhamento de uma projeção negativa dos riscos proporcionados pelo avanço do mundo técnico-científico que, para ambos os autores, caracteriza a modernidade (ciência e técnica moderna são, portanto, as chaves de acesso à modernidade). Desse modo, os dois autores podem ser elencados como distópicos no que se refere à técnica. Jonas, assim como Heidegger, também afirma que a técnica é o destino (*Geschick*) (Cf. JONAS, 2013b, p. 32), todavia, de modo distinto uma vez que tal afirmação em Jonas não pode ser vista estritamente a partir da questão ontológica, como era para Heidegger. E por fim, não há em Jonas uma abstenção de propostas a uma reflexão ética para a modernidade, ao contrário, podemos afirmar que para o autor essa é uma das atividades elementares da filosofia de nosso tempo.

### **Jonas crítico de Heidegger**

Em *Gnose, existencialismo e niilismo* Jonas traça paralelos entre o gnosticismo antigo e o existencialismo contemporâneo a partir do pano de fundo niilista que perpassa ambos os movimentos<sup>14</sup>. Para ele “é possível ver um ressurgimento do pensamento gnóstico no niilismo do pensamento de Heidegger” (ZAFRANI, 2015, p. 45), pois no moderno niilismo a situação metafísica é “também uma forma de radical dualismo, do tipo que vimos no gnosticismo” (ZAFRANI, 2015, p. 49).

---

<sup>14</sup> Não vamos abordar as analogias encontradas por Jonas entre o gnosticismo antigo e o existencialismo contemporâneo, pois iríamos ultrapassar a discussão que esse trabalho se propõe.

Jonas em sua crítica da modernidade a vê como época em que o niilismo entra em cena e produz o sentimento de crise. O existencialismo<sup>15</sup> – e no âmbito da reflexão de Jonas, destacando-se aquele de tipo heideggeriano – é, segundo o autor, a filosofia que busca conviver com tal crise, isto é, com o mais inquietante dos hóspedes<sup>16</sup>. Embora Jonas identifique nesse movimento filosófico ainda uma espécie de saudade do fundamento perdido, um clima de frustração que demonstra o quanto os filósofos contemporâneos ainda não superaram aquilo que eles mesmos anunciam como algo que deve, necessariamente, ser superado.

A análise do filósofo é parte da tentativa de superação do niilismo a partir de uma reinterpretação do fenômeno da vida e da fundamentação ontológica da ética. Por conseguinte, o alvo de sua crítica é o existencialismo heideggeriano que, sendo niilista, seria mais perigoso, na medida em que compartilha com a ciência moderna a noção de total *indiferença* da natureza, ela mesma destituída de finalidade, um conceito que torna-se vazio, no máximo produto da minha própria vontade humana:

A indiferença da natureza significa também que ela não tem qualquer relação com fins. Excluída a teleologia do sistema das causas naturais, a natureza, ela própria sem fins e sem objetivos, parou de sancionar qualquer possível finalidade humana. Um universo sem uma hierarquia interna do ser, como é o universo copernicano, deixa sem apoio ontológico os valores, e na busca de sentido e valor o eu é inteiramente rechaçado de volta a si mesmo. [...] Como função da vontade, minha única criação são os fins (JONAS, 2004, p. 236).

Jonas retorna à afirmação de Pascal– “o silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora” (PASCAL, 1973, p. 95) – que descreve a situação do ser humano no universo físico da cosmologia moderna: ele está sozinho (*cf.* ZAFRANI, 2015, p. 47). É o silêncio de um universo imenso frente à pequenez humana “que fundamenta a solidão do ser humano no todo da realidade” (JONAS, 2004, p. 235). A indiferença do universo diz respeito à “ignorância das coisas humanas por parte daquilo onde todas as coisas humanas têm que desenrolar-se” (JONAS, 2004, p. 235).

O ser humano é tomado como parte da natureza. Porém, é agora visto apenas como uma minúscula dimensão no todo. Como afirma Jonas, retomando Pascal, o ser humano

---

<sup>15</sup>Seguindo Zafrani, podemos afirmar que por existencialismo Jonas compreende “uma situação particular do homem moderno, uma existência contingente, onde ele está propenso a perder-se ou vagar em um mundo que não é mais sua casa [...] uma situação, portanto, onde ele encontra-se como estrangeiro, e mais ainda, um estrangeiro em um mundo que é indiferente a ele” (ZAFRANI, 2015, p. 48).

<sup>16</sup>Jonas faz referência a Nietzsche quando escreve: “O niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes” (NIETZSCHE, 1999, p. 429).

assemelha-se a um caniço que pode ser quebrado a qualquer momento pelas forças do universo, “onde a existência do caniço não passa de um acaso particular e cego” (JONAS, 2004, p. 235), assim como é cego o acaso de que ele venha a ser esmagado. Descreve Pascal:

Afinal, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve (PASCAL, 1973, p. 56).

Jonas, com essa retomada das origens da crise moderna, quer evidenciar que a noção de cosmos, onde habitava a ordem e na qual o ser humano sentia-se em casa, tornou-se produto de forças cegas e silenciosas, ou seja, advém de um incompreensível acaso. Foi-se o cosmos e, a partir disso, o ser humano encontra-se como perdido em uma total contingência vazia de sentido. Desse modo, a “extrema contingência de nossa existência no todo priva do sentido do ser humano este todo como possível sistema de referência para a compreensão de nós mesmos” (JONAS, 2004, p. 236).

Esta situação em que o ser humano se sente perdido, sozinho, abandonado, que não tem mais casa é agravada pela noção de que a indiferença da natureza significa que dela é excluída toda relação com fins. Ao recusar uma teleologia imanente à natureza, afirma-se, do mesmo modo, que ela, desprovida de finalidade e objetivo, não pode indicar quaisquer fins ao ser humano. Tomando como modelo o universo descrito por Copérnico, Jonas afirma: “um universo sem uma hierarquia interna do ser, como é o universo copernicano, deixa sem apoio ontológico os valores, e na busca de sentido e valor o eu é inteiramente rechaçado de volta a si mesmo” (JONAS, 2004, p. 236).

A total falta de sentido de um universo indiferente ao valor, não fornece qualquer indicação para a ação humana. Significa, assim, que o sentido não é mais encontrado na natureza, ou seja, não pode ser mais percebido a partir da contemplação do ser objetivo. Ao contrário, o valor é uma função da nossa vontade – nós atribuímos valor. Os fins passam a ser a nossa única criação.

Extensão e quantidade são os únicos traços essenciais que restaram ao mundo, diante do qual o homem deve se esforçar para manifestar alguma grandeza e poder. Em outras palavras, ao ser rompida a relação com o transcendente, o ser humano é deixado na solidão de sua relação com um mundo desprovido de valor e finalidade, mas que demonstra, em certo sentido, sua grandeza e poder. A contrapartida humana dessa relação é também demonstração de poder, constituindo, assim, uma relação de poder e domínio a partir do ser humano para



com o mundo. A natureza indiferente torna-se ocasião para exercício de tal poder, cuja expressão máxima é a técnica.

As ciências naturais modernas contribuíram por meio do monopólio da interpretação da natureza, marcada pelo mecanicismo e determinismo. A concepção de um universo infinito, regido por leis, sem qualquer finalidade a qual o homem possa reconhecer, sem hierarquia e ausente de valores despertou o “estranhamento abismático” (COMÍN, 2005, p. 22) entre o ser humano e um universo, por isso, insondável.

Ao delinear as características do universo descrito por Pascal, Jonas destaca os aspectos que dizem respeito à mudança na imagem da natureza que surge com a modernidade, pois, é essa mudança que fundamenta a situação metafísica que conduziu ao existencialismo moderno e o niilismo que o atravessa. De acordo com Jonas, o pensamento de Heidegger expressa o mesmo ímpeto niilista da modernidade, sendo que, o existencialismo é caracterizado, para o filósofo, por “um certo dualismo, uma certa alienação entre o ser humano e o mundo, surgida com a perda da ideia de um universo amigo, em suma, um acosmismo antropológico” (JONAS, 2004, p. 238). Frogneux afirma que o existencialismo é a expressão máxima da ética originada pelo dualismo em dois sentidos: por um lado a afirmação de que os valores e obrigações são conferidos pelo ser humano e não descobertos e, por outro, a ideia de que a natureza é desprovida de valor e finalidade e, portanto, não implica nenhuma obrigação para com ela (cf. FROGNEUX, 2001, p. 64). A consequência, assim, do niilismo dualista que atravessa a modernidade tomada sob o signo do existencialismo 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*” (OLIVEIRA, 2014, p. 51). Nesse sentido, Jonas vê o filósofo de *Ser e tempo* como mais um personagem e, de certo modo, continuador dos mesmos pressupostos a partir dos quais a modernidade se constitui e se desenvolve.

Segundo Jonas, é a mudança na imagem da natureza, isto é, do ambiente cósmico do ser humano, que forneceu o pano de fundo metafísico que possibilitou o existencialismo contemporâneo, do qual Heidegger faz parte<sup>17</sup>. A ciência moderna provocou uma desvalorização catastrófica da natureza e, ao mesmo tempo, um esvaziamento espiritual do universo. Tudo está entregue à contingência e ao acaso, não há qualquer referência para a

---

<sup>17</sup> Jonas está falando aqui do Heidegger de *Ser e tempo*, ou seja, da analítica existencial do *Dasein*.

ação do ser humano<sup>18</sup>. Este lugar aparece agora como puro e incompreensível acaso. [...] A extrema contingência de nossa existência no todo priva do sentido do ser humano este todo como possível sistema de referência para a compreensão de nós mesmos (JONAS, 2004, p. 236).

Suprimida a relação com qualquer referência transcendente o homem é deixado sozinho consigo mesmo e na sua relação com o mundo, que é agora palco da demonstração do poder humano. A relação que o ser humano emprega em um mundo desprovido de valor e finalidade é “uma relação de poder, o domínio” (JONAS, 2004, p. 237). Segundo o filósofo, o existencialismo compartilha com a ciência moderna essa desvalorização da natureza que é deixada ao domínio humano.

Esta desvalorização existencialista da natureza é manifestamente um reflexo do seu esvaziamento espiritual pela ciência natural moderna [...] Nunca uma filosofia preocupou-se tão pouco com a natureza quanto o existencialismo, para quem ela não conservou nenhuma dignidade (JONAS, 2004, p. 250).

Podemos afirmar, conseqüentemente, que na interpretação jonasiana, a filosofia elaborada por Heidegger participa da concepção em que não se pode obter nenhuma orientação da natureza. Por isso, o existencialismo constitui uma filosofia que requer uma superação em seu traço fundamental, o niilismo.

A modernidade com todas as suas conquistas científicas deve retornar sobre si mesma com um espírito autocrítico. Jonas mostra-nos como a situação tecnológica e os riscos que a acompanha são sem precedentes; e que Heidegger, apesar de seu diagnóstico, não foi adiante

---

<sup>18</sup> Jonas destaca a negação heideggeriana de cunho existencialista de uma “essência” ou “natureza” do próprio ser humano e uma conseqüente indiferença em relação à natureza em geral, especialmente aos demais seres vivos. Heidegger em *Sobre o humanismo* recusa a clássica definição do ser humano como *animal rationale* (cf. HEIDEGGER, 2009b, p. 68). Essa definição, conforme Heidegger colocaria o ser humano baixo demais, especificando-o por meio de uma diferença dentro do gênero animal. Um ponto importante dessa recusa é a crítica que Heidegger faz à tradição ao tentar dizer o que é o ser humano. Desse modo, o filósofo suspende todas as tentativas de determinação da essência do ser humano, pois segundo ele, não há essência ou natureza humana pré-determinada. O importante para a crítica heideggeriana: “é que se rejeite toda ‘natureza’ definível do ser humano que submeta sua existência a uma essência predeterminada, com isto fazendo dele parte de uma ordem objetiva de essências no todo da natureza. [...] O que não tem natureza não tem norma, só o que pertence a uma ordem das naturezas – por exemplo a uma ordem da criação – é que possui uma natureza” (JONAS, 2004, p. 247). De acordo com Sloterdijk, na interpretação da essência do ser humano como *animal rationale*: “este continua a ser entendido como *animalitas* expandida por adições espirituais. Contra isso se revolta a análise existencial-ontológica de Heidegger, pois, para ele, a essência do ser humano não pode jamais ser expressa em uma perspectiva zoológica ou biológica, mesmo que a ela se acresça regularmente um fator espiritual ou transcendente. Nesse ponto, Heidegger é inexorável, caminhando entre o animal e o ser humano como um anjo colérico com espada em riste para impedir qualquer comunhão ontológica entre ambos. Sua paixão antivitalística e antibiológica leva-o a observações quase histéricas, como quando declara, por exemplo, que aparentemente ‘é como se a essência do divino estivesse mais próxima de nós que a desconcertante essência dos seres vivos’” (SLOTERDIJK, 2000, p. 24-26).

numa reinterpretação do fenômeno da vida e da fundamentação ontológica de uma ética que se imponha como um poder sobre o poder da técnica.

Que a natureza não se preocupe, é este o verdadeiro abismo. Que só o ser humano se preocupe, não tendo diante de si, em sua finitude, outra coisa a não ser a morte, que ele esteja só com sua contingência e com a ausência objetiva de sentido de seus projetos de sentido, é na verdade uma situação sem precedentes. [...] Não questiona [...] o conceito inteiro de uma natureza indiferente, esta abstração da ciência natural? O antropomorfismo foi tão radicalmente banido do conceito da natureza que mesmo o ser humano não pode mais ser entendido antropomorficamente, uma vez que ele é apenas casualidade dessa natureza. Como produto do indiferente, também o seu ser tem que ser indiferente. Nesse caso o encontro com sua mortalidade justificaria esta reação: “Comamos e bebamos, pois amanhã morreremos”. **Não tem sentido se estar preocupado com o que não tem atrás de si nenhuma sanção em uma intenção criadora** (grifo nosso) (JONAS, 2004, p. 252).

### Considerações finais

Se para Heidegger não há o que fazer além da escuta atenta do Ser, para Jonas é pela tentativa de pensar as bases de uma ética que atenda as demandas da modernidade, que podemos ocasionar uma ruptura na modernidade. Mas o que significa essa ruptura? Heidegger e Jonas podem ser chamados de distópicos em relação à técnica, mas não tecnofóbicos, ou seja, eles não são hostis à técnica. A questão parece-nos ser mais profunda para ambos os autores.

Segundo Heidegger a modernidade enquanto tempo em que o modo de compreensão do Ser é a técnica tem que salvaguardar as demais possibilidades em que o Ser venha a se desocultar. O perigo do modo técnico do Ser desocultar-se é não permitir que outros modos sejam possibilidades. É o império absoluto do cálculo. No entanto, vimos que na filosofia heideggeriana não há qualquer indicação de como se pode fazer isso, há no âmbito de toda a sua filosofia um vácuo ético, principalmente, no que diz respeito à técnica e o seu uso.

Jonas se posiciona contrário a Heidegger: para ele, a técnica é um poder nas mãos humanas e como todo agir pode ser regulado pela reflexão ética. Por conseguinte, Jonas propõe uma ética pensada para atender as questões concernentes ao uso da técnica, o que está aliado à reinterpretação do fenômeno da vida e à fundamentação ontológica da ética. Heidegger jamais acreditaria ser possível o que Jonas propõe, pois qualquer tentativa de operar uma mudança seria, em tudo, uma operação técnica.

A filosofia da técnica de Jonas diferencia-se da de Heidegger por pensar os limites do agir no tocante à ciência e técnica modernas. Para Jonas, a filosofia heideggeriana é resultado de um contexto maior, em que a natureza é reavaliada como indiferente e desprovida de

qualquer dignidade anterior ou independente do ser humano. Esse contexto maior é aquilo que chamamos aqui de modernidade. Em suma, apesar das diferenças entre os dois filósofos, tanto Heidegger como Jonas são autores que fornecem contribuições para pensar a crítica da modernidade, que não é um mero tempo histórico<sup>19</sup>, mas um problema filosófico. No entanto, podemos afirmar a partir da filosofia jonasiana, que para os perigos que se colocam é melhor um poder (a ética) sobre outro poder (a técnica) que possa nos limitar, do que a preferência por uma resignada escuta do Ser.

---

<sup>19</sup>Aqui queremos dizer que a modernidade não é um mero tempo histórico no sentido da historiografia, Cf. Nota 2.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CRAIA, Eladio. *A técnica como fenômeno ontológico e político: uma articulação entre Heidegger, Feenberg e Deleuze*. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v. 27, n. 40, p. 59-83, jan./abr. 2015.

DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *A época das imagens de mundo*. Tradução de Claudia Drucker. [S.l.: s.n], 2007a. Disponível em: <http://ateus.net/artigos/filosofia/a-epoca-das-imagens-de-mundo>. Acesso em: 28 de abril de 2016

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *ScientiæStudia*, São Paulo, v.5, n. 3, p. 375-398, 2007b.

HEIDEGGER, Martin. *Seminário de Zollikon*. Tradução de Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de A. Prado. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2009a.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2009b.

JONAS, Hans. *The imperative of responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JONAS, Hans. *Essais philosophiques: Du credo ancien à l'homme technologique*. Édité par Damien Bazin et Olivier Depré; coordinations scientifique et préface par Olivier Depré. Paris: Vrin, 2013a.

JONAS, Hans. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. Tradução do Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013b.

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

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditação da técnica, vicissitudes das ciências cacofonia na física*. Tradução de Luis Washington Vita. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1963.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores 16)

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SLOTERDIJK, Peter. *El hombre operable*. Revista Observaciones Filosóficas, 2006. Disponível em: <http://www.observacionesfilosoficas.net/download/hombreoperable.pdf>. Acesso em: 28 de abril de 2016.

VOGEL, Lawrence. *Hans Jonas's Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology (Editor's Introduction)*. In: JONAS, Hans. *Mortality and Morality: a search for the good after Auschwitz*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996.

ZAFRANI, Avishag. *From the Study of Gnosis to the Criticism of Nihilism*. *Giornale Critico di Storia delle Idee*, Sassari, n. 14, p. 45-56, 2015.