

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO BATISTA FARIAS JUNIOR

RESPONSABILIDADE POLÍTICA PELO MUNDO COMUM: diálogos entre Hans
Jonas e Hannah Arendt

GOIÂNIA
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES
E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

[] Dissertação [x] Tese

2. Nome completo do autor

JOÃO BATISTA FARIAS JUNIOR

3. Título do trabalho

"RESPONSABILIDADE POLÍTICA PELO MUNDO COMUM: diálogos entre Hans Jonas e Hannah Arendt"

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [] NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **JOÃO BATISTA FARIAS JUNIOR, Usuário Externo**, em 13/05/2021, às 09:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Professor do Magistério Superior**, em 13/05/2021, às 16:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2066071** e o código CRC **3A6890AB**.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO BATISTA FARIAS JUNIOR

RESPONSABILIDADE POLÍTICA PELO MUNDO COMUM: diálogos entre Hans
Jonas e Hannah Arendt

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia Silva

GOIÂNIA
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Farias Junior, João Batista
Responsabilidade Política pelo Mundo Comum [manuscrito] :
diálogos entre Hans Jonas e Hannah Arendt / João Batista Farias
Junior. - 2021.
183 f.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia Silva.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2021.
Bibliografia.

1. Responsabilidade. 2. Hans Jonas. 3. Hannah Arendt. 4.
Filosofia Política. 5. Mundo Comum. I. Silva, Adriano Correia, orient. II.
Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº 04/2021 da sessão de Defesa de Tese de **JOÃO BATISTA FARIAS JUNIOR** que confere o título de Doutor em Filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, na área de concentração em Filosofia.

Aos quatro dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e um, a partir das 9:00 horas, na Sala de Defesas da Faculdade de Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada "RESPONSABILIDADE POLÍTICA PELO MUNDO COMUM: diálogos entre Hans Jonas e Hannah Arendt". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Adriano Correia Silva (FAFIL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Alexandre Franco de Sá (Universidade de Coimbra-Portugal) membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professora Doutora Alexandrina Paiva da Rocha (IFSP), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professora Doutora Bethânia de Albuquerque Assy (UERJ), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professor Doutor Hélder Buenos Aires de Carvalho (UFPI), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido o candidato aprovado pelos seus membros. A banca destaca, por unanimidade, a originalidade e a qualidade do trabalho e recomenda a sua publicação. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Adriano Correia Silva, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos quatro dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e um.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Professor do Magistério Superior**, em 06/03/2021, às 21:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **ALEXANDRINA PAIVA DA ROCHA, Usuário Externo**, em 07/03/2021, às 20:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **Helder Buenos Aires de Carvalho, Usuário Externo**, em 08/03/2021, às 11:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **Bethania de Albuquerque Assy, Usuário Externo**, em 16/03/2021, às 12:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Ghisoni Da Silva, Coordenador de Pós-graduação**, em 31/03/2021, às 14:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1924359** e o código CRC **7FA9BB79**.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer ao meu orientador, Adriano Correia, pela acolhida e pela generosidade que sempre demonstrou com relação a mim e às minhas ideias. Grato por acreditar no trabalho.

Agradeço às professoras, aos professores e aos funcionários do PPGFIL da UFG. Em especial, agradeço à professora e amiga Adriana Delbó. Desde suas aulas até as conversas mais descontraídas sempre nos lembrando que as lutas e a vida vão muito além dos muros da academia. Agradeço à Marlene Oliveira, funcionária do PPGFIL, muito cuidadosa e atenciosa. Aos colegas e aos amigos que fiz durante o doutorado, especialmente à Cristiane Marinho e ao Carlos Henrique.

Agradeço seja ao professor e amigo Helder Buenos Aires de Carvalho, referência para mim em minha caminhada na academia, seja aos pesquisadores da obra de Hans Jonas no Brasil, pessoas especiais com quem sempre aprendo muito.

Agradeço aos meus amigos-irmãos, Camila, Honácio, José Luis, Nina, Layane e Kassys, pessoas que muito amo e muito admiro e que por vezes me ajudaram de modos tão incríveis e indescritíveis que eu jamais poderia retribuir. Amo vocês!

Claudia Falcão, arqui-amiga das histórias, dos sonhos e também da profundidade do silêncio. Se hoje olho um pouco mais longe é graças ao amadurecimento que você influenciou. Obrigado, minha diletta amiga!

Agradeço à Alexandrina Rocha, amiga e companheira de viagens, por ter me falado da obra de Arendt e me instigado a conhecê-la muito antes de eu imaginar um projeto de doutorado. Que possamos trilhar muitos caminhos e diálogos pelas décadas a frente!

Aos amigos arendtianos que fiz pelo Brasil afora, Aline Lopes, Lucas Barreto. Em especial, agradeço a Mariana Rubiano pelos diálogos e pela amizade.

Agradeço às amigas e aos amigos que fiz no NUPHA-UFPI, sobretudo ao professor Fábio Passos, pela acolhida e pelo respeito sempre prestados com generosidade. O NUPHA foi um espaço singular para o amadurecimento de boa parte das ideias tratadas nesta tese, graças ao diálogo com pesquisadores e com pesquisadoras de grandiosa estatura. Cito aquelas que estiveram comigo nos estudos e discussões até mesmo nas férias, Hellen Lopes, Maria de Jesus, Carlos Fernando e Elivanda.

Agradeço ao Instituto Federal do Piauí, instituição em que sou docente desde o ano de 2014, pelo afastamento por tempo parcial, mas sem o qual a tese não teria sido desenvolvida apropriadamente. O presente trabalho foi realizado com apoio da

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001¹. Em Coimbra, amadureci em diversos aspectos e contei com o agradável diálogo com o professor Dr. Alexandre Franco de Sá, meu supervisor. Conteí ainda com a amizade incrível do Thiago Vasconcelos, amigo que ajudou a fazer de Portugal um lugar mais familiar, que me apresentou a cidade de Coimbra, a Beatriz, e colegas que trouxeram conversas e momentos felizes. Agradeço também à Marcela Uchoa de Coimbra pelo abraço, pelos vinhos, pelos queijos e pela inspiração para a compreensão da filosofia como luta. Agradeço também ao Lucas Bispo, amigo que se fez presente e que em muitas caminhadas pelas ruas medievais de Coimbra, lembrava-me que filosofia deveria ir além da academia e ser também princípio para a vida. Ao Israel Vilas Boas, amigo e revisor, pelo diálogo que vem desde o início do meu mestrado e que além das risadas trouxe um grande exercício e maior estima pela gramática.

Agradeço a meu pai e a minha mãe, João e Maria, por todo o amor e esforços incalculáveis para que eu e minhas irmãs encontrássemos os caminhos bons, não necessariamente os certos. Mesmo nenhum dos dois tendo dito diretamente “vai, João, ser gauche na vida”, eu fui, muito torto, e hoje recebo a admiração e o respeito deles, algo que me importa profundamente. Às minhas irmãs, Debiã e Mônica, agradeço o amor e o cuidado, os exemplos e também o chamado para o cuidado, em especial quando me convidaram a me sentir responsável pelos lindos sobrinhos que me presentearam.

Por fim, quero agradecer em especial ao Yago, pela presença e paciência, pelo afeto e pelos ensinamentos, por me inspirar o olhar atento, enfim, por ter feito de um abraço um lar confortável e seguro para se estar. Essa tese não seria possível sem você, sem seu amor e paciência nesses anos. Obrigado também pela Beth e Pitoco, para sempre eles serão um dos mais gostosos laços que nos unirá.

¹ This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.

Para Yago Guerra, por tudo.

Principalmente pela vida.

RESUMO

A Modernidade nos legou um mundo bastante desenvolvido, principalmente dos pontos de vista científico e tecnológico, no entanto, não nos resguardou dos perigos e das atrocidades que nós poderíamos infringir contra o mundo em que vivemos e contra a nossa própria humanidade. Exemplos de horror e de poder desmedido, os campos de extermínio na Alemanha nazista durante a Segunda Guerra Mundial e as duas bombas atômicas lançadas no Japão ao final desta mesma guerra, mostram-nos em que proporção estamos à mercê de nossos próprios artefatos e de uma maldade capaz de surgir nos mais banais indivíduos. Hans Jonas elaborou uma crítica sagaz ao que chama de “natureza modificada do agir humano” provocada pela técnica moderna, apresentando-nos a responsabilidade como um princípio moral adequado para os novos desafios que nossas ações nos impõem. Com a mesma atenção e preocupação em refletir sobre o seu tempo, Hannah Arendt dissecou o fenômeno do totalitarismo em suas duas aparições no século passado, nazismo e stalinismo, assim como nos deixou uma rica literatura sobre filosofia política. O objetivo desta tese é apresentar de que modo a responsabilidade deve emergir seja como um princípio político, seja como um princípio moral na contemporaneidade em prol da preservação e continuidade do mundo. Uma vez que Jonas não desenvolveu os aspectos políticos de sua ética da responsabilidade, defendemos existir na obra de Arendt elementos que nos levem à construção de uma política da responsabilidade. As experiências revolucionárias das assembleias e dos sistemas de conselhos tornam-se exemplos de políticas extraordinárias e apontam para outras possibilidades para que a política concilie liberdade e responsabilidade na forma de participação direta dos cidadãos nos assuntos comuns, bem como o florescimento do cuidado pelo mundo no qual agimos.

Palavras-chave: Responsabilidade política; Modernidade; Hans Jonas; Hannah Arendt.

ABSTRACT

Modernity has bequeathed us a highly developed world, especially from a scientific and technological point of view, but it has not safeguarded us from the dangers and atrocities that we could inflict against the world in which we live and against humanity. Examples of horror and unbridled power, the extermination camps in Nazi Germany during the Second World War and the two atomic bombs dropped in Japan at the end of the same war, show us in what proportion we are at the mercy of our own artifacts and of evil capable of appearing in the banalest individuals. Hans Jonas has formulated a sagacious critique of what he calls the “modified nature of human action” brought about by modern technology, presenting responsibility to us as a moral principle appropriate to the new challenges that our actions impose on us. With the same attention and concern to reflect on her time, Hannah Arendt dissected the phenomenon of totalitarianism in its two appearances in the last century, Nazism and Stalinism, as well as leaving us a rich literature on political philosophy. This thesis aims to present how responsibility should emerge both as a political principle and as a moral principle in contemporary times for the preservation and continuity of the world. Since Jonas did not develop the political aspects of his ethics of responsibility, we defend the existence in Arendt's work of elements that lead us to the construction of a politics of responsibility. The revolutionary experiences of assemblies and council systems become examples of extraordinary policies and point to other possibilities for politics to reconcile freedom with responsibility in the form of direct participation of citizens in common affairs and the flourishing of responsibility for the world in which we act.

Keywords: Political responsibility; Modernity; Hans Jonas; Hannah Arendt.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
CAP. I — CRISES NA MODERNIDADE	13
1.1 Herdeiros de Heidegger?	14
1.1.1 Os anos de formação e os primeiros passos em comum.....	14
1.1.2 Heidegger e o problema da técnica.....	18
1.1.3 Distintos posicionamentos frente à modernidade.....	20
1.2 Um conceito em comum de modernidade: a experiência de perda do mundo	23
1.2.1 A perda do mundo	24
1.2.2 Prometeu e a Modernidade	27
1.3 O lugar da natureza nos negócios humanos	30
1.3.1 A vitória do <i>animal laborans</i>	31
1.3.2 O perigo do desaparecimento da fronteira entre o artificial e o natural	35
1.3.3 O fio perdido da tradição. O que fez nossa tradição?.....	38
1.4.1 A busca pela dignidade da política em Arendt.....	41
1.4.2 Os alicerces de uma nova ética para os novos desafios em Hans Jonas.....	42
CAP. II — OS PROBLEMAS DA TÉCNICA E OS NOVOS DESAFIOS MORAIS E POLÍTICOS.....	45
2.1 As tecnologias e o fim do humano	48
2.1.1 Em direção ao pós-humano?	50
2.1.2 A modificação da estatura humana.....	54
2.2 Tecnologia: a alienação do mundo	58
2.2.1 Da invenção do telescópio ao advento da técnica moderna	58
2.2.2 A radicalização da alienação do mundo	61
2.3 A natureza modificada do agir humano.....	65
2.3.1 A fabricação enquanto ação no mundo natural	66
2.4 As ciências e a política	70
2.4.1 Entre o laboratório e o mundo	72
2.4.2 Democratizar as tecnologias?	75
2.5 A virtualização dos espaços políticos.....	78
2.5.1 De trabalhadores a usuários: um novo episódio para a condição humana	81
2.5.2 A busca por felicidade no mercado digital	83
2.5.3 Verdade e política na era das notícias falsas	86
CAP. III — RESPONSABILIDADE E LIBERDADE: primeiras considerações	90

3.1 Hans Jonas e a liberdade fundada ontologicamente	91
3.2 A responsabilidade com a vida e com o mundo em Jonas	97
3.3 A liberdade como <i>razão de ser</i> da política segundo Arendt.....	102
3.4 Responsabilidade em Arendt: “consertar o tempo”	109
3.4.1 Responsabilidade em contraste com a culpa	109
3.4.2 A responsabilidade política	112
3.5 O mundo comum e seus novos começos	117
3.5.1 Terra e Mundo: duas faces de um mesmo elemento	118
3.5.2 Os novos começos: horizonte de nossa responsabilidade	124
CAP. IV – O ESPAÇO PARA A RESPONSABILIDADE NA POLÍTICA	128
4.1 A ruína das democracias liberais: um consenso	129
4.1.1 O que resta da democracia?	132
4.1.2 Capitalismo, consumo e a decadência do espaço público	137
4.2 Arendt e Jonas: o que nos diz (ainda) o marxismo?	142
4.2.1 Hans Jonas e um marxismo livre de utopia	143
4.2.2 Arendt e o marxismo	150
4.3 Uma saída para a liberdade: da reunião à ação em concerto	156
4.3.1 A conjugação entre liberdade e responsabilidade: o exemplo das assembleias e dos sistemas de conselhos	158
CONSIDERAÇÕES FINAIS	168
REFERÊNCIAS	171

INTRODUÇÃO

O século XX conheceu uma miríade de técnicas e de tecnologias de uma maneira que nenhum século anterior pôde conhecer. Na primeira metade, a penicilina e a bomba atômica, dando exemplos de aspectos de atuações micro e macro, causaram, respectivamente, a salvação e a destruição de incontáveis vidas. Já na segunda metade do século, a ida do homem ao espaço representou um primeiro passo da vida rumo ao distanciamento de nosso lar natural, ao mesmo tempo em que a genética desvendava o segredo dessa mesma vida contido na molécula de DNA, o que abriu possibilidades de antecipações de doenças e de modificações corporais que, até então, só se considerava possíveis na ficção e na fantasia. E se o século passado foi capaz de criações espantosas, apenas as duas primeiras décadas do século XXI começam a dar exemplo de criações tão absurdas que poderíamos dizê-las não críveis. Mais do que conhecer o genoma agora somos capazes de modificá-lo e de alterar o curso evolutivo em um ritmo que reduz o imenso tempo dos processos de adaptação e seleção natural a minutos. Os antibióticos se multiplicaram, assim como as bactérias mostraram os potenciais da seleção e da variabilidade natural e agora nos vemos diante de superbactérias resistentes aos mais poderosos antibióticos. O que quero apresentar com tudo isso é: a ciência e a tecnologia modernas trouxeram inúmeros ganhos, assim como perdas; hoje, sobretudo, elas nos dão questões acerca dos caminhos que desejamos trilhar enquanto humanidade e dos perigos concernentes às escolhas que fazemos continuamente.

Intelectuais e cientistas por todo o mundo têm lançado apelos em que destacam a importância de encontrarmos novas configurações econômicas, políticas e sociais, em função de salvuardarmos os direitos fundamentais não só da população atual, como também daqueles que estão por vir. A “Advertência dos Cientistas do Mundo à Humanidade” assinada originalmente por mais de 1500 cientistas em 1992, entre eles a maioria dos então laureados com o Prêmio Nobel nas ciências, e atualizada em 2016, assevera que 25 anos depois do primeiro manifesto, os riscos que corremos de nos autodestruirmos aumentaram e que, dentre as medidas sugeridas na última década do século passado, apenas os danos causados à camada de ozônio foram estabilizados, ao passo que a maioria dos problemas em questão aumentaram drasticamente. Outro manifesto que nos convoca a assumir nossa responsabilidade, o “Apelo por uma governança mundial solidária e responsável”, assinado pelos intelectuais pertencentes ao Collegium International, cita também diversas medidas que precisam ser tomadas com

urgência, porém destaca que as soluções para nossas questões devem respeitar certas condições que garantam ainda a prevalência da justiça, a saber:

Assegurar os direitos fundamentais das pessoas atuais e futuras, reconhecer que o poder global implica igualmente globais, induzir os estados soberanos a se integrarem à ordem pública supranacional e, finalmente, valorizar as integrações regionais, sem esquecer suas vinculações à comunidade mundial e ao reconhecimento da crescente cidadania global. (Alliance of World Scientists, 2017, p. 12).

No ano de 2000 foi publicada “A Carta da Terra”, resultante de mais de duas décadas de debates em torno dos rumos que o mundo tomara e a respeito de medidas necessárias para evitarmos o colapso da humanidade. A carta foi o documento que esteve mais próximo de ser reconhecido pela Organização das Nações Unidas como algo do valor de um tratado global. A Carta da Terra, como equivalente a uma Carta dos *Deveres* Humanos, declarava a necessidade de nos engajarmos na construção de uma governança global justa, pacífica, sustentável e responsável. Hoje, quase quarenta anos após sua elaboração e vinte anos após sua assinatura, não apenas enfrentamos as mesmas questões que preocuparam seus signatários, como temos agora inúmeras outras que as novas nos impõem. Mais recentemente, o Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES), um comitê das Nações Unidas formado para executar uma minuciosa pesquisa a respeito dos danos atuais causados aos diversos ecossistemas do globo, publicou uma prévia de seu Relatório de Avaliação Global, cujos principais dados relevantes aqui são: cerca de 25% da diversidade animal e vegetal está ameaçada de extinção e cerca de um milhão de espécies já estão em risco de extinção; mais da metade de todos os corais vivos do mundo desapareceram só nos últimos 50 anos; dois terços dos oceanos enfrentam problemas de recuperação de suas atividades devido aos danos causados pela intervenção humana.

Esses fatos nos lembram do trabalho de Paul Crutzen, cientista holandês vencedor do Nobel de Química no ano de 1995 por sua pesquisa a respeito da camada de ozônio. Em seu trabalho, Crutzen apontou que teríamos modificado os ciclos e processos naturais ao ponto de poder ser dito que estamos agora vivendo um novo tempo geológico, o Antropoceno. A presença do *homo sapiens sapiens* no mundo, apesar de recente em termos geológicos, traz consigo a marca da engenhosidade que supera as tantas adversidades a fim de construir um espaço seguro e habitável para si e para os seus. O que esses estudos revelam é que a interferência humana na natureza agora é capaz de modificar as próprias condições físicas e biológicas que constituem o espaço no qual o homem erige sua morada e que também é a morada de outras incontáveis vidas. Em outras

palavras, nossa capacidade de ação, ao romper os limites do saudável para nós mesmos e do autorrecuperável para a natureza, expõe a nós todos ao perigo de destruímos aquilo que permite nossa existência. É daí que partimos rumo à busca de reflexão sobre o que ainda é possível fazer do ponto vista político e moral e, para tal jornada, procuraremos dialogar com dois importantes pensadores do século XX, Hans Jonas e Hannah Arendt.

Quando Hans Jonas publicou na Alemanha em 1979 a primeira edição de *O Princípio Responsabilidade (Das Prinzip Verantwortung)* imediatamente o livro alcançou um imenso público leitor e passou a ser citado em muitas discussões econômicas e políticas a respeito do trato humano com o meio ambiente.² O livro resultara de uma década de pesquisa e de reflexão a respeito das intervenções tecnológicas no meio ambiente e no próprio ser humano. O núcleo da argumentação de Jonas é a concepção de que, uma vez que toda a vida humana foi estruturada pela tecnologia moderna, até mesmo atitudes pequenas de pessoas em um lugar interferem na vida de pessoas muitíssimo distantes seja geograficamente seja temporalmente; um exemplo simples seria o de que uma garrafa de plástico jogada em um rio vai parar no oceano e viajar por todo o mundo, bem como dura por mais de 400 anos. O filósofo ainda pontua que as éticas desenvolvidas até o século XX não haviam atentado para essa modificação nas consequências da ação humana e, assim, tinham seus poderes atados a uma concepção antropocêntrica. Uma vez que essa mudança no impacto das ações humanas — causada pela técnica moderna — foi aquilo que lhe mostrou a necessidade de excogitar um princípio moral à altura desse problema, Jonas desenvolve sua argumentação cujo objetivo é apresentar a responsabilidade como princípio moral e político para guiar as ações humanas.

A política era o horizonte prático da teoria ética de Hans Jonas, a qual, por se preocupar, sobretudo, com as questões levantadas pela modificação exacerbada do meio ambiente e do próprio ser humano, foi pautada mormente na responsabilidade. A investida do filósofo nas questões políticas dá-se, sobretudo, com uma análise de cenário. Isto é, a avaliação de qual sistema político e econômico tem maiores chances de implementar a ética da responsabilidade jonasiana, bem como suas eventuais medidas que, segundo sua previsão, poderiam ser bem impopulares.³ Nessa tarefa, Jonas analisa as possibilidades das democracias liberais, bem como de um Estado de matriz marxista

² Jonas destaca com certa satisfação o fato de que seu livro alcançou também um público leitor leigo em filosofia, o que representa a concretização de um de seus principais objetivos, dado que as questões postas no livro precisavam deixar o ambiente acadêmico e alcançar a esfera pública ao ponto de se tornar um importante tópico político. (JONAS, 2008, p. 212).

³ Sobre isso diz Jonas: “As implicações políticas do meu pensamento — a renúncia às utopias, bem como o ceticismo em relação à habilidade da democracia em relação aos desafios do futuro — foram as mais controversas.” (JONAS, 2008, p. 208).

em relação à sua proposta. Sua análise, porém, deixa diversas lacunas, principalmente relacionadas ao cenário que Jonas diz ser o mais apropriado, o marxismo.

O ponto de partida da presente tese, então, são as lacunas deixadas por Jonas no que diz respeito à transposição da responsabilidade do cenário moral para o político. Nesse sentido, buscar-se-á avançar rumo à construção de uma política da responsabilidade pelo mundo a partir do diálogo entre as obras de Hans Jonas e de Hannah Arendt, pensadora com quem Jonas dividiu não só um percurso formativo, como também a preocupação de pensar seu tempo e as questões que este lhes colocava.

Jonas e Arendt conheceram-se no ano de 1924 quando assistiam um curso sobre o Novo Testamento ministrado por Rudolf Bultmann na Universidade de Marburg.⁴ Além de estudarem com Bultmann, também foram alunos de Edmund Husserl e de Martin Heidegger, o qual foi uma importante influência para as obras de ambos. Os diversos acontecimentos que se deram nos anos seguintes não apenas levaram Hans Jonas e Hannah Arendt a abandonarem sua terra natal, como também demonstrara o chocante fato de que o mundo em que todos viviam havia sido esfacelado. Dos campos de concentração nazistas e estalinistas às explosões atômicas, estava claro que o próprio homem constituía sua maior ameaça e que nem os ditos valores e tradições morais seriam ainda capazes de impedir que o pior ocorresse. Esses fatos levaram ambos a assumirem, conforme Lawrence Vogel (2008), a responsabilidade de pensar em tempos sombrios.

A escolha de Hannah Arendt para o diálogo com Hans Jonas se dá, para além dessas partilhas mencionadas, por conta de haver na obra da filósofa alemã uma preocupação semelhante com o destino do mundo moderno e, em especial, com as consequências da tecnologia para nossa condição humana. Soma-se a isso, conforme a presente tese apresentará, a existência de uma noção de responsabilidade pelo mundo que os seres humanos, por viverem em comunidade, dividem e que deve ser assumida sob o risco não apenas de continuarmos vivenciando as crises sociais e políticas de longa data já conhecidas, mas que a própria base sobre a qual a vida humana se desenvolve pereça por conta de nossas ações desastrosas.

Guardadas as devidas diferenças, Jonas e Arendt partem de um problema comum: a perda do mundo e a incapacidade de nossa tradição em lidar com os novos desafios que o homem criou para si mesmo. Assim, retornando à tarefa de explicitar o que constitui este trabalho, ao longo dos quatro capítulos que aqui apresentamos, procuramos analisar

⁴ Jonas lembra ainda que os dois eram os únicos judeus matriculados nesse curso e que Arendt, em uma conversa direta e franca com Bultmann, deixou claro que não toleraria qualquer tipo de comentário antisemita durante o curso, posicionamento com que Bultmann disse estar em completo acordo. (JONAS, 2008, p. 61).

semelhanças e particularidades nas obras de Jonas e de Arendt, num esforço que poderia ser descrito como exercício mental de simular um diálogo, a fim de oferecer aos nossos leitores uma modesta apresentação do que constitui uma política da responsabilidade pelo mundo comum.

Por diálogo aqui entendemos a capacidade de encontrar no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nós mesmos e, em um processo constante, atualizar e criar modos de compreender o mundo e os seus fenômenos. Resgatando uma concepção aristotélica em que o homem é compreendido como um ser que tem linguagem e capacidade do diálogo, e que é justamente por meio do diálogo que se dá nosso amadurecimento e renovação.⁵ Nesse sentido, intentamos utilizar aquilo que ambos escreveram, Hans Jonas e Hannah Arendt, a fim de darmos alguns passos além, procurando nas similaridades e nas diferenças o material necessário para a construção de algo novo.

A importância da presente tese dá-se, máxime, devido à ainda escassa pesquisa em torno das reflexões políticas de Hans Jonas. Além disso, nossa resposta para as fragilidades de alguns elementos políticos da obra de Jonas a partir da obra de Hannah Arendt representa não apenas uma das tarefas mais difíceis que enfrentamos, como também, assim defendemos, um de nossos maiores méritos. Ao longo de nossa tese procuramos destacar quão próximos estiveram Jonas e Arendt em seus interesses de compreensão, ainda que tenham seguido caminhos teóricos aparentemente distintos. Os dois eram filósofos da liberdade — Jonas a tratava com base em uma discussão metafísica, ao passo que Arendt a considerava a razão de ser da política — e visavam como resultado de suas reflexões destacar a tarefa de que muitas pessoas partilha, a de resguardar o mundo comum.

A relação entre as obras de Hannah Arendt e Hans Jonas já foi objeto de estudo de alguns pesquisadores, podemos citar como os mais conhecidos: POMMIER (2016), MICHELIS (2011), VOGEL (2008), WOLIN (2003), COURTINE-DENAMY (2004), TRUC (2008) e SCHOEFS (2009). Enquanto alguns desses trabalhos são artigos introdutórios que nos apresentam ligeira e circunstancialmente as proximidades entre Jonas e Arendt, os demais devotam maior atenção à crítica à modernidade como o fator comum em que emergem as questões morais e políticas de Arendt e Jonas, sem, entretanto, desenvolver um diálogo entre ambos. Nesse sentido, recorreremos a essas obras,

⁵ Ver, por exemplo, a importância do diálogo para a tradição filosófica, desde Platão e Aristóteles até os contemporâneos como apresenta o filósofo Gadamer. Cf. GADAMER, *Verdade e Método* v. II, p. 243–244.

mas também procuramos ir além delas, seja trazendo questões que não foram por elas postas, seja apontando para os limites que suas reflexões alcançaram e, assim, esse diálogo com os comentadores constitui mais uma contribuição do presente trabalho.

Devido à intenção dialógica do trajeto escolhido em nossa pesquisa, não haverá capítulos dedicados a um ou ao outro filósofo com quem pensamos. Queremos aqui deixar claro para nosso leitor que o caminho que elaboramos não segue uma ordem cronológica das obras de Jonas ou Arendt, outrossim, não intentamos construir um trabalho de exegese de um determinado conceito, ainda que a responsabilidade esteja sempre em nosso horizonte de reflexão. Partimos da caracterização de um “diagnóstico” comum, depois destacamos o elemento crítico que se sobressai nesse diagnóstico, em seguida analisamos as alternativas de que dispomos e, ao fim, ensaiamos um novo olhar que pode ao menos contribuir para pensarmos em outros caminhos.

No capítulo inicial deste texto procuramos delinear os primeiros elementos comuns às obras de Jonas e de Arendt e que, como pano de fundo, servirão para que compreendamos como a modernidade leva-nos às mais radicais experiências de perda do mundo. Dando importância ao resgate de uma influência comum que pode lançar alguma luz em nossa compreensão inicial, começamos por refletir até onde pode-se dizer que ambos dão seguimento ao projeto crítico de seu antigo mestre, Heidegger. Em seguida trataremos o que propriamente Arendt e Jonas chamam de modernidade, o que aqui já adiantamos ser compreendido como a radical experiência de perda do mundo, e que é abordado de maneira distinta pelos dois. Tendo em vista que na modernidade podemos localizar eventos que transformaram radicalmente o modo como o homem via o mundo e a si mesmo, procuramos salientar em seguida como ficou a relação homem-natureza depois de tais eventos.

Uma vez que se considerou os elementos comuns às críticas de Jonas e de Arendt à modernidade, bem como as principais singularidades que os distinguem, no segundo capítulo nos deteremos naquele que julgamos ser o tema que nos dá a questão principal que queremos enfrentar, qual seja: o aparecimento da técnica moderna, ou tecnologia, e os desafios aos quais fomos lançados a partir de então. O segundo capítulo constitui uma parte mais ousada, se assim podemos dizer, pois as questões sobre a tecnologia que nele tratamos envolvem certos avanços tecnológicos que Jonas e Arendt não puderam conhecer enquanto vivos. O último tópico desse capítulo, por exemplo, visa a refletir sobre as questões que as tecnologias de comunicação trazem para a política nos últimos 15 anos.

Nos dois últimos capítulos propriamente trataremos o que defendemos constituir uma política da responsabilidade a partir das obras de Jonas e de Arendt. No terceiro capítulo analisamos como os conceitos de liberdade e de responsabilidade estão imbrincados nas obras de ambos os filósofos. Este capítulo, em especial, visa a preparar conceitualmente nossa leitura de modo que possamos entender que uma política da responsabilidade pelo comum deve partir de uma defesa da liberdade. A liberdade enquanto fundamento para as ações humanas deve ser considerada também como objeto de nossa responsabilidade. Isto é, em nossa caminhada analítica e histórica, devemos dar especial atenção às formas de ação e de organização políticas que a tomem como fundamental. A compreensão da imbricação entre liberdade e responsabilidade, conforme apresentamos, melhor se dá pelo destaque dos sujeitos pelos quais somos responsáveis: o mundo comum e seus novos começos. A natalidade, um interesse de Arendt que pode ser encontrado desde sua obra de juventude até seus escritos políticos mais maduros, é vista pela filósofa como o elemento que permite ao mundo humano renovar-se e, ao mesmo tempo, possibilita uma estabilidade necessária para que os agentes dessa renovação sejam bem recebidos. Já Jonas destaca que o advento de tecnologias que ameaçam a existência humana põe os seres humanos em grave risco de extinção e, em razão disso, o conceito de responsabilidade deve guiá-los na tarefa de preservar as condições necessárias à continuidade da humanidade.

Das questões que a análise da tecnologia levanta do ponto de vista moral e político, passamos ao quarto capítulo no qual iremos tratar das leituras críticas de Jonas e de Arendt acerca das alternativas políticas que se sobressaem no cenário contemporâneo. Enquanto pensadores da crise, mas também dos novos começos, eles formularam importantes análises das influências por trás da polarização das duas maiores potências mundiais depois do fim da Segunda Guerra Mundial: de um lado uma democracia liberal, do outro a ideia de um estado socialista de matriz marxista. É nesse capítulo que trazemos um dos pontos mais importantes do diálogo entre Arendt e Jonas que esta tese promove: sendo problemática a visão de Jonas em relação às possibilidades de lidarmos com as decisões que os impasses tecnológicos nos exigem em um plano democrático, defendemos a busca por uma alternativa em que a liberdade seja resguardada e, ainda assim, possamos construir uma discussão profunda sobre os rumos comuns. Nesse sentido, tentamos pensar junto a Arendt acerca das ricas possibilidades que os sistemas de conselho, isto é, formas de política participativa, poderiam nos oferecer. A riqueza da política como participação popular, a partir dos exemplos dos conselhos revolucionário, nos indica que uma política da responsabilidade pelo mundo comum necessita ser elaborada a partir da

compreensão de que todos nós somos seus agentes, não mais aceitando e diminuindo nossa participação a uma redutivista política liberal representativa.

CAP. I — CRISES NA MODERNIDADE

*Ser moderno é viver uma vida de paradoxos e de contradições. É sentir-se fortalecido pelas imensas organizações burocráticas que detêm o poder de controlar e frequentemente destruir comunidades, valores, vidas; e ainda sentir-se compelido a enfrentar essas forças, a lutar para mudar o seu mundo transformando-o em nosso mundo. É ser ao mesmo tempo revolucionário e conservador {...}. **Marshall Berman** — Tudo que é sólido se desmancha no ar.*

Neste primeiro capítulo, intentamos apresentar como a modernidade é o ponto inicial e decisivo das obras de Hans Jonas e de Hannah Arendt. É a partir de eventos ocorridos na modernidade que representaram as mais impactantes mudanças na vida humana, em suas diversas esferas, que os dois pensadores empreenderam suas tarefas de tentar compreender esses fenômenos e as consequências que deles se sucederam. Iniciamos, assim, na sua definição de modernidade. Como dito na introdução, um de nossos objetivos é tecer uma análise das semelhanças e das singularidades das obras de Jonas e de Arendt a fim de construirmos, ao longo de nosso percurso, aquilo que queremos chamar de elementos de uma política da responsabilidade pelo mundo comum. Assim sendo, o percurso dialógico começa já na abordagem de ambos os fenômenos surgidos na modernidade.

Podemos afirmar que, salvo algumas particularidades, Jonas e Arendt em suas respectivas análises da modernidade têm eventos comuns como pano de fundo. Podemos citar entre eles: a corrida espacial; a manipulação genética e a reprodução humana por meios artificiais; o desenvolvimento de tecnologias de automação e a criação de artefatos de destruição em massa. No entanto, todos esses eventos farão parte de nossa análise das questões morais e políticas relacionadas ao uso da tecnologia no segundo capítulo deste trabalho. Nesse primeiro capítulo visamos a delinear o pano de fundo moderno no qual esses eventos se dão a fim de demonstrar o diagnóstico do qual partem Arendt e Jonas.

Arendt e Jonas dividem o diagnóstico de que a modernidade inaugura uma crise para o pensamento, uma situação nova em que os desafios são tais que as categorias

transmitidas por nossas tradições se mostraram incapazes de responder.⁶ Segundo Lawrence Vogel (2008, p. 253), Arendt teria assumido o trato com as questões filosóficas pertinentes à política; Jonas, por sua vez, dedicou-se às questões filosóficas que o (ab)uso das tecnologias modernas suscitou. Ambos se interessaram não apenas em compreender esses novos desafios, mas também em assumir a tarefa de buscar nessa compreensão a possibilidade de assegurarmos alguma dignidade para os negócios humanos.

1.1 Herdeiros de Heidegger?

1.1.1 Os anos de formação e os primeiros passos em comum

A formação de Hans Jonas e de Hannah Arendt se deu com diversos mestres em comum e com um percurso de muitas semelhanças. Dentre tais, o período em que foram alunos de Heidegger é o que mais costuma ser lembrado. Tratamos, ainda que *en passant*, da influência de Heidegger no pensamento de Jonas e Arendt, isso se dá, principalmente, devido a um eco heideggeriano na crítica de ambos à modernidade.⁷ Esse “eco” não deve ser entendido, conforme defenderemos, como uma influência cega do pensamento do antigo mestre. Antes disso, serve para sublinharmos, ao longo deste trabalho, as singularidades que se destacam nas obras de Jonas e de Arendt e que nos permitem compreender de onde partem seus projetos.

Alunos de Martin Heidegger na década de 1920, Arendt e Jonas iniciaram sua trajetória acadêmica sob a influência do filósofo que, ainda no começo de sua carreira, atraía a atenção dos mais brilhantes jovens estudantes alemães e que chegou a ser apontado por alguns como o maior pensador de seu século. Arendt e Jonas tiveram aulas de filosofia clássica e de metafísica com Heidegger em Marburg em 1924. Sobre o período, Arendt chama atenção para o fato de que a precoce fama de Heidegger não estava assentada na aclamação de nenhuma publicação específica, dado que nos anos iniciais de sua carreira docente, ainda que famoso, o filósofo publicara somente sua tese de doutoramento acerca de Duns Escoto, a qual não recebeu muita atenção. Os jovens estudantes alemães eram atraídos para os seminários de Heidegger, sobretudo, porque ele se mostrava capaz de ir para além do que os demais professores universitários daquela

⁶ Cf. VOGEL, 2008, p. 253

⁷ Sabendo da complexidade e extensão da crítica de Martin Heidegger à modernidade e à tradição filosófica, é preciso lembrar ao nosso leitor que o nosso objetivo é destacar as proximidades e as divergências de Hans Jonas e de Hannah Arendt com seu antigo mestre. Portanto, não nos cabe discutir aqui os diversos elementos da crítica de Heidegger à modernidade, tampouco discutir os pormenores da influência de Heidegger nas obras de Arendt e Jonas. Neste primeiro capítulo, visamos a destacar que a modernidade é um momento de crise, no qual brota a questão da tecnologia e que, por fim, constitui-se como aquilo que ameaça o mundo comum e que desperta nas obras de Jonas e de Arendt a discussão sobre o que ainda nos é possível fazer para resguardar esse mundo de uma iminente aniquilação.

época costumavam ir.⁸ Heidegger, cômico da quebra do fio condutor da tradição, buscava descobrir o passado novamente. Com Heidegger, diz Arendt, o pensar ganhava novamente vida. Nesse sentido, não eram os artigos nem os livros que suscitavam admiração, mas o pensamento sob medida de Heidegger que atraía tanto: ele não pensava “sobre as coisas”, mas sim pensava *as* coisas.⁹

Obras que abordam os diálogos e as proximidades entre Heidegger e Arendt podem ser encontradas em diversas línguas, seja pela relação íntima que se deu entre os dois, seja por ser mais expressiva a influência de Heidegger em Arendt do que em seus demais alunos.¹⁰ No que diz respeito a Hans Jonas, os textos encontrados são em menor número e, em alguma medida, parecem se ater mais ao interesse de Jonas e de Heidegger pela a questão da técnica e pela constelação de implicações que se lhe associam.

Richard Wolin, em sua obra *Os filhos de Heidegger*, apresenta Arendt e Jonas, em razão de sua crítica à modernidade, como legítimos herdeiros de Heidegger. Wolin, no entanto, não se esforça por promover um diálogo entre os dois, tampouco entre estes e Karl Lowith ou Herbert Marcuse, também presentes na obra em questão. Wolin em sua empreitada, que ao final tem o pejorativo objetivo de estender sua crítica anterior a Heidegger também a seus ex-alunos, malogra por diversos motivos.¹¹ Para Wolin (2003, p. 74), Arendt esteve sujeita à magia de Heidegger até o fim de sua vida. Segundo Benhabib (2003, p. xv), no que diz respeito à leitura da influência de Heidegger na obra de Hannah Arendt, Wolin descreve Arendt como uma tola apaixonada que teria feito diversos malabarismos ao longo de sua vida para resguardar Heidegger de alguns de seus críticos, uma leitura que só pode ser resumida como misógina e tendenciosa. A validade da crítica de Benhabib a Wolin pode ser confirmada pela abordagem feita aos demais “filhos de Heidegger”. No que diz respeito a Hans Jonas, Wolin destaca sua proximidade com Heidegger tanto no que diz respeito a uma crítica à modernidade e aos problemas relacionados à tecnologia moderna, como também por uma “grecofilia”.¹²

⁸ Em suas *Memórias*, Hans Jonas lembra que costumava criticar junto de Arendt o modo exagerado como Heidegger era visto e tratado pela maioria dos alunos, algo como um guru ou um Zaddik. Cf. JONAS, p. 60.

⁹ Cf. Arendt, *Homens em Tempos Sombrios*, p. 280.

¹⁰ Entre elas podemos citar: BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1996; DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010; VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: PUP, 1996.

¹¹ Ver: WOLIN, Richard. *A POLÍTICA DO SER. O pensamento político de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

¹² Segundo Benhabib (2003, p. x), as leituras “clássicas” de Arendt costumam denominá-la como uma nostálgica antimodernista que tem na Pólis grega o modelo ideal para pensar a política. A leitura de Benhabib, com a qual concordamos, é de que Arendt olha sim para o passado a fim de pensar o presente, mas que sua intenção não é a de uma elitista reacionária que deseja que retornamos a um “momento glorioso

Em suas *Memórias*, Hans Jonas afirma que o tempo de estudos em Freiburg e, depois, em Marburg foi um período de muito distanciamento político do que se passava na Alemanha. Hannah Arendt também diz ter estado pouco interessada em questões políticas até o ano 1933, quando o parlamento alemão foi incendiado e houve um aumento na perseguição política a judeus, bem como começaram as diversas prisões arbitrárias.

O assunto da minha tese, era potencialmente mil vezes mais político do que aquele de Arendt, o conceito de amor em Agostinho. É impossível imaginar quão apartado da política você poderia estar em Marburg, sem prestar nenhuma atenção a qualquer dos eventos correntes. Uma situação fatídica. (JONAS, 2008, p. 70).

A obra heideggeriana tem com a publicação de *Ser e Tempo* seu primeiro e maior momento. Heidegger, entre outros pensadores no início do século passado, reconheceu na tradição filosófica um projeto que não deu conta dos problemas de real importância. A história da filosofia, enquanto história do esquecimento do ser, diz respeito ao modo como a metafísica se estabeleceu em nossa tradição e pôs a questão do ser.

Em sentido estrito, o único aqui considerado, a metafísica é uma fatalidade porque, como traço fundamental da história do Ocidente europeu, a humanidade vê-se fadada a assegurar-se no ente. E a nele segurar-se *sem* que, em momento algum, a metafísica faça a experiência do ser dos entes *como a dobra* de ambos, podendo então questioná-los e harmonizá-los em sua verdade. (HEIDEGGER, 2010, p. 67).

A tese de doutoramento de Hans Jonas, *Der Begriff der Gnosis* (O conceito de gnose), defendida em 1928, apresenta uma leitura do fenômeno do gnosticismo por meio da analítica existencial heideggeriana. Jonas tomava a si próprio como coautor de sua tese, porque a filosofia de Heidegger havia lhe fornecido as ferramentas conceituais para analisar o evento histórico do gnosticismo na antiguidade tardia; ele creditava a Heidegger o papel principal na concepção da obra. Apesar de demonstrar com isso gratidão e reconhecimento a Heidegger, após certo amadurecimento Jonas descobriu um importante paralelo entre a analítica existencial, que lhe havia servido de ferramenta para estudo, e o movimento gnóstico presente no início do cristianismo, o objeto de estudo. “Ocorreu comigo que o existencialismo, que havia fornecido os meios para uma análise histórica, ficou ele próprio envolvido pelos resultados desta análise. A adequação de suas categorias para esta matéria particular impelia a uma reflexão.” (JONAS, 2004, p. 233–

do passado”, e sim a de alguém que deseja repensar os eventos passados a fim de compreender o desenrolar do próprio presente.

234). A temporalidade da existência, conforme expressa por Heidegger, aponta o presente como nada senão um momento de crise entre o passado e o futuro. Apenas estes apresentam categorias essenciais da existência que têm abertura para uma existência autêntica. Jonas, nesse sentido, destaca a narrativa genealógica do niilismo existencial promovido por Heidegger. Este teria ido, diz Jonas, muito além do ponto de ruptura que já havia se dado em momentos anteriores, como com o niilismo gnóstico e mesmo com a revolução científica do século XVII, com a definição da morte enquanto inconsolável destino.

A influência de *Ser e Tempo* em Arendt se faz ver por meio de diversos conceitos comuns aos dois filósofos,¹³ bem como em importantes tópicos nos quais ela o contesta.¹⁴

O pensamento de Hannah Arendt se desenvolveu e ganhou contornos próprios a partir de um confronto com o legado teórico do Heidegger de *Ser e Tempo*, referência fenomenológica privilegiada, em torno da qual Arendt estruturou o eixo de suas reflexões filosófico-políticas, centradas na crítica da tradição da filosofia política e na redefinição do sentido da temporalidade histórica. (DUARTE, 2002, p. 105).

Sendo, no entanto, um tema demasiado controverso, nos interessa destacar apenas os elementos “heideggerianos” na crítica que Arendt faz à modernidade. Como aponta Benhabib, a publicação de *A Condição Humana* tornou claro, aos olhos de todos, inclusive aos do próprio Heidegger, que Hannah Arendt estava já dando passos muito além do território teórico e interpretativo de *Ser e Tempo*. Ao contrário de Jonas, cuja publicação de início de carreira teve a influência de Heidegger de *Ser e Tempo*, Arendt recorre ao que aprendeu com Heidegger para a construção de uma obra já de sua maturidade. O que a filósofa resgata de *Ser e Tempo* é, em destaque, a referência à ruptura da tradição metafísica e as características da modernidade que tratam desde a perda de mundo até a ideia do homem de massa.¹⁵

Jonas e Arendt também perceberam uma veia fáustico-niilista no humanismo ocidental — a perda de um senso de proporção e de “limite” — que aparentemente empurrou a era moderna para o abismo. Para ambos os pensadores, os perigos do niilismo expostos drasticamente pelo nazismo não haviam sido enterrados pela vitória aliada de 8 de maio de 1945. Ao contrário, eles ainda estavam vivos nas manifestações

¹³ Outros textos de Heidegger podem ser apresentados como leituras influenciadoras de Arendt. A distinção entre terra e mundo, fulcral para a análise de Arendt das atividades da *vita activa*, está presente e é de igual forma determinante para Heidegger em “A origem da obra de arte”, texto de 1935.

¹⁴ Segundo Simon Swift (2009, p. 45), Arendt opera diretamente junto e contra Heidegger em *A Condição Humana*. É nesse texto que se nota tanto a importância de Heidegger na formação da filósofa, quanto a independência desta a partir das críticas ao pensador alemão.

¹⁵ Esses temas, no entanto, serão apenas mencionados aqui, pois serão tratados com mais profundidade em sua relação com a técnica, assunto do próximo capítulo.

da tecnologia moderna: os riscos da aniquilação nuclear, a catástrofe ambiental e desorientação interplanetária. (WOLIN, 2003, p. 40).

A reflexão de Heidegger sobre a ciência, tema que o acompanha desde as suas primeiras publicações até àquelas que avançam na reflexão sobre a questão da técnica, coloca em *Ser e Tempo* a pergunta por uma concepção de pesquisa científica moderna que, segundo Heidegger, marca profundamente o modo como podemos em questão o ser a partir dos entes.¹⁶ O conceito existencial de ciência que Heidegger então elabora é, dentre os modos possíveis de ser-no-mundo, aquele que marca além da própria ciência e da técnica a esta relacionada, todo o modo de agir do homem moderno, isto é, o comportamento descobridor.¹⁷

1.1.2 Heidegger e o problema da técnica

Os últimos escritos de Heidegger, dedicados à técnica e aos seus problemas, são os que de fato se destacam em questão de proximidade e de influência com os trabalhos mais maduros de Hannah Arendt e de Hans Jonas. Segundo Michelis, a principal influência de Heidegger comum a Jonas e a Arendt se dá, sobretudo, a partir da questão das transformações das ciências naturais e da técnica na modernidade. Heidegger teria sido um dos primeiros pensadores do século passado a afirmar que em face dos poderes da tecnologia moderna, não podemos adiar a reflexão e a consequente responsabilidade que nossa época nos impõe.¹⁸

Em sua tarefa de reflexão a respeito da técnica moderna, Martin Heidegger procura destacar, sobretudo, o caráter de desocultamento inerente à técnica. Esta se estabeleceu como signo não apenas da relação do homem com o mundo e com os objetos que ele cria, mas do homem consigo mesmo. Heidegger utiliza diversos conceitos para apontar para o significado da técnica, sendo o mais usual, mas ainda assim, que comporta diversas traduções, *Gestell*.

Composição, “Gestell”, significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da disposição, como dis-ponibilidade. Com-posição (*Gestell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que em si mesmo, não é nada técnico. (HEIDEGGER, 2010, p. 24).

A essência da técnica, diz Heidegger, repousa em um contínuo caminhar do homem em seu destino de desvelamento de suas próprias possibilidades. “Entre essas

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 157.

¹⁷ Cf. FRAGOSO, 2012, p. 29.

¹⁸ Cf. MICHELIS, 2011, p. 28.

possibilidades, o homem fica *ex-posto* a um perigo que provém do próprio destino. Por isso, o destino do desencobrimento é o perigo em todos e em cada um de seus modos e, por conseguinte, é sempre e necessariamente perigo.” (HEIDEGGER, 2010, p. 29). A preocupação de Heidegger se faz sentir, sobretudo, devido ao fato de que o homem moderno se encontra tão empenhado em sua tarefa de desocultamento, na provocação e exploração da natureza, ao mesmo tempo em que se torna incapaz de ouvir nesse seu destino um perigo para si mesmo.

Para se orientar entre os epígonos da modernidade tardia, que se cruzam e se entrelaçam ao longo do século XX, dando origem à heterogeneidade imprevisível e inevitável dos fins da história, Arendt e Jonas estavam conscientes de que devemos voltar a refletir sobre a aventura da própria modernidade, seu brilho, suas promessas e seus desvios. (MICHELIS, 2011, p. 34).

Jonas e Arendt utilizam, a partir desse horizonte, uma mesma figura conceitual para entender o homem frente às transformações ocorridas na modernidade: o *homo faber*. Apesar de haver pequenas distinções conceituais a respeito do que representa o *homo faber*, a leitura de ambos nos leva à origem comum que compartilham: a crítica de Heidegger à técnica moderna. O *homo faber* enquanto figura representativa da capacidade do homem de criar coisas para si e, com isso, facilitar sua vida e manter-se longe das intempéries da natureza, é característica comum ao homem em todas as épocas e culturas. O que marca a modernidade é a transformação do saber que esse homem utiliza para a produção de ferramentas e do próprio mundo e, conseqüentemente, de seu próprio modo de vida.

O evento que tanto Jonas como Arendt apresentam como pedra de toque para a modernidade, o uso do telescópio por Galileu Galilei, aponta para a mudança da compreensão e do lugar do homem no universo. Não se trata de uma mudança efetuada pela contemplação, pela racionalidade ou pela observação, mas sim da introdução da atividade da fabricação do *homo faber* que o levava a um novo grau de conhecimento. Esse exemplo nos ajuda a compreender como Heidegger vê também no homem uma mudança que o insere em um novo modo de relação com a natureza e consigo. Diz Heidegger: “A ameaça, que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e dos equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça propriamente dita já atingiu a essência do homem.” (HEIDEGGER, 2010, p. 30).

A proximidade de Arendt com o pensamento de Heidegger a respeito da técnica pode ser percebida na obra que dedicou, com razão, a seu antigo mestre: *A Condição Humana*. A tese que Arendt sustenta nessa obra é que podemos atribuir à modernidade o

fenômeno da alienação do mundo, isto é, o desaparecimento dos laços que ligam os homens ao mundo que habitam e, conseqüentemente, uns aos outros. Quanto à influência do último Heidegger na obra jonasiana, devemos destacar a diferença entre técnica pré-moderna e técnica moderna. Jonas diz que as investidas humanas sobre a natureza até a modernidade, por mais audaciosas que fossem, eram incapazes de superar os ciclos renovadores da natureza. Assim, nenhum dano real se faria perceptível enquanto nossos empreendimentos percorressem efêmeros trajetos.¹⁹

1.1.3 Distintos posicionamentos frente à modernidade

Ainda que afirme ter aprendido a pensar junto a Heidegger, Arendt, lembrando também o exemplo de Platão, destaca a ocasião em que o filósofo alemão malogra enormemente em sua investida nos negócios humanos ao apoiar Hitler. Ao longo da história, diz Arendt, muitos pensadores profissionais engajaram-se ao lado de tiranos, o que, ainda que não deva servir de base para uma generalização, aponta para uma não muito rara *déformation professionnelle*, uma deformação em que o filósofos se mostram incapazes de pensar muito além de seus escritórios e conceitos.

A opção radical de Heidegger pelo pensamento seria de alguma maneira irreconciliável com a mutualidade, trazendo uma espécie de distanciamento incontornável em relação à ação, distanciamento o qual, ainda que partindo ela mesma do pensamento, Arendt teria tentado superar durante toda sua obra. Aliás, não foi ela a única a pensar Heidegger em sua ocupação primeira e radical com o pensamento do Ser, como alheio aos assuntos humanos. (LYRA, 2011, p. 98).

A decepção de Hans Jonas com a imoral investida de Heidegger em apoio ao governo nazista, diferentemente de Hannah Arendt, foi suficiente para que Jonas decidisse por um duradouro afastamento de seu antigo mestre e, mesmo, tomasse-o como exemplo de uma tradição decadente.²⁰ Jonas, em uma crítica próxima à de Arendt, porém em um tom mais direto e severo diz: “Homem: o pastor do ser — não, vejam bem, dos seres! Além de soar blasfemo o uso deste título sagrado para os ouvidos cristãos e judeus,

¹⁹ Nas palavras de Jonas: “Sua vida desenvolveu-se entre o que permanecia e o que mudava: o que permanecia era a natureza, o que mudava eram suas próprias obras. A maior dessas obras era a cidade, à qual ele podia emprestar um certo grau de permanência por meios que inventara e aos quais se dispunha a obedecer. Mas essa permanência, artificialmente produzida não oferecia nenhuma garantia de longo prazo. Na condição de um artefato vulnerável, a construção cultural pode esgotar-se ou desencaminhar-se”. (JONAS, 2006, p. 33).

²⁰ Cf. JONAS, 2008, p. 187.

é difícil ouvir o homem saudado como o pastor do ser quando ele simplesmente não conseguiu ser o guardião do seu irmão” (JONAS, 1996a, p. 258, tradução nossa).²¹

Até 1933, Arendt afirma ter se mantido bastante afastada da política, mas o incêndio do parlamento alemão naquele ano e as prisões arbitrárias que se seguiram tornaram impossível não se preocupar com os rumos que a Alemanha seguia. Dana Villa aponta esta data não apenas como o momento em que Arendt decide que era preciso fazer algo, como também um marco decisivo em relação ao afastamento de Arendt de seu antigo mestre.

Ainda que possa ser dito que a crítica de Heidegger à modernidade tinha como principal intenção vislumbrar possibilidades de abertura de outras relações, agora mais saudáveis, entre o homem e o ser,²² tanto Jonas como Arendt enxergam a incapacidade de executar essa pretensão devido à distância mantida por Heidegger do mundo, este entendido não enquanto conceito ontológico, mas como espaço compartilhado pela humanidade²³. Mesmo com divergências em suas obras, algumas inclusive vindo a ser motivo de rompimento temporário em seus diálogos e amizade,²⁴ Arendt e Jonas assumiram a responsabilidade de pensar diante de tempos sombrios a respeito das condições em que se encontram os homens contemporâneos. Ainda no âmbito da crítica à modernidade, ponto em que ambos comungam muito com Heidegger, a postura que assumem diverge profundamente da de seu antigo mestre. Apesar de poder ser-lhes válida a alcunha de “modernos relutantes”²⁵, eles não tratam a modernidade, tal como fez Heidegger, como um ponto irreconciliável do homem com a tradição.

Kant, ao apresentar os limites da metafísica em sua *Crítica da Razão Pura*, decretou de uma vez por todas a falência dos projetos filosóficos que almejassem alcançar a compreensão de tópicos que estivessem para além do que a razão realmente pudesse compreender. Mesmo com a posterior crítica nietzschiana, apenas no século XX com

²¹ Convidado a substituir o próprio Heidegger que não pôde participar de um evento em sua homenagem e que tinha como tema a influência heideggeriana na teologia judaico-cristã, Jonas critica Heidegger duramente e aponta, além de uma inerente incompatibilidade entre a obra heideggeriana e alguns dos principais elementos da teologia judaico-cristã, algumas inconsistências no que o próprio Heidegger diz.

²² Cf. DUARTE, 2010, p. 21.

²³ E na ocasião de sua indicação para a reitoria de Marburg, nomeação que ocorreu por sua filiação ao partido nazista, Heidegger demonstrou que sua preocupação com o “Ser” não encontrava proximidade com o ser das muitas vítimas que já em 1934 (ano de sua atividade como reitor) o nazismo fazia naquele país.

²⁴ A publicação de *Eichmann em Jerusalém* rendeu uma dura crítica a Arendt por parte também de Hans Jonas que, indisposto com a fala de Arendt sobretudo a respeito do papel das lideranças judaicas durante o governo nazista, ficou aproximadamente um ano sem falar com sua antiga amiga e colega de trabalho. A polêmica só foi posta de lado devido a uma intervenção de Lore Jonas, esposa do filósofo.

²⁵ Seyla Benhabib, já mencionada anteriormente, utiliza esse termo apenas para Arendt. Estendo o termo a Jonas por ver em sua obra também uma “fusão de horizontes” que destaca as questões do passado a partir do momento presente. Bem como por exprimir certa angústia quanto à situação presente, consciente, porém, de que não só não se pode repetir o que já foi, como sequer se deveria querê-lo.

Heidegger foi que o anúncio do fim da metafísica foi de fato não apenas confirmado, mas também pensado. Heidegger, no entanto, não foi capaz de superar a metafísica, diz Arendt. Um fato que atesta a distância de Heidegger do mundo e a proximidade com pensadores da tradição, como Platão,²⁶ é o rápido envolvimento do pensador alemão com o nazismo. Heidegger ter se tornado um *pensador profissional* jamais poderia ser usado como justificativa de sua aceitação do cargo de reitor durante o governo de Hitler; no entanto, pode ser entendida como um grande testemunho da despolitização de Heidegger e de seu pensamento. Assim, as posturas de Heidegger e de Arendt quanto à destruição da metafísica diferem bastante. Como atesta André Duarte:

Cabe observar que, se os motivos e os procedimentos teóricos que presidiram à destruição da história da ontologia, em Heidegger e aqueles que orientaram o desmantelamento dos conceitos e das categorias tradicionais em Arendt, são semelhantes, seus resultados e objetivos diferem bastante entre si. (DUARTE, 2002, p. 149).

Um dos principais motivos que levam Hannah Arendt a se posicionar do lado daqueles que declaram a falência da metafísica é a depreciação da tradição em relação ao mundo, mais especificamente, em relação à avaliação das atividades da *vita activa* a partir do prisma da contemplação, tomando-as então como derivadas das necessidades vinculadas ao corpo.²⁷

Enquanto Hannah Arendt parte da falência da metafísica, Hans Jonas ainda tenta fazer algo com seus destroços. A obra *The Phenomenon of Life (O Princípio Vida*, como publicado no Brasil), subtitulada “fundamentos para uma biologia filosófica”, constitui-se como a proposta de uma ontologia dos fenômenos biológicos,²⁸ isto é, de pôr a questão do ser a partir de seu fundamento material: o próprio corpo. O que levou Jonas a essa proposta que corporifica seja a sua crítica à modernidade enquanto momento de imenso avanço das ciências naturais, seja o seu conhecimento de biologia, foi o desinteresse da tradição filosófica por levar em conta o fenômeno da vida em seus corpos de doutrina. Para Jonas, alguém não poderia combater o mal político sem enfrentá-lo por meio da ação, bem como não se pode pensar sobre o ser caso se ignore seu processo distintivo: a vida.²⁹

²⁶ Como lembra Alves Neto (2009, p. 130), a descrença de Platão com os resultados da política em seu tempo, em grande parte devido à sentença decretada contra Sócrates, levou-o a recusar a participação na política em nome da quietude contemplativa. O mesmo não ocorre com Arendt que, pelo contrário, viu a partir dos eventos catastróficos de seu tempo a importância de recuperar a dignidade da política.

²⁷ Cf. ARENDT, 2002, p. 74

²⁸ Cf. JONAS, 2004, p. 7.

²⁹ Cf. LEVY, 2002, p. 5

Apesar de considerarmos válido o termo de “modernos relutantes”, é preciso enfatizar que não se deve interpretar que Arendt ou Jonas intentam, de alguma forma, rejeitar o arcabouço moderno, e sim que visam a assumir o desafio de pensar a modernidade para dar sentido aos seus impasses. Dessa forma, a epígrafe que abre este capítulo serve para nos ajudar a compreender que Jonas e Arendt lidam, cada um ao seu modo, ainda que se aproximem com alguma frequência, com os paradoxos e contradições que as experiências modernas nos trazem.

Os três próximos tópicos deste capítulo trarão, consecutivamente: a definição comum de Jonas e de Arendt da modernidade como um período de crise, mais especificamente, da perda do mundo; a transformação do entendimento humano a respeito da natureza e da relação desta com as atividades humanas, ponto fundamental dentro das críticas de ambos os filósofos a respeito da modernidade; por fim, Arendt e Jonas veem na modernidade também a falência de nossa tradição de pensamento político e moral, para lidar com os problemas que surgem e, nesse sentido, ambos apontam para as tarefas que devemos assumir se quisermos resguardar ainda o mundo de uma iminente catástrofe.

1.2 Um conceito em comum de modernidade: a experiência de perda do mundo

Definir com precisão o que Hannah Arendt e Hans Jonas entendem por modernidade é uma tarefa difícil por inúmeros motivos. Podemos citar que ambos foram pensadores prolíficos, tiveram importantes transformações de perspectiva ao longo da vida e, sobretudo, têm suas obras situadas em um momento em que os próprios conceitos são criticados e desprezados. Ainda assim, é possível visualizar uma comum preocupação com a estabilidade do mundo e com a descrição de uma crise que, por romper fronteiras espaciais, ideológicas e temporais, ameaça esse mesmo mundo.

Arendt distingue o início da modernidade, por exemplo, nos âmbitos das ciências e da política. Do ponto de vista científico, a era moderna se inicia no século XVII com as transformações ocorridas nas ciências naturais e graças ao desenvolvimento científico muito relacionado a estas. Já na perspectiva política, Arendt defende que o mundo moderno teve início com as explosões atômicas no século passado³⁰. É importante entender que, ainda que ela faça essa distinção em *A Condição Humana* e afirme que essa obra não trata sobre o mundo moderno, este constitui o pano de fundo da obra em questão, tanto um momento como o outro estão ligados pelo problema da perda do mundo.

³⁰ Cf. Arendt, 2015, p. 7.

A visão de Jonas, e aqui encontramos um dos principais pontos de comunhão entre seu pensamento e o de Arendt, também se dirige para o fenômeno de desenraizamento do ser humano em relação ao mundo, compreendido como espaço natural e como conjunto das instituições humanas. Enquanto Arendt busca, nos eventos limiáres da modernidade, um primeiro passo para a elaboração de sua compreensão da perda do mundo, Jonas encontra no movimento gnóstico dos primeiros cristãos, se não um mesmo evento determinante para a situação do homem moderno, ao menos uma imensa similaridade que ele denomina de niilismo. A semelhante descrição do “espírito característico do gnosticismo” com a análise da modernidade desenvolvida por Arendt pode ser percebida pelo conceito a que ambos recorrem: *Entweltlichungstendenz*, em uma tradução livre, a tendência à perda do mundo.³¹

Compreender os perigos que nossos filósofos visualizam na perda do mundo é imprescindível para nosso trajeto de pensar o papel da responsabilidade política no mundo tecnológico atual, sobretudo porque ambos veem justamente nas revoluções científico-tecnológicas o agravamento desse problema. A tecnologia, no entanto, só passou de uma ferramenta coadjuvante ao papel de protagonista no andamento dos negócios humanos a partir das explosões atômicas em Hiroshima e em Nagasaki durante a Segunda Guerra Mundial. Jonas e Arendt identificam o elemento central e comum às crises da modernidade com o nome do niilismo. Sendo o capítulo seguinte dedicado a pensar as consequentes questões político-morais que a moderna tecnologia nos impõe, tentaremos aqui primeiramente definir o que Jonas e Arendt entendem como perda do mundo e quais as perigosas consequências desse fenômeno.

1.2.1 A perda do mundo

Arendt caracteriza a modernidade, sobretudo, como o momento em que ocorre o fenômeno de perda do mundo (*worldlessness*). A perda ou alienação do mundo é o fenômeno característico da modernidade que encontra sua máxima expressão com o totalitarismo. O totalitarismo é, para Arendt, o evento que atesta o grau máximo em que chegamos, um momento de ruptura. Diferente de todas as formas de regimes autoritários de que se tem registro, o totalitarismo representou, segundo Arendt, a cristalização do racismo, do imperialismo e do autoritarismo em uma forma de governo total, cuja

³¹ Essa análise de Jonas presente em *A Religião Gnóstica*, ajudou-o a lançar luz na compreensão da modernidade, mais especificamente no que diz respeito ao seu interesse em compreender a avaliação do fenômeno da vida a partir do desenvolvimento da ciência moderna.

interferência das vidas das pessoas ia desde a esfera pública até o mais íntimo de suas atividades.

O individualismo e a solidão impetrados pelos processos de massificação ocorridos na era moderna implicaram em uma facilitação do ocaso da política e no desenvolvimento de movimentos anti-políticos que visavam a obliteração da liberdade e a realização dos mais nefastos planos de destruição de populações inteiras e do espaço para a vida comum. No cenário de crescente racismo, em um país ainda compromissado com sua herança imperialista, passando consequências econômicas, políticas e sociais que a derrota na Primeira Guerra Mundial trouxera, a Alemanha viu surgir em meio a movimentos paramilitares uma ideologia que cristalizava esses elementos e se apoderava do humor das massas para mobilizá-las contra o inimigo escolhido, os judeus na Europa. O que veio a seguir, mais especificamente com ascensão do Partido Nazista nos anos de 1930, foi um paulatino cerceamento de direitos sociais e políticos, a ponto de tornar judeus e outros grupos de pessoas perseguidas pelos nazistas desprovidos dos meios pelos quais pudessem se resguardar juridicamente e se proteger fisicamente do mal que em breve seria executado sobre eles. Trata-se de um processo minucioso que retirou o direito de pertencimento a um mundo que antes era sua casa e que se tornou inabitável graças ao terror em forma de governo.

No início da década de 1950, Arendt interessou-se por pesquisar a respeito dos elementos presentes em nossa tradição de pensamento que, de alguma forma, puderam ecoar no mundo moderno e permitir o aparecimento do Totalitarismo. A principal razão desse interesse veio das críticas feitas à sua obra anterior, *Origens do Totalitarismo*, que apontavam muitas lacunas na análise do fenômeno totalitário em sua versão stalinista. Como a análise do marxismo não ocorreu em *Origens do Totalitarismo*, Arendt elaborou um projeto de pesquisa que visava justamente a dar conta desse aspecto que se tornou de grande importância. A proposta de escrever acerca da tradição do pensamento político, especialmente acerca do papel do marxismo, e de sua relação com os eventos do século XX, não veio a tornar-se uma obra acabada; no entanto, a compreensão das transformações ocorridas na modernidade no que diz respeito às atividades humanas levou Arendt à escrita de *A Condição Humana* (1958).

Hannah Arendt, no prólogo de *A Condição Humana*, faz uma distinção entre era moderna e mundo moderno; a primeira iniciou-se com as revoluções científicas do século XVII e terminou no limiar do século XX, ao passo que o segundo teve início com as explosões atômicas durante a Segunda Guerra Mundial e permanece em vigor. Por modernidade, então, devemos entender os fenômenos circunscritos a esses dois

momentos. Ainda que Arendt não os determine com precisão, o livro em pauta, ao analisar a condição do homem moderno em relação às atividades da *vita activa*, utiliza-se de fenômenos desde o início da era moderna até outros mais contemporâneos correspondentes ao que Arendt denominou de mundo moderno.

Problemas como o esfacelamento da política e do entendimento político estão, segundo Arendt, situados dentro do espectro de um problema mais amplo que se dá na modernidade: a perda ou alienação do mundo. Conforme destaca Correia (2014, p. 45–46), entre os principais fatos que impulsionaram a modernidade rumo à perda do mundo estão: a diluição da esfera privada na esfera pública, o que deu origem à esfera social; a transformação das atividades do trabalho — fabricação e ação — e, sobretudo, o estabelecimento de um tipo de vida baseada no par trabalho-consumo como principal atividade humana. Arendt vê esses fatos como uma jornada do homem para fora do mundo e, ao mesmo tempo, em direção à sua própria interioridade.

Segundo Arendt, a metafísica caiu em descrédito na modernidade não porque as ciências e os movimentos positivistas tenham produzido tal desconfiança generalizada nas perguntas e nas respostas que pertencem a esse campo da filosofia, mas sim porque os próprios filósofos declararam seu fim. Esse fim significa que tais perguntas e respostas deixaram de ter suficiente plausibilidade.³² Kant representa um marco para a modernidade, sobretudo por sua distinção entre pensar e conhecer. A distinção entre pensar e conhecer, ou entre razão e intelecto, diz Arendt, serve a Kant para separar aquilo que “apenas podemos pensar” daquilo que “de fato podemos conhecer”. “O intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu *significado*.” (ARENDR, 2008, p. 75). Com isso, Kant argumentou contra a possibilidade de conhecermos aquilo que as perguntas metafísicas nos interpelavam.

Aqueles apoios um dia providos pela metafísica, Deus ou o Ser, causa primeira etc., nos foram retirados. Hans Jonas certamente figurava entre aqueles que Hannah Arendt considerou estarem certos em preocuparem-se com o espectro do niilismo que ronda nosso tempo e nos ameaça. Arendt, porém, não identificava o niilismo com nenhum fenômeno específico, na verdade este deve ser compreendido como uma sombra que permanentemente ameaça o pensamento. O niilismo enquanto completa negação dos valores vigentes, segundo Arendt, não é produto do pensamento, tal como “não existem

³² Arendt destaca, entretanto, que essa “morte da metafísica” é seguida de sérias consequências. Isto é, o descrédito em noções como a de mundo suprassensível acarreta em um igual descrédito ao seu oposto, a ideia de mundo sensível. Nietzsche, um dos que bem anunciou o aparecimento do niilismo, alertou-nos de que com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente. (Cf. ARENDR, 2004, p. 229).

pensamentos perigosos, a atividade de pensar por si só é perigosa” (ARENDR, 2009, p. 133).

Como dito, a perda do mundo na modernidade não se deu apenas pelos processos ou teorias que indicavam ao homem um tipo de vida distante do mundo comum. Também a interioridade se tornou um refúgio para o homem. Descartes, nos primórdios da era moderna, ao apresentar a dúvida dos sentidos dava um passo decisivo rumo à introspecção que caracterizaria toda a filosofia daí em diante. As implicações da perda de importância do senso comum são inúmeras. Segundo Alves Neto (2009, p. 31), a descrença nos sentidos desencadeia a suspensão do senso comum, o sentimento de “realidade” que liga uns homens aos outros, o que provoca um afastamento da realidade imediata e, conseqüentemente, provoca o radical alheamento em relação ao mundo. Para Hannah Arendt, a raiz da modernidade pode ser atribuída à desconfiança nos sentidos. A partir do desmantelamento da metafísica promovido durante a modernidade, Arendt afirma que agora nos vemos desafiados a pensar sem apoios. Esse desafio representa também a possibilidade de novas formas de criação para o homem e não apenas uma situação de solidão e desamparo frente aos desafios que o interpelam.

Um mundo em que as possibilidades de ação são minadas, em que a preocupação individual com a vida privada é incentivada em detrimento do cuidado com o espaço público, e em que os próprios laços, como os valores compartilhados, são desacreditados, não pode senão desaparecer. Esse desaparecimento do mundo comum que ocorre com o radical isolamento dos indivíduos vê-se radicalizado, sobretudo, com o efeito da massificação característico das sociedades pós-industriais.

1.2.2 Prometeu e a Modernidade

A atenção de Hans Jonas com a modernidade começa quando o filósofo se encontrava na posição de soldado da brigada judia do exército britânico que lutava contra os nazistas na Segunda Guerra. Isso porque, frente ao imediato risco de morte intensificado pela guerra, Jonas começa a refletir sobre a fragilidade da vida e, munido de alguns poucos livros e artigos que sua esposa Eleonore Jonas conseguia lhe enviar, o filósofo deu-se conta de quão limitadas são as concepções que a tradição filosófica elaborou sobre o fenômeno da vida, estando elas quase sempre pautadas na dicotomia entre matéria e espírito. Durante as décadas seguintes Jonas, publicou diversos ensaios e artigos que viriam a compor seu *The Phenomenon of Life* (O Princípio Vida), publicado originalmente em 1963. Uma tentativa de pensar o fenômeno da vida, a partir de uma

concepção monista, em que matéria e espírito seriam apenas faces distintas do mesmo fenômeno.

Nos últimos capítulos de *O princípio vida*, Hans Jonas retoma a discussão de *A religião gnóstica* e relaciona o clima niilista moderno ao movimento espiritual gnóstico dos primeiros cristãos. Assim, ele começa a dar unidade à sua obra que, segundo Lore Jonas, pode ser compreendida como um olhar para o passado, para o presente e, principalmente, para o futuro.³³ Se no início da era cristã o movimento cristão gnóstico avaliou a vida a partir de uma separação com a natureza, isto é, foi expressa uma radical separação entre o homem e o cosmos, na modernidade o ser humano passou a ainda mais a sentir-se só, e diferentemente da gnose que avultava uma salvação para a alma humana no conhecimento, na modernidade essa salvação, ou melhor, a vitória do homem sobre a natureza, que o ignora, só poderia se dar por meio do poder.³⁴

Mesmo sendo perigosa a simplificação de um longo período histórico em que se deram diversos fenômenos e acontecimentos, Hans Jonas toma como lema da modernidade a máxima “conhecimento é poder”, comumente atribuída a Francis Bacon, embora nunca tenha sido encontrada em seus textos; com isso podemos melhor definir o que Jonas queria dizer quando abordava a modernidade em seus escritos. Esse ideal baconiano representa a disponibilidade da natureza empregada pelo saber científico em prol da melhoria das condições de vida da humanidade. A questão que abre as portas para que duvidemos de seu sucesso é a ausência de uma retidão e de uma racionalidade capazes de conduzir em segurança esses empreendimentos modernos. Provido de uma dinâmica pautada no êxito, aquilo que entendemos como programa baconiano conduziu-nos a um cumulativo excesso de produção e de consumo que encontrou no capitalismo seu maior incentivo.

No ano de 1969, Jonas participa da fundação do Hastings Center, uma instituição interdisciplinar criada com o intuito de desenvolver um debate profundo sobre questões éticas envolvendo a tecnologia, principalmente aquelas que diziam respeito à manipulação da vida. A reflexão a respeito de questões morais que concernem ao fenômeno da vida estava sendo gestada desde 1963, quando publicou *O Princípio Vida*; contudo, apenas no ano de 1979 foi que Jonas publicou sua obra mais conhecida, um “ensaio de uma ética para a civilização tecnológica”, *O Princípio Responsabilidade*.

Jonas imagina o homem moderno a partir da figura de Prometeu, titã que segundo a mitologia grega roubou o fogo dos deuses e presenteou aos humanos, sendo por isso

³³ Cf. JONAS, Lore. 2008, p. xvi.

³⁴ Cf. JONAS, 2004, p. 242.

condenado por Zeus a ficar amarrado a uma rocha enquanto seu fígado era comido por uma águia por toda a eternidade. Na visão de Jonas, a humanidade se afigura como prometeica por sua própria astúcia em conseguir dominar a natureza e desenvolver técnicas capazes de transformar todo seu ambiente e, mesmo, reproduzir complexos fenômenos naturais. Porém, ao contrário de Prometeu, que teve sua astúcia julgada e punida, a moderna humanidade prometeica não encontra limitações nem regras que a impeçam de seguir com seu plano de dominação do mundo natural e de experimentação das forças físicas.

O espírito prometeico empresta ao homem moderno, que vive cada dia mais sob a égide de um desenraizamento em relação ao mundo, um poder jamais antes visto. O mundo, enquanto criação humana, é dependente de nossas atividades que trazem estabilidade e proporcionam um espaço seguro e duradouro para a existência humana florescer. O avanço do poder tecnológico e científico moderno aliado a uma crescente difusão do panorama existencialista traz a esse mundo “uma série de mudanças que terminam por produzir uma crise de sentido, um rompimento, que em última instância interrompe a harmonia da tríade Deus-homem-mundo” (GIUSTI, 1999, p. 43). Assim, é como um momento de crise que a modernidade aparece para Jonas.

A distinção que Arendt fez entre era moderna e mundo moderno é pertinente, visto que no século XX tivemos fenômenos singulares que, mesmo tendo suas raízes na ciência moderna, representam novidades impensáveis nos séculos anteriores. O próximo capítulo dedica-se com maior cuidado às questões morais e políticas advindas dos avanços tecnológicos. Denominar Arendt de antimodernista é desconsiderar, entre tantas outras coisas, o empenho da filósofa em destacar a imensa importância dos movimentos revolucionários aparecidos na modernidade.³⁵ Por sua vez, Jonas encontra na teoria evolucionista a possibilidade de construção de uma narrativa do fenômeno da vida em que seres humanos e as demais formas de vida estão relacionadas e, principalmente, dependem do mesmo mundo que compartilham. Que ambos estejam interessados em criticar a modernidade deve ser compreendido mais como um sinal de preocupação com os rumos que a humanidade tomou e toma todos os dias. Arendt e Jonas tomam para si a difícil tarefa de tentar compreender o que se passa e, com o ideal regulador de conferir ainda alguma dignidade e estabilidade para mundo, enfrentam esse desafio conscientes de que não podem mais recorrer a conceitos transcendentais e universais.

³⁵ Arendt via nas revoluções a possibilidade de, primeiro, liberar os homens das amarras seja de um governo tirano ou despótico e, mesmo, de uma situação de pobreza e jugo de algum governo estrangeiro, e, segundo, fundar a liberdade como princípio que reúne os homens em torno da realização da felicidade pública. Cf. ARENDT, 2018, p. 206.

1.3 O lugar da natureza nos negócios humanos

Todo empreendimento humano edificado sobre o meio natural representa, em alguma escala, um ato de violência contra a natureza. A quebra dos ciclos naturais por meio da fabricação dá-se graças ao advento de coisas duráveis que, indo contra o perpétuo perecimento e renovação da natureza, estabelece um mundo artificial no qual nos separamos enquanto criadores de nossas próprias condições de existência. Essa violação, em condições normais, jamais foi capaz de infligir danos severos o bastante para alterar o funcionamento da vida ou das forças geológicas fora das fronteiras da cidade. Essa fronteira entre o natural e o artificial, entretanto, foi desfeita na modernidade com o avanço descontrolado do homem sobre o meio ambiente.

Antes do surgimento de técnicas capazes de manipular a natureza e de administrar o curso da própria vida e do advento de aparatos tecnológicos capazes de aniquilar milhões de vidas em questão de segundos, a natureza não havia sido considerada em nossas questões morais e políticas. Tanto Hannah Arendt como Hans Jonas visualizam na modernidade uma transformação no papel que a vida, bem como a natureza em geral, desempenha. Seria impossível pensar a respeito da crítica de Arendt à modernidade sem nos determos em uma transformação que, para ela, constitui a prevalência de um modo de vida voltado unicamente ao trabalho e ao consumo. Focalize-se aqui que Arendt não marginaliza a natureza em suas discussões políticas. Tal qual Jonas, Arendt também vê na modernidade um momento em que a Terra se torna questão de grande importância. A preocupação de ambos se dirige, nesse sentido, não apenas à conservação do mundo, mas também se estende à Terra, na condição de ambiente no qual o edificamos.

Tradicionalmente, poderíamos definir a política enquanto preocupada com os negócios humanos e, nesse sentido, a diferenciação entre o mundo, definido como espaço artificial erigido por mãos humanas, e a Terra, entendida como o espaço natural no qual existimos, faz bastante sentido. As transformações ocorridas durante a modernidade, no entanto, dentre tantas outras coisas, borram também essa fronteira e, assim, a natureza, bem como as ciências responsáveis por seu estudo, passam a figurar entre os interesses da política e da ética. Jonas aponta que nossa tradição, até meados da modernidade, lidava com alguns pressupostos considerados inalteráveis, e cita como exemplo: a condição humana como algo fixado pela natureza; noções de bom e mau bem definidas; as atividades humanas como com efeitos apenas dentro do mundo em que habitamos e com

seu impacto restrito a um pequeno espaço e curto eco temporal. Acontece que, como diz Arendt, a própria tradição viu-se de ponta a cabeça.

1.3.1 A vitória do *animal laborans*

Como mencionamos anteriormente, *A Condição Humana* surgiu sobretudo do interesse de Hannah Arendt em tentar identificar elementos presentes na tradição filosófica ocidental que, se não contribuíram de alguma maneira para o surgimento da ordem totalitária, ao menos abriram espaço para o desaparecimento da dignidade da política. No último capítulo da referida obra, Arendt, que até então tinha exposto as três atividades da *vita activa* que condicionam a vida humana, cita dois momentos cruciais para entendermos a guinada dos negócios humanos na modernidade, em que se dão transformações na importância que nossa tradição atribuía a essas atividades. A tradição filosófica ocidental dedicou grande parte de seus esforços a pensar e descrever apenas aquelas atividades relacionadas ao que muitos chamaram de vida contemplativa. Essa mesma tradição avaliou aquelas atividades distantes da quietude da contemplação, a partir de um prisma que as punha sob o jugo das necessidades. Nesse sentido, a avaliação que prevaleceu por muitos séculos apontava a superioridade da contemplação em relação à *vita activa*. Isso perdurou até a modernidade, quando diversos acontecimentos trouxeram as atividades da *vita activa* a um plano de destaque. É a partir dessa transformação que Hannah Arendt em sua obra *A Condição Humana* empreende a tarefa de compreender a situação do homem moderno.

As atividades da *vita activa* são:

A) Trabalho: atividade que diz respeito aos processos básicos e inevitáveis relacionados às necessidades biológicas humanas. “A condição humana do trabalho é a própria vida”.

B) Obra: essa atividade coloca o ser humano um passo à frente da atividade do trabalho. Enquanto o trabalho está circunscrito a um fazer repetitivo, necessário no ciclo vital, a obra refere-se aos empreendimentos humanos que são capazes de uma duração maior, que se prologam e não exigem a satisfação de nenhuma necessidade do ciclo vital. Em vez de natural, à obra corresponde a “artificialidade”. “A condição humana da obra é a mundanidade”.

C) Ação: esta, por sua vez, é atividade humana que ocorre genuinamente entre os indivíduos. A ação “corresponde à condição humana da pluralidade”.

Durante a modernidade se dão duas transformações na hierarquia das atividades da *vita activa*. A primeira mudança consiste no destaque dado à atividade da fabricação. As atividades de fabricação e de produção, a princípio, foram promovidas ao lugar de destaque antes ocupado pela contemplação. Fato compreensível, destaca Arendt, devido à importância que a fabricação desempenhou junto à Revolução Industrial na modernidade. No entanto, ainda mais decisivo para o destaque dado ao *homo faber* em relação às atividades da *vita activa* está a própria atividade científica, que em si engendra elementos da fabricação e da produção.

A relação do *homo faber* com a natureza que se dá em termos de uma apropriação que reifica a matéria natural em algum produto para uso humano que é, da perspectiva da natureza, um tipo de violência. “O *homo faber* torna-se senhor e mestre da própria natureza na medida em que viola e parcialmente destrói o que lhe foi dado.” (ARENDR, 2006, p. 355). Todo objeto fabricado pelo *homo faber* se resguardado das intempéries do mundo natural, isto é, em condições apropriadas de uso, tende a durar e a desgastar-se de maneira lenta, o que proporciona o tipo de duração que permite, mesmo com a morte de seu fabricante, servir de ligação entre os homens.

A cadeira, se abandonada à própria sorte ou expelida do mundo humano, converter-se-á novamente em madeira, e a madeira se deteriorará e retornará ao solo do qual a árvore brotou antes que fosse derrubada para se tornar o material sobre o qual operar [*work*] e com o qual construir. (ARENDR, 2006, p. 353).

Com o desenvolvimento da ciência moderna essa relação se transforma e os limites de ação do *homo faber* são ampliados.

A tecnologia e a ciência natural moderna, que já não colhem materiais da natureza, nem a observam ou imitam seus processos, mas parecem realmente agir nela, aparentemente introduziram, por isso mesmo, a irreversibilidade e a imprevisibilidade humanas no domínio da natureza, onde não há remédio para desfazer o que foi feito. (ARENDR, 2015, p. 295).

Assim, antes dedicado à fabricação, o *homo faber* passa a agir no mundo natural a partir da criação de novos elementos químicos, controlando processos vitais e, mesmo, alterando e criando novos organismos. A irreversibilidade e a imprevisibilidade, características da ação, agora incorporados pela fabricação, alteram a relação do homem com a natureza de modo que produz incertezas que podem e devem ser vistas com preocupação³⁶.

³⁶ Cf. ARENDR, 2015, p. 295.

A inversão da *vita activa* e a vitória do *homo faber* sobre a contemplação não duraram muito. A estima pela atividade da fabricação foi substituída pelo trabalho e este passou a ditar as regras dos negócios humanos. Como mencionamos, durante a modernidade o trabalho (labor) e o consumo passam a ser os principais parâmetros. O que é crítico para Hannah Arendt é que a inversão da hierarquia das atividades da vida contemplativa em relação àquelas da *vita activa* não significa a igual apreciação das atividades desta última; de fato, obra e ação são distorcidos pela influência do labor. A obra, que a princípio é a atividade que produz objetos duráveis e nos possibilita a edificação de um mundo estável, passa a se confundir com o próprio trabalho e desempenha o papel de meio de subsistência com o qual temos acesso a bens de consumo. Por sua vez, a política deixa de desempenhar seu papel de instauradora da liberdade e do novo e vê-se reduzida à burocrática atividade de administração dos processos vitais. A isto, Arendt denomina de vitória do *animal laborans*, i.e., a vitória de um padrão de vida universal centrado no trabalho e no consumo.

Na medida em que nós também somos apenas criaturas vivas, o trabalho é único modo de podermos também permanecer e vultear com contento no círculo prescrito pela natureza, afadigando-se e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro. (ARENDR, 2006, p. 351).

A vitória do *animal laborans* dependeu da retirada do caráter imortal atribuído à vida promovido pelo processo de secularização moderno. De volta à mortalidade, tal como na antiguidade, a vida individual e o mundo perderam a sua confiança e estabilidade. Ao passo que o indivíduo foi arremessado à sua interioridade e para longe do cenário público onde se dão os negócios humanos. “A única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na Antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital possivelmente eterno da espécie humana” (ARENDR, 2015, p. 398).

Segundo Arendt, a sociedade na modernidade num primeiro momento elegera a vida da espécie como elemento principal a ser cuidado e, posteriormente, trouxe a vida social para esse papel. “O último vestígio de ação que havia no que os homens faziam, a motivação implicada no interesse próprio, desapareceu” (ARENDR, 2015, p. 398). Restou apenas a “força natural”, isto é, os próprios processos envolvidos na manutenção da vida biológica passaram a ser compreendidos como únicos processos que importam ser conservados, reduzindo a variedade de objetivos implicados nas muitas atividades humanas ao objetivo de manter-se vivo. Tendo, então, a atividade do trabalho como

centro a partir do qual se organizam os projetos humanos, a ação passou a ser entendida como sinônimo de produzir e fabricar. E estes, produzir e fabricar, ainda que originalmente fossem concebidos como atividades responsáveis pela produção do mundo no qual habitam os homens, tornaram-se também atividades devotas à vida, ao passo em que se desenvolve um tipo de indústria dedicada à produção de bens de consumo e objetos que, desde sua concepção, estão fadados à obsolescência.

Todos os frutos do trabalho são, por princípio, destinados a terem uma curtíssima duração. Diz Arendt:

Nas condições modernas, a conservação, e não a destruição, significa ruína, porque a própria durabilidade dos objetos conservados é o maior obstáculo ao processo de reposição, cujo crescimento constante da velocidade é a única constância restante onde esse processo se estabelece. (ARENDDT, 2015, p. 313).

No que concerne à história das revoluções na modernidade, Arendt explica a vitória do *animal laborans* a partir da tomada da esfera pública pela noção de bem comum, pelo domínio da vontade das massas e com a conversão da política em administração, isto é, governo dos processos vitais. De fato, esse fenômeno tem início ainda na idade média nos primórdios do feudalismo quando se deram as primeiras formas de “organização pública do processo vital” (ARENDDT, 2015, p. 41). Sendo esse processo ainda mais acentuado no século XVIII com o protagonismo das necessidades dos *sans culotes* na ordem da Revolução Francesa.

A industrialização transformou o modo de produção do *homo faber* e tornou a velocidade do trabalho-consumo a sua principal lei. A questão tornou-se bastante preocupante do ponto de vista político devido à prevalência desse modo de vida baseado no consumo sobre todos os demais, dado que quando consumimos, cessamos de agir e de refletir, nosso mundo comum desaparece e unicamente nossas necessidades prevalecem.

A analogia do trabalho ao ciclo vital no sentido de que ambos são intermináveis é apropriada. Ela se torna questionável, no entanto, quando lembramos que no ciclo vital, isto é, na relação metabólica entre indivíduo e natureza, todo o insumo produzido nas etapas do ciclo é reincorporado à natureza após o processo de consumo. Enquanto o trabalho do *animal laborans*, tal como caracterizado por Arendt, visa não apenas à produção de algum excedente, como também ignora o poder de absorção da natureza e produz um refugo que não faz parte do mundo, tampouco consegue retornar à terra. Na modernidade, as diversas configurações do trabalho operam de modo que produzem bens e produtos que, mesmo programados para uma obsolescência rápida e descarte constante, não conseguem retornar à natureza como citou Arendt com o exemplo da cadeira. Assim,

a usurpação da matéria do espaço natural para a construção do mundo humano tem produzido um duplo efeito negativo sobre ambos.

Concordamos com Arendt quanto aos perigos evidentes de uma sociedade dedicada ao trabalho e ao consumo. Onde não há interesse pela atividade política, pela construção de um mundo durável e, mesmo, pela admiração da natureza enquanto uma dádiva a ser apreciada,³⁷ abre-se espaço para o surgimento de atos desmedidos que põem em xeque toda a construção humana e até a vida de espécies muito distantes de nós. Como aponta Paul Voice (2013, p. 182), a análise de Arendt a respeito da vitória do *animal laborans* na modernidade deverá nos servir de “modelo para um argumento ontológico” no sentido de que destaca, junto à sua preocupação com a deterioração da esfera pública, a situação de risco em que também se encontra o meio ambiente.

A diferença entre terra e mundo, ainda que bem delineada por Arendt em *A Condição Humana*, foi severamente utilizada por muitos de seus leitores para caracterizar Arendt como uma pensadora que completamente toma a natureza e as ciências naturais como tópicos apolíticos. Como afirma Ephraim (2018, p. 35), a discussão de Arendt a respeito da natureza não se resume à sua crítica à vitória do *animal laborans*. A terra aparece enquanto tópico de singular importância em diversos outros momentos não só de *A Condição Humana*, como também em textos esparsos. Arendt “está preocupada com os tipos de artifícios que ameaçam erradicar a alteridade, a diferença e a diversidade que são dadas a aparecer na terra em grande abundância” (EPHRAIM, 2018, p. 58). Essa questão, marca importante da proximidade de análise entre Arendt e Jonas, nos leva à argumentação do porquê este último considera a natureza uma questão para a ética e a política em nosso tempo.

1.3.2 O perigo do desaparecimento da fronteira entre o artificial e o natural

No primeiro capítulo de *O Princípio Responsabilidade*, Hans Jonas traz uma parte do coro de *Antígona* para representar a estatura do homem em relação à natureza na antiguidade. O homem, apesar de concebido como a maior maravilha criada pela natureza, não deixa de ter todas suas atividades limitadas ao pedaço da natureza em que escolheu morar. Tanto o cultivo da terra, a engenhosidade que produz ferramentas e

³⁷ Conforme Ephraim (2018, p. 39), a natureza, isto é, as coisas e os seres da terra que não foram criados por mãos humanas, podem ingressar no mundo humano a partir do momento em que são observadas por diferentes pessoas a partir de uma infinidade de perspectivas. Nesse sentido, ao prestar atenção elas passam a fazer parte do nosso mundo e, em alguma medida, adquirem o status de *espaço-entre* e nos ligam e nos separam uns dos outros por meio do que elas representam para nós.

técnicas para a domesticação dos animais selvagens, bem com o dom do pensamento e da palavra permitem a ele a construção de sua cidade e a obtenção de, além de suas necessidades, sabedoria para que respeite a natureza em que vive.³⁸

Desde Sófocles até pensadores como Nietzsche e Freud paira sobre os homens a consciência de que nossa civilidade avança sempre com o pesar da violação do mundo natural. Jonas chama a nossa atenção para o fato que já há algum tempo não é mais uma novidade de que os limites entre a cidade e a natureza foram borrados e não são as forças naturais que avançam e ameaçam o andamento dos negócios humanos, mas justamente o contrário. Como nota Jonas, a fabricação passa a atuar de modo que sua intervenção na natureza em prol de obras e de bens duráveis para a edificação do mundo ultrapasse os limites da reificação do mundo natural e passe a intervir nele de modo que altera o seu funcionamento e, mesmo, a sua estrutura.

A vida do homem se desenrolou entre a permanência (*abiding*) e a mudança: a permanência era a Natureza, a mudança, as suas próprias obras. A maior dessas obras foi a cidade, e a ela ele pôde conferir boa dose de estabilidade (*abidingness*) em função das leis que ele fez para ela e que se encarregou de honrar. Mas nenhuma certeza de longo alcance pertencia a essa forjada estabilidade. Nem mesmo dentro de seu universo artificial, com toda a liberdade que ela concede à determinação do homem acerca de si mesmo, pode o arbitrário sequer substituir os termos fundamentais de seu ser. A própria inconstância da fortuna humana assegura a constância da condição humana. (JONAS, 2017, p. 27).

O que está em jogo é que a estabilidade da cidade foi perdida, ao passo que reivindicamos controle sobre a permanência dos eventos naturais. A cidade que, enquanto criação humana “claramente distinta do resto das coisas e confiada aos seus cuidados, forma o domínio completo e único da responsabilidade humana” (Ibidem, p. 34), sempre foi, nesse sentido, o assunto principal das questões humanas. A natureza, ao contrário, funcionava sem a necessidade de intervenções, cuidava de si e jamais figurou como uma preocupação para os homens. A dissolução dos limites entre o natural e o artificial foi acompanhada por uma drástica mudança na estatura humana em relação à natureza.

Segundo Jonas, os empreendimentos humanos, por se darem dentro do espaço artificial da cidade, a princípio, mantêm um equilíbrio interno e também externo, isto é, com o espaço natural. “Qualquer que seja o bem ou o mal, ao qual o homem se veja impelido em virtude de sua arte engenhosa, eles ocorrem no interior do enclave humano, sem tocar a natureza das coisas.” (JONAS, 2006, p. 33).

³⁸ Cf. JONAS, 2006, p. 31.

Ao contrário de Hannah Arendt, que visualiza nesse desaparecimento da diferença entre natural e artificial a vitória do modo de vida centrado nas necessidades biológicas, Jonas não concebe essa transformação da relação do homem com o mundo e com o espaço natural em termos de uma vitória da necessidade, dado que essa necessidade com a qual o homem moderno se defronta parece muito mais como o resultado da ampliação da interferência do *homo faber* sobre toda a vida humana. Como afirma Paolo Picorella (2006, p. 99), a transformação da relação do homem com suas atividades de construção e fabricação de objetos e de ação é tal que podemos dizer que o homem passa a agir na natureza, um reino antes distinto do mundo artificial ao qual primordialmente estava reservada sua ação, enquanto sua capacidade de fabricação e de construção do mundo artificial no qual habita passa a ser também ameaçada devido a um imenso ímpeto do moderno paradigma baconiano.

O homem moderno apagou as barreiras entre o artificial e o natural, com isso a natureza que antes se encontrava fora dos domínios humanos passou a ser alterada e criada pelas mãos humanas. “Criaram um novo tipo de ‘natureza’, isto é, uma necessidade dinâmica própria com a qual a liberdade humana defronta-se em um sentido inteiramente novo.” (JONAS, 2006, p. 44). A cidade que antes demarcava os limites das ações humanas, perde suas fronteiras e avança de modo que agora a ideia de uma “cidade universal” não é mais ficção nem metáfora. O que Jonas destaca é: se nosso poder se estende sobre a toda natureza, nossa responsabilidade deve equiparar-se-lho. A vulnerabilidade da natureza frente ao poder do homem, jamais pressentida anteriormente, hoje é um dado incontestável e, nesse sentido, exige da ética e da política, enquanto reflexão a respeito da ação humana, que seja considerado um problema de singular importância e, principalmente, que alguma ação seja tomada a fim de resguardar o que está em jogo.

É preciso lembrar que, para Jonas, assim como para Arendt,

A reclusão da filosofia na parte mental da dicotomia — que deixou toda a “natureza” para a ciência vitoriosa e substituiu a filosofia da natureza por uma epistemologia da ciência natural, fazendo com que a própria ideia de uma filosofia da natureza fosse renunciada — não foi apenas um escândalo da filosofia em si mesma, mas viciou o seu trabalho no campo residual de sua escolha (ou cativeiro). (JONAS, 2017, p. 11).

E essa citação nos leva aos seguintes questionamentos: diante dessas crises que Jonas e Arendt veem na modernidade, qual tem sido o papel de nossa tradição? E, mais importante, o que ambos pensam que ainda pode ser feito (se é que, diante do que foi

exposto, ainda há espaço para ação) para evitar, não apenas que o mal se repita, como também que uma pior catástrofe nos surpreenda?

1.3.3 O fio perdido da tradição. O que fez nossa tradição?

Como apresentado, a visualização das crises que irromperam na modernidade marca profundamente as obras de Hans Jonas e de Hannah Arendt. Afirmar que Arendt e Jonas não elaboraram um sistema filosófico não implica negar a existência de um projeto em suas respectivas obras e uma resposta à essas crises.

Hannah Arendt entende que a tradição filosófica teve início na Grécia, mais especificamente com as filosofias de Platão e de Aristóteles, os quais deram a base para como os homens avaliam suas atividades. Essa tradição veio à ruína com as filosofias de Kierkegaard, Nietzsche e Marx. Especialmente quando Marx repudiou a filosofia enquanto uma isolada atividade do pensamento e afirmou só ser possível realizá-la por meio da política, a tradição filosófica que antes atribuía ao pensar a mais alta posição entre as atividades humanas, vê-se diante de uma mudança radical quanto às posições dessas atividades³⁹.

O diagnóstico de Hans Jonas quanto ao rompimento do fio de nossa tradição aponta para os dois eventos que Arendt também nos reporta: a revolução científica da era moderna e o advento dos governos totalitários no século XX.⁴⁰ A análise quanto ao rompimento dessa tradição é desenvolvida por meio da identificação de uma limitação das éticas tradicionais em lidar com as questões novas que nos são impostas, sobretudo, pelo advento da técnica moderna. Junto à postura perplexa da filosofia cartesiana, a revolução científica agravou o sentimento de desabrigo espiritual do homem, de modo que, após os eventos ocorridos na primeira metade do século passado, tornou-se inevitável assumir que a continuidade que imaginávamos entre o passado e o futuro havia sido rompida e que então tínhamos em mãos algo de muito valioso, mas que já não tínhamos nem sequer noção de como nomeá-lo. Nossa herança havia nos sido entregue sem um testamento, diz Arendt:

³⁹ Cf. Arendt, 2014, p. 43–44.

⁴⁰ Tal como Arendt, Jonas também enxerga problemas no modo como a tradição filosófica ocidental julgou e avaliou as atividades humanas a partir da perspectiva de quem dedicava-se à atividade contemplativa. Para Jonas, no entanto, além reavaliarmos os negócios humanos, isto é, à política, e lhes conferir dignidade, cabe também ser repensada a relação do ser humano com o mundo natural, devendo este último ser também digno de profunda reflexão. Cf. “Philosophy at the end of the century: retrospect and prospect”. IN: JONAS, Hans. *Mortality and Morality: a search for good after Auschwitz*. Ed. Lawrence Vogel. Evanston: NUP, 1996.

Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição — que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor — parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado, nem futuro, mas tão somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem. (ARENDDT, 2014, p. 31).

No cenário político, Arendt diz que talvez um lapso de memória tenha levado os atores e os espectadores a esquecerem dos atos e dos fatos e, assim, a romper com a continuidade e mesmo com o sentido da peça. Nesse sentido, vale a pena indicar, pela menção ao que será discutido no capítulo seguinte, a tecnologia digital, por meio de suas redes sociais, que parece ter o terrível poder de empurrar os usuários (palavra que pode ser utilizada para indicar o que tem sido boa parte da vida das pessoas nessa segunda década do século XXI) para um fluxo sem fim de notícias e de histórias que, mesmo quando conectadas com o mundo dos fatos, não deixam espaço para esses mesmos usuários construírem uma teia de sentidos e relações, isto é, o acabamento do qual trata Arendt e que corresponde às histórias e aos fatos que constituirão a tradição.

Em carta a Günther Anders, Jonas afirma que nosso tempo se desenvolve de tal modo que mesmo sociedades contemporâneas podem apresentar drásticas distinções históricas. Esse fenômeno se agrava em razão de uma incapacidade de se apropriar do passado, de modo que nos vemos presentes em um mundo que, apesar de compartilhado com tantos outros, já não pode ser tão bem descrito como um mundo comum, dado que nos faltam elementos de compreensão daquilo que nos liga.⁴¹ Essa compreensão, segundo Arendt, é capaz de religar o homem com a realidade.

A função da mente é compreender o acontecido, e essa compreensão, de acordo com Hegel, é o modo de reconciliação do homem com a realidade; seu verdadeiro fim é estar em paz com o mundo. O problema é que, se a mente é incapaz de fazer a paz e de induzir a reconciliação, ela se vê de imediato empenhada no tipo de combate que lhe é próprio. (ARENDDT, 2014, p. 34).

Hans Jonas tem a mesma posição de Arendt e afirma que devemos nos esforçar para compreender a história, a de todo o gênero humano e a nossa própria, ainda que esta última se encontre sempre inacabada.⁴²

O momento mais crítico, diz Arendt, se deu quando o homem moderno, desperto para o fato de que sua mentalidade e sua tradição de pensamento já não davam conta de responder às questões propostas pela metafísica, viu que essas mesmas questões, algumas tão velhas quanto a própria tradição, nem sequer faziam mais sentido. Isto é, o homem

⁴¹ Cf. JOLLY, Edouard. *Eschatologie et temps de la fin*. p. 4

⁴² Cf. JONAS, 2017, p. 406.

percebia-se não somente inapto para responder às suas questões, mas mesmo sua capacidade de formulá-las apropriadamente havia sido abalada.⁴³

O golpe fatal parece ter vindo da descoberta dos horrores praticados em Auschwitz e nos outros campos de concentração e do extermínio nazista.⁴⁴ Isto porque, dentre outros fatos, a máquina de extermínio nazista foi instalada de acordo com a lei no seio de uma sociedade culturalmente desenvolvida. Jonas assevera que a descoberta dos horrores de Auschwitz tornou clara a incapacidade de sequer imaginar Deus do mesmo modo como a tradição judaico-cristã concebia. “Que Deus poderia deixar que isso acontecesse?”.

Durante os anos que Auschwitz assolou, Deus permaneceu silente. Os milagres que ocorreram vieram do homem só: os feitos daqueles solitários, praticamente desconhecidos, “apenas das nações” que não se esquivaram do sacrifício total, a fim de ajudar, salvar ou mesmo mitigar, quando nada mais restava, até partilhar o destino de Israel. [...] Mas Deus ficou em silêncio. (JONAS, 2016, p. 32).

Essa tenebrosa experiência apontou para o destino comum a todos os homens e mulheres de nosso tempo. A consciência da falência de nossa tradição, a indiferença dos deuses às preces e aos lamentos de seus crentes, a incapacidade dos homens de guardar a existência de seus semelhantes, tudo isso tornou claro que nos encontramos em uma situação que não diferencia realidade de teoria, mas que justamente trata-se de uma crise para o pensamento e para a ação.

Quando, afinal, rompeu-se o fio da tradição, a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento e adstrita, enquanto experiência, aos poucos eleitos que fizeram do pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política. (ARENDRT, 2014, p. 40).

Apesar de Arendt advertir que os ensaios que compõem *Entre o Passado e Futuro* serem apenas “experiências de pensamento” que nos convidam a pensar, mas que jamais prescrevem exatamente sobre o que pensar, os conteúdos dos quais trata Arendt são peculiarmente situados dentro dos tópicos que compõem a sua crítica à modernidade e, mais, ela mesma assume que esses ensaios constituem já uma tentativa de enfrentar o esvaziamento de sentido no qual nos encontramos.

É importante perceber que Jonas e Arendt estão interessados em compreender as questões de seu tempo, apesar de divergirem quanto aos caminhos trilhados; embora um

⁴³ Cf. ARENDRT, 2014, p. 34–35.

⁴⁴ “A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado”. (ARENDRT, 2014, p. 54).

faça questão de escrever seu nome ao lado dos filósofos e de ensaiar uma ética prescritiva e, mesmo, de formular um imperativo para as questões morais, e a outra, de declinar do título de filósofa⁴⁵ e de consagrar sua escrita a pensar os eventos de seu tempo, ambos ainda estão juntos na tarefa de resguardar alguma dignidade para os negócios humanos.

1.4.1 A busca pela dignidade da política em Arendt

A dualidade entre *vita activa* e vida contemplativa, bastante criticada por Arendt, é resultado da visão dicotômica entre a atividade do corpo e a passividade do espírito, tão difundidas em nossa tradição desde seus primórdios. Nessa concepção, compreende-se que a política está ligada às necessidades do corpo, no sentido de que exige do ser humano a dedicação a certas atividades que ele precisa realizar em meio a outros seres também impelidos pelos mesmos objetivos. Enquanto a filosofia, na tradição, apartou-se do mundo, vimos surgir na modernidade a ideia da criação de uma “ciência universal” que trouxe consigo o perigo de destruição não só do observador, isto é, do homem, como também do próprio objeto observado, a natureza, já que a observação nas condições de trabalho da ciência moderna implica um tipo de ação sobre o mundo natural⁴⁶. Sobre esse momento no mundo moderno, diz Arendt:

O problema é somente — ou pelo menos assim nos parece agora — que, embora o homem possa fazer coisas de um ponto de vista “universal” e absoluto, algo que os filósofos jamais consideraram possível, ele perdeu a sua capacidade de pensar em termos universais e absolutos, e com isso realizou e frustrou ao mesmo tempo os critérios e ideias da filosofia tradicional. (ARENDR, 2015, p. 335).

Quando Arendt denuncia o rompimento do fio da tradição, não quer com isso dizer que o passado foi perdido, mas antes que sua continuidade foi comprometida, que agora temos o desafio de interpretar e responder às nossas questões, sejam elas morais, sejam políticas, a partir de algo novo e à altura da novidade dessas questões que nos são impostas.⁴⁷

Esse pequeno espaço intemporal no âmago mesmo do tempo, ao contrário do mundo e da cultura em que nascemos, não pode ser

⁴⁵ Arendt na entrevista a Günter Gaus.

⁴⁶ Cf. ARENDR, 2015, p. 332–333.

⁴⁷ Nesse sentido, Arendt se contrapõe a partir de sua tarefa de compreensão à tradição filosófica que, desde Platão, preferia afastar-se do mundo e abrigar-se no junto à contemplação. Nas palavras de Alves Neto (2009, p. 130): “Enquanto os eventos catastróficos do seu tempo levaram Arendt a recuperar a dimensão genuinamente política da existência humana como aquilo que ocorre *entre* os homens plurais, as experiências sofridas por Platão fizeram-no recusar a política em nome da quietude contemplativa que ocorre *no* homem, agindo somente sobre o seu próprio espírito singular voltado para si mesmo e abrigado do mundo.”

herdado e recebido do passado, mas apenas indicado; cada nova geração, e na verdade cada novo ser humano, inserindo-se entre um passado infinito e um futuro infinito, deve descobri-lo e, laboriosamente, pavimentá-lo de novo. (ARENDDT, 2014, p. 40).

Como aponta Antônio Abranches, no prefácio da edição brasileira de *A Dignidade da Política*, para Arendt há uma urgência do pensamento comparável à da própria necessidade de autopreservação que a vida apresenta⁴⁸. Pensar, enquanto tentativa de compreensão, além de uma resposta ao “apelo do mundo” que exige de nós o devido cuidado e a devida ação para sua preservação, também corresponde a uma maneira de se reconciliar com a realidade, ainda que provisoriamente, dado que reconhece nas experiências um precioso material para o pensamento. Pensar, diz Arendt, é antes uma prática realizada entre os homens, do que a atividade solitária que a tradição por muito tempo pregou.⁴⁹

Mesmo em face do “rompimento do fio da tradição”, o “pensar o que estamos fazendo” deve ser compreendido como uma tarefa partilhada por Arendt e por Jonas⁵⁰. Uma tarefa que dever ser tomada por todos, como diz Arendt:

Se, portanto, encontram-se na mesma linha a falta de saída em que caiu nosso mundo e a expectativa de milagres, essa expectativa de modo algum nos remete para fora do âmbito político original. Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço, e em nenhum outro, temos de fato o direito a ter a expectativa de milagres. Não porque acreditemos (religiosamente) em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não. A questão de se a política ainda tem de algum modo um sentido remete-nos necessariamente de volta à questão do sentido da política; e isso ocorre exatamente quando ela termina em uma crença nos milagres — e em que outro lugar poderia terminar? (ARENDDT, 2002, p. 122).

1.4.2 Os alicerces de uma nova ética para os novos desafios em Hans Jonas

Enquanto Arendt retorna de seu exercício de compreensão da quebra do fio da tradição com a nítida noção de que não mais podemos recorrer aos antigos corrimãos da metafísica, da autoridade ou mesmo da religião para nos apoiarmos, Hans Jonas afirma

⁴⁸ Cf. ARENDDT, 2002, p. 11.

⁴⁹ Cf. ARENDDT, 2002, p. 87.

⁵⁰ Pensar o que estamos fazendo, segundo Jonas, deve direcionar-nos a uma mudança de postura, isto é: nos leva a agir caso não agíssemos ou a agir de outro modo, caso agiríamos errado. Nas palavras de Michelis: “A ideia de que só o que o homem faz seja real vem, todavia, desmentida pelo curso dos eventos, nos quais se insere o inesperado, que de repente nos restitui o senso do limite, a capacidade de reconhecer que nem tudo pode ser feito: há algo dado. O poder humano tem limites e precisamente reconhecê-los e respeitá-los é o que permite continuar a viver: há dados que o homem não pode mudar a seu próprio gosto.” (MICHELIS, 2011, p. 39).

que devemos retornar justamente à metafísica se quisermos superar a fragmentação na qual o niilismo moderno nos lançou.

Como a sua determinação em participar da luta ativa, a atitude de Jonas em relação à filosofia do organismo e a sua luta pela existência é prova imediata da integridade de seu pensamento — sua recusa a toda tentação de isolar o pensamento da vida, a mente da matéria em que está embutido — e seu reconhecimento de que em cada campo da existência, a tarefa da reflexão teórica, bem como o imperativo da ação prática, tem seu próprio imperativo intrínseco. (LEVY, 2002, p. 4–5).

Os ensaios que compõem *O Princípio Vida*, alguns inclusive pensados por Jonas ainda durante seu serviço como soldado da brigada judaica no exército britânico durante a Segunda Guerra Mundial, dentre outras questões, ligam-se à problemática da quebra da tradição na abordagem de Jonas por serem um tipo de postura do filósofo no que diz respeito à relação da filosofia com as ciências naturais e, mesmo, à própria experiência da vida.

A obra de Jonas, segundo Lore Jonas,⁵¹ pode ser entendida a partir de suas “três fases” como preocupada com o passado (a questão da gnose), com o presente (a formulação de uma teoria da vida) e com o futuro (a elaboração de uma ética da responsabilidade). Segundo Eric Pommier, Jonas tem como horizonte um:

Pensamento que se apoia em aprendizagens anteriores para ir além do que a probidade intelectual permite, quando se trata de, por um lado, examinar as origens de todas as coisas e o destino da humanidade e, de outro, tentar dar sentido àquilo que colocou completamente em questão o sentido mesmo de nosso devir histórico: o apocalipse moral da tragédia de Auschwitz. (POMMIER, 2016, p. 7).

Pensar sobre os fundamentos da ética da responsabilidade de Hans Jonas já foi nossa tarefa durante o mestrado⁵². De modo que o próprio filósofo reconhece a dificuldade de uma ética fundada ontologicamente ser reconhecida após não só esses eventos que põem em xeque a questão de todo sentido último, como também do fato da própria filosofia que no século passado ter recebido muito mais atenção por parte de suas escolas lógico-positivistas.

Nossa tradição moral, diz Jonas, esteve alicerçada em uma visão que circunscrevia a ação humana a um mínimo alcance temporal e espacial, bem como não reconhecia a

⁵¹ Cf. JONAS, 2008, p. xvi.

⁵² Ver: FARIAS JUNIOR, João Batista. Vida e liberdade: pressupostos ontológicos da ética da responsabilidade de Hans Jonas. Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Filosofia, UFPI, 2015.

natureza enquanto objeto de preocupação, dado que nossa ação não detinha poder suficiente para causar mal que não ao âmbito humano.⁵³

Tornou-se uma tarefa da filosofia reforçar esse reconhecimento e desenvolvê-lo ainda mais. De início no papel de mutuca com a qual Sócrates comparou a função do filósofo; não somente não se pode mais ficar quieto sobre esses problemas, como também é preciso perpetuamente conscientizar as pessoas deles. (JONAS, 1996, p. 54).

Hans Jonas e Hannah Arendt visam a encontrar uma maneira de lidar com o cenário hipercomplexo que a modernidade trouxe, uma vez não se pode mais recorrer à autoridade, às religiões, à metafísica ou mesmo à nossa tradição com a expectativa de encontrar um modelo para orientar a nossa agência. Isso não significa, porém, que o passado e que a metafísica não tenham ainda um papel importante para compreendermos o que estamos fazendo, mas que somente eles não são mais suficientes.

Caracterizar a centralidade da crítica de Hans Jonas e de Hannah Arendt à modernidade exige uma análise/reflexão demorada do elemento que se tornou a principal sustentação da moderna sociedade fáustica: a tecnologia. Nesse sentido, no próximo capítulo será preciso analisar as mais urgentes questões éticas e políticas que a moderna tecnologia nos impõe. Além de pontos em comum, Jonas e Arendt também trazem contribuições distintas que nos auxiliarão a refletir sobre o que está em jogo no mundo contemporâneo em que a técnica se transformou no maior condicionante da existência humana.

⁵³ Cf. SANTOS, 2011, p. 26.

CAP. II — OS PROBLEMAS DA TÉCNICA E OS NOVOS DESAFIOS MORAIS E POLÍTICOS

I would repeat that I fear none of the existing machines; what I fear is the extraordinary rapidity with which they are becoming something very different to what they are at present. No class of beings have in any time past made so rapid a movement forward. Should not that movement be jealously watched, and checked while we can still check it? And is it not necessary for this end to destroy the more advanced of the machines which are in use at present, though it is admitted that they are in themselves harmless?

Erewhon de Samuel Butler publicado em 1872.

É precisamente porque sofremos nas condições do deserto que somos ainda humanos e permanecemos ainda incontaminados; o perigo reside em nos irmos a tornar verdadeiros habitantes do deserto e em nos irmos a sentir nele como na nossa terra.

A promessa da política, Hannah Arendt.

Hannah Arendt e Hans Jonas veem no totalitarismo e no fáustico desenvolvimento tecnológico, cristalizado na bomba atômica, os mais claros desafios para a humanidade em nosso tempo. Além disso, ambos afirmaram serem cômicos de que nossa tradição de pensamento não seria mais capaz de nos habilitar para superar esses desafios. Restando-nos a tarefa de buscar compreender o que está acontecendo para que, ainda que não possamos nunca estar completamente seguros de que evitaremos o pior, sejamos capazes, ao menos, de assegurar as condições básicas para a continuidade do milagre que é a vida.

Neste capítulo, apontar-se-á a Modernidade como um momento de crise para o pensamento humano, com atenção específica para um elemento que é uma preocupação comum aos interesses de Jonas e de Arendt: a tecnologia moderna. Hannah Arendt inicia *A Condição Humana* relatando o primeiro lançamento de um objeto produzido por humanos ao espaço. Esse evento deve ser tomado como pedra de toque para o projeto de compreensão da condição em que nos encontramos hodiernamente. Como consta no primeiro capítulo deste trabalho, Arendt afirma que tudo aquilo que de nós se aproxima torna-se condicionante de nossa existência. E, sem dúvida alguma, rodeados por aparatos tecnológicos que, muitas vezes, já parecem tão assimilados às nossas rotinas e atividades que nem sequer dedicamos algum tempo para pensar no que eles representam e em que grau modificam em nossas vidas, nossa condição moderna é marcada radicalmente por essas presenças.

Nossa abordagem aqui, como já afirmamos na introdução, segue um recorte devido. É preciso lembrar que nosso trabalho tem como pretensão maior apontar, ao final, para uma comum preocupação de Arendt e Jonas a respeito dos rumos que a humanidade tomou, em especial, e aqui este capítulo terá papel decisivo, em relação à importância assumida pela tecnologia moderna nas transformações da vida e do mundo. Muitas coisas estão em jogo, entre elas, aquilo que entendemos por ser humano. Em algum sentido, enquanto participantes do diálogo com Arendt e com Jonas, poremos questões que eles ainda não haviam feito a si mesmos, dado que os impactos de algumas tecnologias mais recentes, como aquelas de comunicação, eram impensáveis mesmo para os mais criativos autores de ficção científica.

Tratar das relações dos homens com a tecnologia exige-nos, entre outras coisas, compreender que as tradicionais distinções entre questões morais, políticas, econômicas, sociais etc., apesar de muitas vezes serem uma exigência acadêmica de reconhecida validade, aqui elas podem representar uma grande limitação na compreensão dessas relações. Como afirma Bruno Latour em *Jamais fomos modernos*, dar os primeiros passos na compreensão dessa confusão que é a situação do homem contemporâneo exige-nos reatar o nó górdio que um dia unia as tantas áreas do conhecimento humano e, assim, reconhecer que esse debate é não só dos cientistas, dos grandes empresários ou dos políticos de carreira, mas também, e sobretudo, de todos os cidadãos⁵⁴.

Como discutimos no capítulo anterior, a condição humana na modernidade, mais do que nunca, compartilha uma comum vulnerabilidade com as demais formas de vida

⁵⁴ Cf. LATOUR, 2013, p. 8–9.

existentes sobre a Terra. Hans Jonas trata dessa vulnerabilidade que a vida carrega consigo como uma característica que nos liga mesmo às mais básicas manifestações do fenômeno biológico, bem como argumenta em favor do reconhecimento da dignidade própria ao mundo natural para além de qualquer vinculação ou interesse com os homens. Quanto à Hannah Arendt, ainda que sua obra se vincule sobretudo à teoria política, mesmo na obra em que ela aponta a vitória do modo de vida baseado no trabalho e no consumo (atividades cujo caráter imperativo e vínculo à nossa corporeidade não nos distingue tanto dos demais animais), escreveu no prólogo de “A Condição Humana”:

A Terra é a própria quintessência da condição humana, e a natureza terrestre, ao qual sabemos, pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. [...] e por meio da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos. (ARENDR, 2015, p. 2).

Ainda que tantos de nós reconheçamos, como Arendt, a Terra como um bem pelo qual devemos ser gratos (gratidão não a deuses, mas ao casual fato de existirmos; assim, algo em um sentido secular), parece ser facilmente visualizável na história da humanidade diversas elucubrações e tentativas de escapar da Terra e de criarmos um lugar completamente artificial para vivermos. Nesses projetos, a tecnologia sempre teve um papel central a desempenhar e, como Arendt já notava com os eventos científicos em seu tempo, vem alcançando um progressivo sucesso nesse sentido. É a partir desse cenário que pomos a seguinte questão: quais modificações uma época marcada pelo signo da tecnologia causa na condição humana?

O primeiro passo a ser dado será então descrever a tecnologia como a principal modificadora atual da condição humana. Mesmo que Jonas e Arendt façam diversas menções aos perigos advindos das tecnologias bélicas, ambos presumem que os riscos de uma guerra total em que se faça uso de bombas atômicas seja muito pequeno e que estamos muito mais ameaçados por intervenções tecnológicas cujo ideal regulador é pacífico. É nesse sentido que defendemos, em coro com ambos, uma crítica ao transumanismo. Retomamos em seguida o problema da alienação do mundo, descrito por nós anteriormente como o signo representativo da modernidade para Arendt e Jonas, para tratá-lo a partir da fusão da tecnologia com o corpo humano, dado que a primeira consequência dos projetos transumanistas é a alienação do homem quanto à sua vinculação aos outros homens e ao mundo.

No terceiro ponto deste capítulo, trataremos da natureza modificada da ação humana. Tanto Arendt como Jonas visualizaram no desenvolvimento científico moderno uma investida humana nos processos naturais da Terra. Quando transformam a natureza

e quando reproduzem em laboratórios processos vistos naturalmente apenas no espaço, os homens modificam a mais básica estrutura onde se dá a existência humana: a Terra. Destacaremos assim as contribuições de nossos filósofos para o debate atual acerca do antropoceno: uma nova era geológica caracterizada pela intervenção humana na estrutura da Terra.

Os dois últimos tópicos abordam, consecutivamente, as limitações de assumirmos as atividades científicas e a produção tecnológica enquanto problemas políticos de primeira ordem, e o papel que as redes digitais de comunicação desempenham na manutenção econômica e política que se impõe como um de nossos maiores obstáculos para o enfrentamento político das questões tecnológicas.

2.1 As tecnologias e o fim do humano

Os modos como Jonas e Arendt abordam a questão da técnica e da tecnologia em suas obras, guardadas as diferenças que serão tratadas ao longo deste capítulo, partem de um plano comum: a pergunta acerca de como o homem entende a si mesmo em relação à tecnologia.

A política, como Arendt nos apresenta, responde pela humanidade e não por um ser humano no singular, isto é, não se trata de resguardar um ou outro indivíduo, mas a própria noção de pluralidade enquanto fundamento da política. O mesmo pode ser dito sobre a ética da responsabilidade proposta por Jonas⁵⁵. A responsabilidade enquanto resposta às exigências morais postas pela tecnologia moderna visa a resguardar a possibilidade da existência de uma humanidade no futuro. Nesse sentido, entender de que maneira a tecnologia atua no modo como nos compreendemos enquanto humanos e como vemos e agimos no mundo, não apenas enquanto construto humano, como também espaço natural compartilhado com todas as outras formas de vida, torna-se um passo decisivo para que possamos mensurar o tamanho do desafio que temos à nossa frente e, como veremos nos capítulos adiante, prepararmos uma resposta política para seu enfrentamento.

Não podemos afirmar a existência de uma filosofia da tecnologia na obra de Arendt. De fato, muitos de seus comentadores evitam esta e tantas outras classificações

⁵⁵ Poderia ser levantada a questão de que a pluralidade para Arendt é uma característica identificada no presente, enquanto a responsabilidade de Jonas estaria interessada em resguardar a possibilidade de existência de homens no futuro. Porém, a responsabilidade é um princípio ético e político para o presente. Trata-se de uma ética que inclui o futuro, mas não é o caso de dizer que consista em uma ética no futuro. Nas palavras de Illana Giner (2005, p. 27): “La antropología y la ética jonasiana no persiguen el advenimiento de un hombre nuevo, moralmente perfecto o liberado de sus necesidades, sino que interpelan a, apuestan por y depositan su confianza em el hombre del presente.”

para os problemas tratados pela filósofa, seja por prudência, seja por levarem muito a sério a ideia que Arendt tinha de que, de alguma forma, ela não se encaixava em nenhuma corrente de pensamento, nem político, nem filosófico⁵⁶. A não existência de uma tal “filosofia da técnica” em nada conta negativamente para a importância do problema da tecnologia na obra da autora. Ao contrário, como ela afirmou no prólogo de *A condição humana*, os eventos do mundo moderno estavam dados como o pano de fundo da obra em questão e por mais que ali ela viesse a tratar apenas das transformações das três atividades da *vita activa* na era moderna, de alguma forma ela já convidava o seu leitor a dar alguns passos adiante e a buscar compreender as novas transformações que ocorriam e que ocorreriam⁵⁷.

Na década de 1950, Arendt começa a dar certa atenção para questões envolvendo as tecnologias; em 1953, ela publica o ensaio “A conquista do espaço e a estatura humana”, que posteriormente veio a compor o livro “Entre o passado e o futuro”, e discute justamente a interferência da tecnologia no modo como os homens se reconhecem e lidam uns com os outros, com a natureza e com o mundo. No ano seguinte, Arendt escreve “A Europa e a bomba atômica”, em que ela apresenta o medo crescente no cenário público de uma iminente guerra nuclear, especialmente na Europa como tratado nesse ensaio. A principal questão do texto é a desconcertante isenção europeia quanto a uma responsabilidade pela própria existência do perigo representado pela bomba atômica. A questão da tecnologia é tratada por Arendt⁵⁸ a partir de “A Condição Humana” de modo explícito e será com essa obra que mais dialogaremos neste capítulo. Como veremos a partir daqui, além de representar uma importante contribuição de Arendt para a compreensão das transformações de nossa época, ela também foi grande inspiração para os escritos de Jonas, mormente para o desenvolvimento de sua ética da responsabilidade.

Quanto a Jonas, este deu o primeiro passo em sua guinada rumo a uma filosofia prática a partir dos primeiros ensaios em que ele punha em questão a tecnologia moderna enquanto uma *práxis* que trazia consigo diversos riscos. Tendo ele publicado diversos artigos durante a década de 1950, artigos estes que viriam depois a compor o seu *The*

⁵⁶ Como disse Arendt: “I somehow don’t fit”. (ARENDR, 2018b, p. 472).

⁵⁷ Segundo CARVALHO (2020, p. 60), pensadores do chamado “giro empírico” da filosofia da tecnologia, em destaque Don Ihde, teriam sido os responsáveis a partir da década de 1980 por um crescente interesse na reflexão acerca do papel concreto das tecnologias na vida diária, superando outras abordagens, sobretudo as essencialistas. Entretanto, a tese inicial de “A Condição Humana” (1958) de Hannah Arendt — tudo o que nos toca ou de nós se aproxima passa a operar como um condicionante de nossa existência — já colocava a tecnologia presente na vida diária como um desses elementos determinantes para a compreensão de nossas vidas. Nesse sentido, Arendt passa ao largo de qualquer defesa de uma “essência” ruim ou boa para a tecnologia.

⁵⁸ Já em *Origens do Totalitarismo*, Arendt discute o papel da ciência moderna e dos aparatos tecnológicos na configuração e funcionamento dos campos de concentração e extermínio.

Phenomenon of Life — toward a philosophical biology (O Princípio Vida, 2004) publicado em 1966. No ano de 1959 Jonas publicou o artigo “The practical uses of theory”, nesse texto, em uma clara referência à obra de Arendt, ele cita que o conhecimento deve ser empregue beneficentemente à condição humana. O projeto de uma filosofia da biologia, como citamos no capítulo anterior, apresentava-nos a ideia de fragilidade inerente à vida como algo que merece singular importância. Essa fragilidade da vida e os riscos promovidos pela técnica moderna levaram então Jonas à elaboração de sua ética da responsabilidade.

2.1.1 Em direção ao pós-humano?

A tecnologia moldada pelo homem também o molda. Essa é a premissa básica *d’A Condição Humana*⁵⁹. Não se trata mais da entrada de uma nova técnica ou ferramenta à vida humana cotidiana, são as próprias noções de ser humano, natureza, vida e morte que os cientistas, os empresários e os entusiastas do chamado pós-humanismo revisam. O pós-humanismo deve ser entendido como a ideia de que o humano pode e deve ser melhorado por meio das diversas tecnologias das quais dispomos. Esse melhoramento inclui tanto a transformação do mundo com a intenção de facilitar as atividades humanas, principalmente aquelas mais pesadas e arriscadas para o frágil corpo humano, como também o próprio melhoramento desse mesmo corpo por meio não só da tradicional medicina que cura os males que por vezes nos afligem, bem como com a aplicação de técnicas e tratamentos que fortifiquem e que “atualizem” o ser humano com mais rapidez e com mais efetividade do que a transformação evolutiva⁶⁰. Por sua vez, o transumanismo eleva essa ideia de melhoramento ao afirmar que o estágio em que a humanidade se encontra é só mais um resultado das transformações científicas, tecnológicas e históricas, não o seu final evolutivo. Uma vez que o homem vive hodiernamente em uma sociedade baseada na tecnologia, deveremos assumir que é esta que ditará o passo que levará a humanidade à sua próxima forma.

Como é possível imaginar, as motivações daqueles que defendem esse melhoramento humano atuam em duas frentes: de um lado centram-se em nossas fragilidades e limitações ao defender as manipulações genéticas que visem a “corrigir os

⁵⁹ “Tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana.” (ARENDR, 2015, p. 12). Assim, mesmo aquilo que produzimos e acrescentamos no mundo torna-se, por sua vez, mais um condicionante de nossa existência. Isso leva a uma exponencial presença de condicionantes artificiais para a existência humana, de modo que, como será apresentado neste capítulo, mesmo os condicionantes dos quais não somos responsáveis diretos (Terra, natalidade, mortalidade) passam a representar mesmo algo que precisa ser superado.

⁶⁰ Cf. COECKELBERGH, 2013, p. 9.

erros da natureza”, bem como à utilização tecnológica de aparatos que nos permitam ser menos susceptíveis às necessidades sentidas em nosso corpo; na frente utópica, a ideia de um “homem superior”, não apenas resguardado dos prêmios ruins da loteria genética, mas melhorado artificialmente, dotado de mais força corpórea e vigor mental, isto é, controlar os próprios rumos de nossa criação. É sobretudo nessa segunda frente que os defensores do transumanismo ganham força. Sobre isso, comenta Jonas:

É inegável o valor psicológico da utopia, ao inspirar enormes massas a ações e sacrifícios, dos quais elas seriam incapazes em outras circunstâncias. A força histórica do “mito”, verdadeiro ou falso, foi o mais das vezes insubstituível, para o bem e para o mal. A utopia é um desses mitos, e ela produziu milagres. Neste momento, porém, seria concebível uma maturidade capaz de renunciar à ilusão, e que pela mera preservação da humanidade assumisse aquilo que antes necessitou do fascínio da promessa: o medo altruísta, em vez da esperança altruísta. (JONAS, 2006, p. 266).

Os termos pós-humanismo ou transumanismo não aparecem nem nos escritos de Arendt, nem nos de Jonas, mesmo este último tendo participado ativamente das discussões do The Hastings Center⁶¹, um dos primeiros centros independentes dedicados ao debate acerca dos problemas bioéticos. Ainda que ausente esses termos, ambos discutiram alguns pontos relacionados à intervenção humana no próprio seio de sua condição biológica. Isso nos indica o valor atual de suas reflexões. Se o transumanismo põe em questão nossa concepção de humano, é interessante compreender como Arendt e Jonas também a compreendem.

Concordamos com Thiago Dias (2018, p. 106) em sua descrição de que Arendt não se localiza precisamente nem com a tradição da antropologia filosófica nem com a filosofia da existência no que diz respeito à definição do que seja o homem, dado estas estarem ainda preocupados com a questão da *differentia specifica*, isto é, o elemento definidor do humano inexistente em qualquer outro tipo de ser vivo. Em *A condição humana*, além da indicação contida no próprio título, Arendt nos afirma que somente um ser capaz de conhecer toda a história humana, inclusive seu derradeiro sentido, estaria apto a dizer o que é comum a todos os homens e que, por isso, poderia ser chamado de natureza humana⁶². Enquanto partícipes do gênero humano, podemos conhecer as transformações que ocorrem ao nosso redor, isto é, no mundo, e, parcialmente, em nós mesmos. A chave de compreensão que Arendt utiliza para compreender o que seja a condição humana são as atividades que marcam nossa vida. Trabalho, obra e ação ainda

⁶¹ The Hastings Center é um instituto de pesquisa especializado em questões de bioéticas, independente e apartidário, fundado no distrito de Garrison, Nova York, no ano de 1969.

⁶² Cf. ARENDT, 2015.

que não expliquem plenamente do que se trata o homem, trazem a compreensão de quem nós somos durante cada uma delas. Tudo aquilo que de nós se aproxima, ratifica Arendt, torna-se um condicionante de nossa existência. Terra, natalidade, mortalidade⁶³, entre outros, são alguns condicionantes do quais ainda não podemos nos libertar.

Essa esquivia de Arendt quanto à definição dos homens a partir da *differentia specifica*, conforme defendemos, representa um elemento da crítica de Arendt à tradição filosófica e, sobretudo, às recentes ciências sociais⁶⁴ que, ao tratarem dos homens, da mente humana, de seu comportamento e ações, procuravam sempre algum tipo de padrão para explicar e tornar cognoscível mesmo os gestos mais autênticos e despretensiosos. Nas palavras de Arendt:

Na ideia de história mundial, a multiplicidade dos homens é fundida num indivíduo humano, a que depois se chama também humanidade. É esta a origem do aspecto monstruoso e inumano da história, cumpre em primeiro lugar na política o seu fim completo e brutal. (ARENDR, 2007, p. 85).

Sylvie Courtine-Denamy, conhecida comentadora da obra de Arendt na França, traça no prefácio de uma coletânea de ensaios de Jonas⁶⁵ um panorama em que ela defende uma complementaridade entre os pensamentos de Jonas e Arendt, sobretudo acerca da compreensão do que seja o homem. Essa complementaridade se mostra nos termos de uma comum *trajetória intelectual* (COURTINE-DENAMY, 1996, p. 10), ambos leram Kant jovens e puseram-se a questão de como fazer teologia sendo judeus, bem como tiveram uma formação com mestres em comum, e também se mostra no plano de suas obras. Segundo Courtine-Denamy (1996, p. 72), o modo como Jonas compreende o homem enquanto o único ser capaz de proteger o milagre que é o fenômeno da vida é definitivamente devedor de uma influência arendtiana. O mesmo confirma Pierre Bouretz: “No plano ontológico e no plano antropológico das coisas, é de Hannah Arendt que ele empresta a descrição do evento do nascimento como atestado em favor da persistência do ser e depois da garantia da continuidade de um mundo humano.” (BOURETZ, 2011, p. 1001).

⁶³ Como menciona Paula Sibila (2015, p. 127), nascimento e morte já não têm para nós a mesma significação que tinham, por exemplo, para as pessoas na década de 1960, como Arendt. Hoje o nascimento pode ser planejado e, em breve, poderá também abrir as possibilidades de escolha das características com as quais as crianças virão ao mundo. Quanto à nossa mortalidade, esta vem deixando de ser um destino certo ao qual estamos fadados e pouco a pouco a expectativa de vida, pelo menos nos países mais ricos, tem aumentado. Com as tecnologias em desenvolvimento, espera-se um dia superar essa condição fatídica.

⁶⁴ Sobre isso cf. WALSH, Philip. *Arendt contra Sociology: theory, society and its sciences*. Burlington: Ashgate, 2015.

⁶⁵ JONAS, HANS. *Entre le néant et l'éternité*. Tradução e prefácio de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Belin, 1996.

Em “Tool, image, and grave: on beyond the animal in man”⁶⁶ (1966), Jonas apresenta essas três criações como os elementos básicos para compreendermos, ainda que em parte, o que é o homem. Jonas escolhe esses três artefatos pelo fato de que mesmo no momento primevo da história da humanidade na Terra, ainda que expressos de forma simples e primitiva, a ferramenta, a imagem e a sepultura servem para reconhecermos a presença do homem⁶⁷. Citando Jonas:

A sepultura nos diz que um ser, sujeito à mortalidade, reflete sobre a vida e a morte, desafia a aparência e eleva seu pensamento ao reino do invisível, utilizando ferramenta e imagem para esse propósito. Com essas formas básicas, respondemos e ultrapassamos, de maneira exclusivamente humana, o que é simplesmente algo dado ao homem e a todos os animais: na ferramenta, a necessidade física encontra a invenção; na imagem, percepção visual encontra a representação e a imaginação; na sepultura, a inevitável morte encontra com a fé e a piedade. (JONAS, 1996, p. 85, tradução nossa).⁶⁸

Ao final desse ensaio Jonas ressalta que com o advento da técnica moderna, nossa cultura deu ênfase à ferramenta, mas, em um sentido diverso da compreensão original na qual a ferramenta serve ao homem ao auxiliá-lo em sua aventura sobre a Terra, passando então, com o acréscimo humano da ciência e da tecnologia, a representar uma grande coação da natureza⁶⁹. Coação esta que, mais recentemente, ele tem aplicado vertiginosamente sobre si mesmo. Essa ideia do homem enquanto escultor de si, tanto no sentido abstrato quanto no concreto, parece estar presente em diversos momentos de nossa história e, mesmo nos tempos mais conservadores, teve sempre alguma aceitação. No entanto, o melhoramento tratava-se de alguma intervenção em prol de um crescimento em relação a modos e a práticas, isto é, o desenvolvimento de alguma moralidade, e, na forma de uma seleção genética negativa, com a escolha dos parceiros para reprodução.

Arendt já adiantava o problema do transumanismo ao afirmar que a característica geral da tecnologia é dada a partir da húbriis moderna⁷⁰, a qual só veio a permitir com que os cientistas questionassem a si mesmos sobre o que suas pesquisas estavam permitindo

⁶⁶ Texto publicado em língua inglesa no livro “Mortality and Morality: a search for the good after Auschwitz”.

⁶⁷ Cf. JONAS, 1996, p. 77.

⁶⁸ The grave tells us that a being, subject to mortality, reflects about life and death, defies appearance, and raises his thinking to the realm of the invisible, utilizing tool and image for this purpose. With these basic forms we respond to and surpass, in uniquely human fashion, what is simply a given for man and all animals: in the tool, physical necessity is met with invention; in the image, visual perception with representation and imagination; in the grave, inevitable death with faith and piety.

⁶⁹ Cf. JONAS, 1996, p. 86.

⁷⁰ Em uma nota de outubro de 1954 feita em seu *Journal de Pensée*, Arendt (2005, p. 692) escreve que na idade média estabelecia-se a fé a partir da razão, enquanto na idade moderna a razão é que passa a estar assentada sobre a fé. Essa citação, que faz uma menção ao livro de Whitehead “Science and the Modern World”, nos indica que Arendt concebe a razão na modernidade como estando pautada em um tipo de escatologia que tomava o progresso tecnocientífico como meio para sua realização.

aos homens modificar no mundo quando eles próprios já haviam feito imensas modificações. Ainda assim, apenas uns poucos pareciam se preocupar para os rumos os quais seguimos.

“atraso” amiúde mencionado das Ciências Sociais com respeito às Ciências Naturais ou do desenvolvimento político do homem em relação à técnica científica não passa de atraente porém irrelevante tema nesse debate; somente pode desviar a atenção do problema principal, que consiste em o homem poder fazer, e com êxito, o que ele não pode compreender e expressar em linguagem humana cotidiana. (ARENDRT, 2014, p. 332).

Enquanto nossas ciências humanas só muito recentemente têm se debruçado sobre o que o homem vem fazendo a si mesmo sob o signo da técnica, as ciências naturais já elaboram há alguns séculos as potencialidades da completa transformação e invenção de si mesmo e do mundo. Muito do que a ficção científica apresentava como sonhos futurísticos tem hoje uma aparência já marcante. Hannah Arendt, que não chegou a ver o nascimento (também poderíamos dizer fabricação) do primeiro “bebê de profeta”, tinha em mente que em nossa época a ação foi deixada nas mãos justamente dos cientistas e, como traz Adriano Correia: “um indivíduo que concebe a si próprio como o material sobre o qual operou a intenção de outrem talvez jamais possa se conceber ou ser concebido como um iniciador” (CORREIA, 2010, p. 815). Assim, esse caminhar científico e tecnológico em direção a uma modificação da estatura humana põe em risco a capacidade humana de iniciar algo novo, isto é, a nossa liberdade está ameaçada⁷¹.

2.1.2 A modificação da estatura humana

Em seu ensaio “A conquista do espaço e a estatura humana”, Arendt nos põe diante daquilo que ela compreendia como a mais radical transformação do que entendemos por mundo, isto é, imaginar o homem como total criador dos artefatos que o circundam. Essa questão surgia junto ao fato do ser humano ser então capaz de deixar sua marca além do nosso planeta. Saber se a conquista do espaço aumenta ou diminui a estatura do homem exige que digamos qual régua ou parâmetro estamos seguindo não apenas para fazer a medição, mas também que estabeleçamos um julgamento a respeito

⁷¹ Jonas concebe a liberdade, que encontra sua mais sublime manifestação com as criações humanas, inserida junto ao fenômeno de aparecimento e desenvolvimento da vida. Algo que pode parecer extremamente problemático para determinados estudiosos da obra de Hannah Arendt. No entanto, pretendemos abordar isso em nosso último capítulo, argumentando em favor da existência de uma centralidade do fenômeno da natalidade nas obras de Arendt e de Jonas, um dos principais pontos de proximidade, e destacar que isso nos permite pensar uma política da responsabilidade como um tipo de ação que surge da pluralidade e que permite a esta a sua continuidade.

das possíveis implicações da transformação dessa estatura. É então sobretudo por esse motivo que “a questão desafia o leigo e o humanista a julgarem o que o cientista está fazendo por dizer respeito a todos os homens.” (ARENDDT, 2014, p. 329).

Desde o surgimento da ciência moderna, isto é, quando o processo de investigação científica passou a ser também uma intersetiva na natureza, passamos então a modificar a nossa estatura e, por sermos os investigadores e os avaliadores dessa atividade, modificamos também a estatura de tudo o mais que nos circunda. Para Arendt, os feitos cada vez mais grandiosos que os homens têm realizado são a prova de que galgamos uma postura sempre maior: “Como pode alguém duvidar de que uma ciência que capacita o homem a conquistar o espaço e ir à lua tenha aumentado sua estatura?” (ARENDDT, 2014, p. 330). A questão, nesse sentido, não é se o homem altera a sua estatura, mas sim quais consequências podem advir dessas mudanças.

Entre os cientistas contemporâneos podemos afirmar que vigora além de uma valorização do conhecimento, também uma efetiva ação na natureza terrestre e, cada vez mais, também no espaço circunvizinho à Terra. Esse conhecimento, como vimos, não deseja mais saber *o que* nós somos, ele efetivamente vem experimentando as possibilidades em que podemos nos transformar. Lembrando a afirmação de Arendt, a respeito de que apenas a existência de um ser que conheça até do último momento da história humana resultaria na capacidade de atribuir aos homens uma essência, ou ao menos uma característica comum a todos, Jonas concorda com Arendt a respeito da incapacidade humana de atribuir com segurança fins às coisas⁷².

Como mencionamos, a ação tecnocientífica sobre nós mesmos é impulsionada especialmente em vistas à conquista de uma condição humana em que nossas fragilidades biológicas possam ser sanadas e nossas capacidades aperfeiçoadas e mesmo adicionadas outras novas, transumanas. Mark Coeckelberg (2013, p. 6–7), destaca a vulnerabilidade como um elemento da condição humana com a qual nos inquietamos desde os tempos em que ainda dávamos os primeiros passos como *homo sapiens sapiens*. Mesmo felizes, saudáveis, em boas condições de segurança, sabemos que isso tudo pode se reverter a qualquer momento e isso nos movimenta a sempre buscar mais segurança.

Vimos no século passado os resultados da eugenia com o terror totalitário. Por meio deste, milhões de pessoas foram assassinadas e, antes das execuções, sob o jugo da política do terror, foram utilizadas no experimento que mostrou ser possível reduzir os homens a meros corpos. Entre as novidades apresentadas pelos regimes totalitários estava

⁷² Cf. JONAS, 2017, p. 149.

a pretensão de eliminar, além do espaço público, a própria vida interior e a capacidade dos homens de iniciar algo novo e agir no mundo politicamente. O fim desses regimes, diz Arendt em *As Origens do Totalitarismo*, não significa o fim de seus elementos. “As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem.” (ARENDR, 2012, p. 610). Esse alerta de Arendt ganha um tom de prognóstico quando atentamos para as condições em que caminhamos com o atual governo capitalista. Temos tentado *solucionar* questões políticas, econômicas, sociais, de saúde etc. a partir do desenvolvimento de novas tecnologias e de aplicações algorítmicas, tornando nossas tradições, a sabedoria prática e uma dimensão ética obsoletas.

Quando Arendt afirma que Einstein, Planck, Niels Bohr e Schrödinger estavam ainda ligados a uma tradição que os possibilitava preencher certos requisitos humanistas como simplicidade, beleza e harmonia, por mais que ela tenha evitado dizer que eles se preocuparam em preencher *requisitos morais*, ela por certo punha em questão a capacidade dos cientistas mais contemporâneos de considerarem o mundo e os sujeitos que nele habitam quando, diante dos experimentos que realizavam e dos processos que iniciavam, põem todo o mundo em risco. Os experimentos e eventos que hoje empreendemos e que transformam nossa estatura são realizados, porém, por sujeitos que não estão mais ligados a uma tradição que os habilite a questionar aquilo que estão fazendo. Quando entendemos que esses empreendimentos colocam em risco todo o mundo humano e não humano, percebemos que estamos diante uma questão moral sem precedentes.

Há um preço que se paga por esse progresso: com cada ganho também se perde algo valioso. Não é necessário lembrar que o custo humano e animal da civilização é alto e, com o progresso, tende a aumentar. Mas ainda que pudéssemos ter tido a oportunidade de escolher (na maioria das vezes, não a tivemos), estaríamos dispostos a pagar esse preço ou a fazer com que a “humanidade” o pagasse, exceto no caso daquele preço que privaria o empreendimento de todo o seu significado ou que ameaçasse destruí-lo. (JONAS, 2006, p. 269).

Essa citação de Jonas nos remete a Arendt quando esta afirma que os cientistas realizaram a fissão atômica tão logo souberam como fazê-la, mesmo à revelia dos inúmeros perigos envolvidos⁷³. E se a humanidade parece disposta a pagar o preço pelo progresso, os cientistas pouco se questionam acerca dos riscos que seus trabalhos

⁷³ Cf. ARENDR, 2015, p. 339.

envolvem. Na mesma proporção em que aumenta a estatura humana, nossa fragilidade tem sido elevada. E ao contrário da húbri moderna que impulsiona a técnica e aposta no progresso que reconhece neste um meio e um fim para sua realização, nossa fragilidade não encontra entre os tecnófilos quem a reconheça e a respeite. Acrescenta Jonas:

Mas sua integridade não é nada mais do que a manifestação do seu apelo à humanidade, cada vez maior e mais afinada por parte dos seus representantes, sempre bastante deficientes. Guardar intacto tal patrimônio contra os perigos do tempo e contra a própria ação dos homens não é um fim utópico, tampouco se trata de um fim tão humilde. Trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro do homem. (JONAS, 2006, p. 353).

Destacamos que apesar de Jonas formular sua ética da responsabilidade em termos de um princípio — o qual recebe quatro diferentes formulações, duas como imperativos afirmativos e duas como imperativos na forma negativa — nessa obra ele emprega o subtítulo de “ensaio de uma ética para a civilização tecnológica”. Esse subtítulo nos indica que Jonas não entendia seu trabalho como uma versão final, antes, trata-se de uma proposta ética em que a responsabilidade é apresentada como um princípio moral que reconhece as novas questões postas pela tecnologia e as responde de forma a atualizar nosso cuidado em relação ao novo poder de nossa ação, mas em que também se assente a exigência de um amplo debate político acerca das ações a serem tomadas.

Assim como Arendt, Jonas afirma que o ser humano ao transformar a si mesmo ao longo de sua história modifica também aqueles elementos que condicionam sua existência. A responsabilidade, diz Jonas, não pode se direcionar a uma ou outra imagem particular do que seja o humano. Trata-se de manter aberto o horizonte de possibilidades com base no qual as pessoas vêm a existir, não no singular, mas no plural. E é esse *horizonte de possibilidade*, dado pela nossa espécie, o que Arendt define como uma das condições humanas inescapáveis, a natalidade.

Esse caminho tem de ser trilhado à luz incerta do nosso conhecimento e em respeito daquilo que o homem fez de si mesmo, ao longo dos milênios de produção cultural. Porém, o mais importante agora não é perpetuar ou promover uma imagem particular do homem, mas manter aberto o horizonte de possibilidades, que, no nosso caso, foi dado junto com a existência da espécie — e que, de acordo com a promessa do *imago Dei*, podemos esperar que sempre ofereça uma nova chance para a essência humana. (JONAS, 2006, p. 232–233).

Com essa citação de Jonas, podemos deixar claro para nosso leitor os rumos para os quais este trabalho segue: destacar a importância da pluralidade humana e a conseguinte necessidade de nos dedicarmos à construção de uma política cujo princípio cardeal é a responsabilidade para com a continuidade dessa pluralidade.

Todo nosso orgulho pelo que podemos fazer desaparecerá em uma espécie de mutação da raça humana; a totalidade da tecnologia, vista desse ponto, de fato não mais parece ser “o resultado de um esforço humano consciente para estender os poderes materiais do homem, mas antes um processo biológico em larga escala”. Sob tais circunstâncias, a fala e a linguagem cotidiana de fato não mais seriam uma expressão plena de sentido que transcende o comportamento mesmo que apenas o expresse, e seria substituída, com mais vantagem, pelo formalismo extremo e em si mesmo destituído de sentido dos símbolos matemáticos. (ARENDRT, 2014, p. 343–344).

2.2 Tecnologia: a alienação do mundo

Arendt cita no prólogo de *A Condição Humana* que sua intenção é “pensar o que fazemos”⁷⁴, isso significa refletir sobre as mais recentes experiências humanas que modificam o modo como o homem concebe o mundo e a si mesmo, isto é, trata-se de pensar a respeito da condição do homem moderno. Ainda que Arendt afirme não ser o objeto da discussão de *A Condição Humana*, não é por acaso que no prólogo a autora cita o evento de lançamento de um satélite construído por mãos humanas no espaço como um fato extraordinário que marca profundamente um momento de transformação da condição do homem. Ainda que Arendt utilize este e outros eventos para marcar o ponto onde termina a era moderna e se inicia o mundo moderno, um mesmo fenômeno continua característico: a alienação do mundo.

Desde o lançamento do Sputnik 1 na manhã de 4 de outubro de 1957, o fenômeno da alienação encontrou nos inúmeros dispositivos tecnológicos um impulso que o radicaliza e leva até o ponto em que, arriscamos dizer, começamos a mudar os alicerces mais básicos em que se dão as atividades humanas que Arendt investigou em *A Condição Humana*. A transformação da técnica antiga em técnica moderna, ou, simplesmente de técnica em tecnologia, como caracteriza Hans Jonas constitui um passo importante para entendermos os rumos para os quais seguimos no antropoceno.

2.2.1 Da invenção do telescópio ao advento da técnica moderna

Voltamos ao evento que Arendt⁷⁵ e Jonas visualizam no limiar da idade moderna e que, desenrola-se numa cadeia de transformações do pensamento e do mundo: a

⁷⁴ Cf. ARENDRT, 2015, p. 6.

⁷⁵ Conforme citamos no capítulo anterior, Arendt cita três eventos que podemos considerar marcos do início da modernidade, são eles: a chegada dos europeus às américas, a reforma protestante e a invenção do telescópio. Mas, dentre os três, Arendt destaca que a invenção do telescópio, ainda que de menor impacto

invenção do telescópio galileano⁷⁶. Para ambos, o uso do telescópio para observação do universo levou a ciência a duas importantes posturas: primeiro, impulsionou a utilização da linguagem matemática para a explicação da natureza e de seus eventos; segundo, trouxe uma radical ligação das ciências naturais com a tecnologia.

A linguagem matemática expressa uma total ausência de fins na natureza. A ciência moderna, diz Jonas, passa a ver o funcionamento das coisas como o efeito de alguma equação cujo resultado não pode ser avaliado como bom ou mal⁷⁷. Descobrir que o mundo é explicável racionalmente pode parecer razoável, dado que expurga as crenças baseadas nas antigas autoridades religiosas. Porém, essa explicação secular do mundo, nos lembra Arendt, como o fez a ciência moderna, não contribuiu nesse sentido porque secularidade não é o mesmo que mundanidade⁷⁸. Prova maior disso era, se não uma incapacidade, ao menos um desinteresse dos cientistas de traduzir suas explicações para uma linguagem entendida por todos.

Em comum com a revolução copernicana, diz Jonas, Galileu nos apresenta uma revolução em que o testemunho dos sentidos é posto em segundo plano graças ao papel da abstração. O telescópio leva a cabo a possibilidade de geometrização da natureza e, por consequência, a matematização da física⁷⁹. A matemática é entendida por Arendt como uma excelente representação do poder de abstração da mente humana⁸⁰. Do século XVII em diante, a matemática passa a fornecer a base para que os cientistas ampliem seus conhecimentos acerca da natureza. Esse poder, no entanto, também guarda uma ameaça para as linhas de compreensão hermenêutica que permitem leituras diversas dos fenômenos humanos. Afinal, ao contrário de incentivar a diversidade de interpretações, a matemática unicamente valida o tipo de raciocínio baseado no cálculo⁸¹. Como citamos anteriormente, também é um problema o fato de que o cientista se vê incapacitado de comunicar o que faz aos outros homens em linguagem.

imediato na visão de mundo da grande população, foi a que maior impactou a longo prazo. Cf. Arendt, 2015, p. 307.

⁷⁶ Segundo Jonas, em termos significativos a ciência só veio a inspirar a tecnologia no século XIX. Até então, ocorria mais a instrumentalização da ciência provida pela tecnologia. Cf. JONAS, 2017, p. 128.

⁷⁷ Cf. JONAS, 2017, p. 121.

⁷⁸ Cf. ARENDT, 2015, p. 313.

⁷⁹ Cf. JONAS, 2017, p. 110–112.

⁸⁰ Nas palavras de CORREIA (2014, p. 47): “Por meio da matemática foi possível reduzir tudo o que está para além do homem à estrutura da sua própria mente e simultaneamente se instaurou o ambiente de suspeita e desespero advindo da constatação da impotência dos sentidos ante a regra única que guia tanto o universo quanto o mundo da ação e do pensamento.”

⁸¹ Lembremos de quando Arendt coloca em dúvida a possibilidade de um computador um dia vir a ter o poder de compreensão do ser humano. Para ela, o que estava em jogo era o fato de que mesmo um imenso poder computacional não daria conta de suficientemente substituir aquilo que entendemos por compreensão. Calcular não é o mesmo que compreender.

Quanto à ligação entre ciência e tecnologia, Arendt parece duvidar da vinculação entre saber e fazer na ciência quando afirma que “o cientista criava apenas para conhecer, não para produzir coisas, e o produto era um mero subproduto, um efeito colateral.” (ARENDR, 2015, p. 369). Ela nos indica o contrário quando analisa o evento que nos levou à era moderna: o telescópio galileano. A era moderna tem como característica basilar uma atitude típica do *homo faber*, isto é, instrumentalizar o mundo. Nesse sentido, tem-se nesse período um desprezo pelo tipo de pensamento que não resulte em uma fabricação de objetos artificiais⁸². Jonas, quanto a isso, nos detalha que é um erro comum equacionar a evolução da tecnologia junto à evolução da ciência. O avanço da tecnologia em parceria com a ciência se deu efetivamente a partir do século XIX com “o primeiro traço distintivo da tecnologia moderna, a saber, o uso de forças artificialmente geradas e processadas pela alimentação de máquinas de produção de trabalho.” (JONAS, 2017, p. 130). Daí em diante, o princípio regente da ciência mudou do puro conhecimento para um conhecimento que efetivamente pode mover a natureza e transformar qualquer coisa, inclusive algo criado de forma completamente artificial, em algo que melhore o mundo humano.

A antiga lógica em que a técnica que movimentava a produção do *homo faber* era um casual ganho promovido pelas pesquisas científicas mudou graças a uma vontade por um grau maior de sofisticação que a chegada das ciências mais jovens, a química e o eletromagnetismo, permitiu⁸³. O avanço dessas duas áreas fez com que a descoberta e a invenção precedessem o poder e, mesmo, a própria vontade que lhe torna possível, dando ao cientista sempre novas metas, ao invés de ser o homem o formulador de tais metas. Com a força da economia capitalista que avançava sobre todo o mundo, as pesquisas científicas passaram assim a atender sobremaneira as demandas das indústrias. A ideia de progresso vista no consórcio ciência-tecnologia-indústria só foi amplamente questionada no final da Segunda Guerra Mundial. Jonas e Arendt veem no lançamento das bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki no Japão um momento de choque e de consciência das mais terríveis possibilidades de que os homens passaram a dispor. À nossa tarefa de tornar explícito o papel da técnica e da ciência modernas nas transformações do mundo e do homem e no incremento dos perigos e desafios que rodam todos os empreendimentos humanos, cabe levar em conta a atenção que Arendt chama para o inerente preço que devemos pagar por cada avanço da empresa científico-moderna:

⁸² Cf. ARENDR, 2015, p. 378–379.

⁸³ Cf. JONAS, 2017, p. 133.

Em nosso contexto, o que importa é que tanto o desespero quanto o triunfo são inerentes ao mesmo evento. Se desejarmos colocar isso em uma perspectiva histórica; é como se a descoberta de Galileu comprovasse com um fato demonstrável que tanto o pior temor quanto a mais presunçosa esperança da especulação humana só pudessem se demonstrar verdadeiros ao mesmo tempo, como se o desejo só pudesse ser satisfeito contanto que perdêssemos a realidade, e o temor só se consumasse se compensado pela aquisição de poderes supramundanos. (ARENDDT, 2015, p. 324).

Dáí em diante cada avanço parece trazer consigo inúmeras incertezas, o que demonstraria o caráter ambivalente que marca a técnica moderna. Passamos a ver as criações do *homo faber* que a princípio edificavam o mundo tornarem-se um perigo imenso para sua própria continuidade. Tal como a descoberta do ponto arquimediano parece ter feito com que o homem perdesse a si mesmo na imensidão do cosmos, esse mesmo homem que então revolucionou o mundo, passa a estar ameaçado pelas suas criações.

Em outras palavras, o mundo do experimento sempre parece suscetível de tornar-se uma realidade criada pelo homem; e isso, embora possa aumentar o poder humano de produzir e de agir, até de criar um mundo, a um grau muito além do que qualquer época anterior ousou imaginar em sonho ou fantasia, torna, infelizmente, a aprisionar o homem — e agora muito mais vigorosamente — na prisão de sua mente, nas limitações dos padrões que ele mesmo criou. (ARENDDT, 2015, p. 357).

Arendt escreveu isso décadas antes da invenção do telefone móvel, do computador pessoal, dos *tablets* e tantos outros dispositivos que inundam a vida diária dos homens modernos. Ainda que tenha acertado em sua análise, talvez Arendt ainda imaginasse algo menos drástico do que o que vivemos atualmente. “A imaginação do futuro mudou quando o desenvolvimento da ciência moderna tornou evidente que as aplicações tecnológicas da ciência se converteriam no principal instrumento para desenhar o futuro”. (PORTELA, 2013, p. 7). Temos contemporaneamente esse desafio de entender o que fazemos, mas, em meio ao próprio envolvimento na atividade de transformação, não parecemos muito dispostos a cumprir a exigência do pensar: parar o que fazemos.

2.2.2 A radicalização da alienação do mundo

Hans Jonas em seu texto intitulado *A Religião Gnóstica* (1958) realiza uma análise da influência do movimento gnóstico no cristianismo em seus primeiros séculos e traz

uma importante relação com o existencialismo moderno⁸⁴. Segundo Jonas, nos dois movimentos existe uma negação de valor à natureza e a construção de uma imagem do homem enquanto ser desligado de toda relação com o mundo. Nesse sentido, a alienação do mundo não é um fenômeno exclusivamente moderno, e sim algo radicalizado pelos eventos modernos⁸⁵. Contriuindo nessa discussão, Arendt aponta a mais persistente tendência da filosofia moderna como a exclusiva preocupação do homem com o si-mesmo. Este si-mesmo, diferente das concepções de alma, homem, pessoa etc., não mantém relação nenhuma com outro homem nem com o mundo, mas somente com sua interioridade⁸⁶.

Quando falávamos da centralidade das concepções de modernidade de Jonas e Arendt a partir do fenômeno da *Entweltlichungstendenz* (tendência de perda de mundo) ou, mais comumente utilizado por Arendt, *worldlessness* (desmundanidade), citamos o fato de que os dois filósofos tentavam compreender alguns eventos e encontrar aquilo que não aparecia à primeira vista a quem buscasse apenas descrevê-los. Tal como Jonas e Arendt, precisamos buscar compreender os eventos de nosso tempo, tentar enxergar aquilo que a princípio passa ao largo, dado que ainda testemunhamos o que podemos chamar de uma nova revolução científica e tecnológica.

Depois do telescópio galileano, um dos eventos modernos mais decisivos para a alienação do homem foi o conseqüente apequenamento da Terra decorrente das aventuras de descoberta e de exploração do espaço terrestre. Não só os limites se moveram, mas também as distâncias diminuíram e as velocidades de movimentação aumentaram. Nas palavras de Arendt: “somente a sabedoria da retrospectção vê o óbvio: nada que possa ser medido pode permanecer imenso; toda medição reúne pontos distantes e, portanto, estabelece proximidade onde antes predominava a distância.” (ARENDR, 2015, p. 310). Desde os exploradores europeus dos séculos XVI e XVII e de Galileu muitos eventos ajudaram a transformar a Terra e o mundo, bem como os sujeitos que neles vivem.

As tecnologias mais recentes operam uma nova revolução no modo como os homens vivem e, seguindo a mesma tendência desses eventos modernos que citamos, levam a alienação humana a um novo momento. O lançamento das bombas atômicas sobre as cidades de Hiroshima e Nagasaki representa esse momento em que ocorre essa nova guinada global na forma como os homens se relacionam com a tecnologia, mais

⁸⁴ Interessante pontuar que a leitura de Arendt quando ao existencialismo francês diverge bastante dessa leitura de Jonas, dado que Arendt enxerga na versão francesa do existencialismo justamente o engajamento público de seus principais nomes. Ver: ARENDR, 2014, p. 34.

⁸⁵ Cf. JONAS, 2004, p. 251–252.

⁸⁶ Cf. ARENDR, 2015, p. 314.

precisamente, temos aí uma nova revolução tecnológica. Como descreve Jonas (2017, p. 85), uma revolução consiste em uma drástica mudança coletiva nos assuntos humanos que consegue ser “radical em sua natureza, abrangente em extensão e concentrada no tempo”. O radicalismo desse evento consiste em que ele mostrou ao mundo que o modo como se davam as guerras até então estava ultrapassado, todas as armas se tornavam pequenas frente à violência aniquiladora de uma bomba atômica. A radicalidade imposta por esse artefato demonstra-nos também sua abrangente extensão. As bombas lançadas naquelas duas datas não reconheciam diversos limites. Alcançava o espaço todo de uma cidade, desconsiderava toda distinção entre civis e militares, ricos e pobres, adulto e criança. E mesmo quem sobrevivesse ao seu terror imediato teria o corpo marcado pela radiação de modo que gerações seguintes poderiam ainda sofrer, sem conhecer jamais aquele novo tipo de evento cuja única novidade que trazia era a dor. A concentração no tempo pode ser vista a partir da rapidez com que a equação, que a princípio demonstrava a possibilidade da transformação da matéria em energia, conseguiu alimentar o empreendimento mórbido reificado na bomba. Rápida também é a sua execução, com o apertado de um botão, bem como a sua explosão.

Uma revolução, deveras, se inicia no próprio homem; não podemos atribuir, por exemplo, o título de revolução a uma mudança nos negócios humanos que se dá a partir de um evento cósmico, uma mudança climática repentina, ou outro fato exterior à ação humana.

Dizer que a revolução se origina no homem é dizer que ela se origina no pensamento. Ela até pode a princípio ser puramente uma revolução do pensamento e, para o bem do próprio pensamento, uma metamorfose na forma de perceber as coisas, muito antes de se tornar também uma revolução da ação, da forma de lidar com as coisas. (JONAS, 2017, p. 88).

Se nos detemos na revolução científica, podemos perceber que, de Galileu em diante, a linguagem matemática passou a ser o único modo possível pelo qual as ciências explicavam a natureza toda e o cosmos todo. Uma mudança na linguagem que utilizamos para explicar algo significa uma mudança na própria forma de pensar. Nas palavras de Jonas: “A revolução científica mudou a forma como o homem pensa, *pelo* pensar, antes que, de forma material, mudasse, e mesmo afetasse, sua forma de viver.” (JONAS, 2017, p. 88).

Ainda que possamos identificar determinados eventos e a eles atribuir o sentido de revolução, as mudanças que deles decorrem continuam ecoando por um tempo bem mais logo que a própria ação. “Sem dúvida, as máquinas tornaram-se condição tão

inalienável de nossa existência como os utensílios e ferramentas o foram em todas as eras anteriores.” (ARENDDT, 2015, p. 182). Esse condicionamento, entretanto, se tornou um tipo de transgressão quando foi se tornando uma forma de obrigação que parece sempre incluir mais da vida humana sob o Estado.

O homo faber, podemos dizer, transgrediu os limites de sua atividade quando, sob o disfarce do utilitarismo, propõe que a instrumentalidade governe o âmbito do mundo acabado tão exclusivamente quanto governa a atividade através da qual todas as coisas contidas nele vêm a ser. Esta generalização será sempre a tentação específica do *homo faber*, se bem que, em última análise, ela será a sua própria perdição: só lhe restará a ausência de significação no seio da utilidade. (ARENDDT, 2006, p. 360).

A revolução da qual se fala não está ligada apenas à bomba atômica nem somente a outros instrumentos bélicos. Desde o primeiro satélite artificial cujo lançamento Arendt testemunhou, não só inúmeros outros passaram a orbitar nosso planeta, como o próprio ser humano conseguiu a façanha de superar as forças que o mantinham na Terra e dar passos em um lugar completamente estranho à nossa condição como a Lua. Também técnicas e tecnologias que tratam, por exemplo, de manipulação genética trazem aos homens o incrível poder de decidir o resultado (e não o milagre, sob a ótica arendtiana) que será a vida de um novo ser⁸⁷. O que une esses dois fatos é o desejo de escapar à condição humana, isto é, completamente alienar-se do espaço e dos fenômenos que um dia pudemos chamar de natural. Nas palavras de Arendt:

Esse homem futuro, que os cientistas nos dizem que produzirão em menos de um século, parece imbuído por uma rebelião contra a existência humana tal como ela tem sido dada — um dom gratuito vindo de lugar nenhum (secularmente falando) que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo. (ARENDDT, 2015, p. 3).

E o mundo, aquele que foi o primeiro a ser transformado com a revolução científica na modernidade, hoje se torna objeto conquistado pelo conhecimento e pela vontade humana e, por isso mesmo, posto à sua disposição. Essa vontade, nos diz Jonas, é uma vontade de poder sobre as coisas. E é essa noção de poder, também fruto da modernidade, que discutiremos a seguir, dado que o presente trabalho pretende

⁸⁷ Algo que pode exemplificar esse fenômeno da alienação é a busca por meios de controlar e, melhor ainda, extirpar o sono de nossas necessidades biológicas. Sobre isso, nos diz Jonathan Crary: “O sentido histórico da insônia, com sua particular tessitura afetiva, só pode ser pensado em relação a experiências coletivas que lhe são externas; a privação do sono é hoje inseparável de muitas outras formas de desapropriação e ruína social, em curso no mundo todo. Como privação individual no presente, ela se inscreve numa condição generalizada de desmundanização (worldlessness)”. (CRARY, 2014, p. 27–28).

justamente contribuir para a afirmação da responsabilidade política que responde ao desafio que esse novo poder representa⁸⁸.

2.3 A natureza modificada do agir humano

Paul Crutzen, cientista holandês vencedor do Nobel de Química no ano de 1995, chamou a atenção mundial quando afirmou que passamos a viver em uma nova era geológica: o antropoceno. Segundo Crutzen e inúmeros outros cientistas, a ação humana chegou a um nível de intervenção no meio ambiente a tal ponto que os continentes, oceanos, fauna e flora, biosfera, isto é, toda a Terra passa a ser alterada por algum artifício humano⁸⁹. Não por acaso, por conta das bombas atômicas lançadas pelos Estados Unidos no Japão ao fim da Segunda Guerra Mundial, tem sido citado o ano de 1945 como uma data-chave para o antropoceno. Em conformidade com os estudos desses cientistas, declara o historiador Yuval Noah Harari o seguinte:

O homo sapiens reescreveu as regras do jogo. Essa espécie singular de macacos conseguiu mudar em 70 mil anos o ecossistema global de modo radical e sem precedentes. O impacto que causamos já é comparável com o da idade do gelo e o dos movimentos tectônicos. Em um século, ele pode superar o do asteroide que exterminou os dinossauros 65 milhões de anos atrás. (HARARI, 2016, p. 81).

Por certo, os impactos humanos sobre o planeta remontam à revolução industrial. No entanto, o lançamento das duas bombas atômicas no Japão pelos Estados Unidos no final da Segunda Guerra Mundial tornou público de modo ubíquo o poder de destruição a que chegamos. Essa concepção de uma nova era geológica é recente se compararmos aos trabalhos de Arendt e Jonas que, a partir de suas análises políticas e filosóficas, já anunciavam essa transformação da relação entre a humanidade e o mundo em meados do século XX e que já apontavam para esse mesmo marco. Em termos arendtianos, a temporalidade da Terra foi alterada e, agora, as lentas transformações que levavam de séculos a milênios para ocorrer, podem ser vistas por uma única geração.

Questionamos no capítulo anterior a afirmação de alguns comentadores de que a crítica de Arendt à prevalência do trabalho na vida moderna a afasta de um olhar mais cuidadoso para com a natureza. De fato, a sua distinção entre Terra e mundo e a conseguinte localização da liberdade humana, razão de ser da política, no mundo, gera, por sua vez, uma vinculação da atividade laborativa, expressão de que pertencemos à Terra, ao reino das necessidades, parece carregar uma profunda valoração e, assim, uma

⁸⁸ Cf. JONAS, 2017, p. 124.

⁸⁹ Cf. CRUTZEN, 2006, p. 14.

afirmação implícita de que é tão somente enquanto seres políticos — que podem agir e falar em um mundo compartilhado — é que somos plenamente humanos. Todavia, a mesma obra em que Arendt faz essas distinções tem logo em seu início a seguinte afirmação: “A Terra é a própria quintessência da condição humana, e a natureza terrestre, ao que sabemos, pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício.” (ARENDDT, 2015, p. 2). Defendemos a posição de que a partir da análise das atividades constitutivas da *vita activa* e da descrição de suas transformações na modernidade feitas por Arendt, precisamos uma vez mais repetir e atualizar sua pergunta “o que estamos fazendo?” tendo em consideração que as experiências que nos levam a pensar são novas e bastante diferentes daquelas com que Arendt se deparou, o que também se aplica a Jonas.

No tópico a seguir trataremos da questão que motiva a construção dessa tese: a natureza modificada da ação humana. Como veremos, a partir de Jonas, a transformação da ação humana promovida pelo advento da técnica moderna leva-nos a uma situação nova cujos riscos e desafios são tão diferentes dos anteriores que muitas vezes nem sequer são percebidos. Ao pôr-nos novos desafios, essa situação exige assim respostas equivalentes à novidade destes. Como resposta à natureza modificada da ação humana, ensaiamos ao longo dos próximos capítulos a apresentação da responsabilidade política enquanto princípio para guiarmos nossas ações. Feita essa pequena digressão, voltemos à análise dos problemas que a tecnologia nos impõe.

2.3.1 A fabricação enquanto ação no mundo natural

Como mencionamos no capítulo anterior, a imprevisibilidade e a irreversibilidade características da ação humana do século XX romperam os limites da cidade e alcançaram o mundo natural, de maneira que modificaram radicalmente o modo como o *homo faber* produz sua tecnologia. Jonas parte da tese de que a técnica moderna, fundamentalmente diferente daquela com que os homens antes lidavam, converteu-se em um tipo de perigo que nossa tradição com suas diversas teorias éticas não teria imaginado até o momento e, assim, desprovidos de regras atinentes a essa nova situação, precisamos de uma nova bússola para orientar nossa práxis coletiva⁹⁰. Segundo Jonas, a técnica moderna se

⁹⁰ Jonas e Arendt, como já mencionado, estão de acordo com a tese de que a atmosfera moderna descartou as ideias, os conceitos e as teorias antigas pelas quais os seres humanos se orientavam em todos os aspectos de suas vidas. Em razão disso, Jonas formulará a sua ética da responsabilidade com base em um fundamento

diferencia em modo e em magnitude de sua antiga forma. Quanto ao modo, os empreendimentos técnicos desenvolvidos pelos homens até o início da modernidade atuavam sobre a natureza, mas limitavam-se à transformação de materiais em utensílios e a obras que construíam e modificavam apenas o mundo ao redor dos humanos. Com o desenvolvimento científico, novas ciências apareceram e com elas técnicas em que os próprios sujeitos do conhecimento tornaram-se objetos manipuláveis. De sorte que hoje temos um poder capaz de modificar tanto os rumos de nossa genética, quanto os de qualquer outro ser vivo. Quanto à magnitude, a técnica pré-moderna tinha limitado poder de interferir na natureza, de modo que as consequências sejam de erros, sejam de danos intencionais se limitavam ao local em que ocorreram e não eram definitivas. Depois de determinados dispositivos tecnológicos e de determinadas técnicas de manipulação da vida e do meio ambiente, passou a ser possível interferir seja na vida de pessoas distantes, seja na vida de pessoas que nem sequer nasceram.

As teorias éticas produzidas até o século passado tinham em comum alguns pressupostos. Uma condição humana pré-fixada, isto é, a aceitação de uma natureza humana; com base nessa natureza humana, tinha-se então a definição de bem e de mal; e, por fim, a ação humana dava-se sempre dentro de um limite. Quanto a este último ponto, as ações humanas estiveram por milhares de anos restritas ao ambiente da cidade. Por meio do discurso, da reflexão e da sensibilidade social o homem constrói esta que é a morada de sua existência. Jonas identifica uma relação direta entre o avanço do homem em termos de civilidade, isto é, de construção de cultura e de elementos artificiais, e a violação da natureza, no sentido de apropriação e reificação dos elementos naturais. “O homem é o criador de sua vida como vida humana. Amolda as circunstâncias conforme sua vontade e sua necessidade, e nunca se encontra desorientado, a não ser diante da morte.” (JONAS, 2006, p. 32).

O surgimento da tecnologia altera profundamente as condições em que se dão a vida humana. Antes, havia na relação do homem com a natureza, de alguma forma harmoniosa, a incrível capacidade de desenrolar-se de modo que toda a atividade humana no solo natural nunca ultrapassava o patamar em que a natureza tinha para rapidamente se recuperar. Nas palavras de Jonas:

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 a seu ciclo. Igualmente perene é o mar. Nenhum saque das suas criaturas vivas pode esgotar-lhe a fertilidade, os navios que o cruzam não o danificam, e o lançamento de rejeitos não é capaz de

ontológico, a própria vida. No quarto capítulo, mostrar-se-á de que modo a divergência entre esses dois filósofos pode auxiliar a pensar a ideia jonasiana de responsabilidade no âmbito político.

contaminar suas profundezas. E, não importa quantas doenças o homem ache cura, a mortalidade não se dobra à sua astúcia. (JONAS, 2006, p. 32).

Restrita ao espaço da cidade, a ação humana exige uma responsabilidade que inclua apenas aqueles que imediatamente por ela eram afetados, isto é, pessoas que vivem próximo e contemporaneamente ao sujeito da ação.

A natureza não era objeto da responsabilidade humana — ela cuidava de si mesma e, com a persuasão e a insistência necessárias, também tomava conta do homem: diante dela eram úteis a inteligência e a inventividade, não a ética. Mas na “cidade”, ou seja, no artefato social onde homens lidam com homens, a inteligência deve casar-se com a moralidade, pois essa é a alma de sua existência. É nesse quadro intra-humano que habita toda ética tradicional, adaptada às dimensões do agir humano assim condicionado. (JONAS, 2006, p. 33–34).

A fabricação enquanto ação no mundo natural consiste, assim, em ampliar os poderes do *homo faber*, que sempre violou em algum grau a natureza em função de sua fabricação, a intervir de forma mais intensa na natureza e a incorporar a irreversibilidade e a imprevisibilidade, características da ação humana, em sua constituição. Jonas detalha essa incorporação das características da ação pelo *homo faber* a partir de definição de técnica moderna, ou tecnologia. A primeira razão que Jonas apresenta, que distingue a técnica moderna de sua antecessora e que por isso exige uma nova política e uma nova ética, trata-se da ambivalência de seus efeitos. “O hiato entre a força da previsão e o poder do agir produz um novo problema ético.” (JONAS, 2006, p. 41). Ainda que a imprevisibilidade seja uma característica intrínseca à ação humana, isto é, que as pessoas nunca detenham total controle sobre os resultados de seus empreendimentos, dado o poder de que agora dispõem, é preciso buscar um máximo grau de conhecimento sobre os riscos de suas ações.

Essa ação no mundo natural é impulsionada por nossa sociedade graças à tessitura econômica e tecnológica que exige que um “saber fazer” seja sempre efetivamente realizado. A princípio, uma capacidade não implica a sua realização. Uma aplicação pode nunca ser executada se não for da vontade do sujeito que a comanda.

Contudo, esta relação tão clara entre poder e fazer, saber e aplicação, posse e exercício de um poder, não vale para o acervo de capacidades técnicas de uma sociedade que, como a nossa, fundamentou toda a sua forma de vida no trabalho e no esforço de atualização constante de seu potencial técnico a partir da inter-relação de todas as suas partes. (JONAS, 2013, p. 53).

A quarta característica da intervenção do *homo faber* na natureza também está relacionada à compreensão de ação segundo Arendt. Esse elemento de proximidade

consiste nas dimensões de espaço e tempo que a ação do *homo faber* passa a ter a partir da modernidade. “A técnica moderna tende intimamente a um uso de grandes dimensões e talvez por isso se torne grande demais para o tamanho do palco no qual se desenvolve — a Terra — e para o bem dos próprios atores — os seres humanos.” (JONAS, 2013, p. 54). Nem sequer é preciso recorrer a exemplos de ações ou de artefatos de grande escala, pequenas intervenções que realizamos em nossas atividades diárias têm o poder de afetar além de nós mesmos e aos nossos contemporâneos mais próximos, também pessoas distantes espacialmente, bem como perdurar no tempo de modo que seus efeitos tenham impactos sobre gerações por vir. Nossas ações são cumulativas e, assim, imaginar as dimensões globais no espaço e no tempo que terão seus resultados implicaria na adição de tantas outras ações que estão sendo empreendidas e que ecoarão junto às nossas. Isto é, lidamos com uma variável que não pode ser conhecida e o resultado da equação está relacionado à nossa vida, à vida das gerações futuras e a todos os outros seres.

Como quarto ponto Jonas cita o rompimento do âmbito antropocêntrico. Jonas vê na técnica moderna não apenas uma indiferença moral com o mundo natural, mas sim uma recusa de reconhecer qualquer direito ou valor moral que o mundo natural tenha, dada a visão de uma natureza reduzida aos resultados da indiferença da necessidade e do acaso⁹¹. Como destaca Arendt, na modernidade a natureza, por só poder ser conhecida a partir de processos, processos estes que o *homo faber* pode reproduzir, acabou por tornar-se ela mesma um processo. Nesse sentido, a natureza e todos os seres que nela vivem passaram a ser reduzidos, em termos de importância, aos processos que eles desempenham. A perspectiva e os critérios do *homo faber* e do cientista moderno se tornaram a régua com que se avalia a sua importância⁹². O agir humano encontra-se agora potencializado por artefatos capazes de colocar em risco o que antes estava seguro de todo tipo de interferência.

Enquanto for o destino do homem, que depende da situação da natureza, a principal razão que torna o interesse na manutenção da natureza um interesse moral, ainda se mantém a orientação antropocêntrica de toda ética clássica. Mesmo assim, a diferença é grande. Desaparecem as delimitações de proximidade e simultaneidade, rompidas pelo crescimento espacial e o prolongamento temporal das sequências de causa e efeito, postas em movimento pela práxis técnica mesmo quando empreendidas para fins próximos. Sua irreversibilidade, em conjunto com sua magnitude condensada, introduz outro fator, de novo tipo, na equação moral. Acresça-se a isso o seu caráter cumulativo: seus efeitos vão se somando, de modo que a situação para um agir e um existir posteriores não será mais a mesma situação vivida pelo primeiro ator,

⁹¹ Cf. JONAS, 2006, p. 41.

⁹² Cf. ARENDT, 2015, p. 368.

mas sim crescentemente distinta e cada vez mais um resultado daquilo que já foi feito. Toda ética tradicional contava somente com um comportamento não cumulativo. (JONAS, 2006, p. 40).

Destarte, é dessa caracterização do impacto da ação do *homo faber* na natureza e da mencionada limitação das éticas tradicionais em relação à mudança da intensidade e da durabilidade desse impacto que Jonas extrai a essência do perigo que indistintamente nos ameaça, uma preocupação comum a Arendt. Conforme dito anteriormente, o destaque dado às tecnologias bélicas, principalmente na imagem da bomba atômica, se dá, sobretudo, pela inédita potência de destruição que estes aparatos trouxeram. A posse de aparatos bélicos que hoje vão da bomba atômica a armas químicas e, ainda mais modernos, o uso de robôs e drones no lugar de soldados, tem modificado o próprio significado de guerra e, conseqüentemente, de paz. Em um dos últimos textos que Arendt escreveu, “Home to Roost”, publicado em português como “Tiro pela culatra”, junto a outras observações de ordem política prática, ela observa que:

O recente despertar para as ameaças ao nosso meio ambiente é o primeiro raio de esperança nesse processo, embora ninguém, que eu saiba, tenha encontrado um meio para parar essa economia desenfreada sem causar de fato um colapso de grande proporção. (ARENDR, 2004, p. 333).

Entendendo nossa tarefa como um passo posterior a esse despertar, nos próximos tópicos deste capítulo trataremos a respeito de como ficou o espaço político na modernidade em face dessas diversas mudanças. A partir da relação de complementaridade entre Arendt e Jonas, podemos destacar uma grande contribuição da primeira para com o segundo no que diz respeito ao papel da política na sociedade tecnológica moderna. Mas, por se tratar também de tópicos que versam sobre questões suscitadas por tecnologias recentes, realizaremos os exercícios de pensamento⁹³ a partir do que Arendt e Jonas nos oferecem como auxílio.

2.4 As ciências e a política

Enquanto as ciências apareciam como a aurora da era moderna, a crescente valorização da fabricação de produtos tangíveis em busca de lucros demonstrava que a sociedade precisava mais de uma boa administração do que preocupar-se com a inutilidade das ações e dos discursos políticos. A pólis que um dia foi o palco onde

⁹³ Como diz Arendt a respeito dos ensaios contidos em sua obra “Entre o Passado e Futuro”, o pensamento obtém orientação a partir dos eventos concretos, da experiência viva, e a esses eventos deve permanecer ligado. E, sobretudo, porque são desses experimentos que podemos obter algum tipo de orientação. Cf. Arendt, 2014, p. 41.

homens se reuniam para a agonística tarefa de deliberar sobre os rumos comuns, não poderia fazer qualquer sentido para o trabalhador de uma cidade industrial europeia durante a crescente industrialização no século XIX, por exemplo.

Comparadas à extrema artificialidade de nosso ambiente tecnologicamente constituído, eletronicamente integrado, com seus hábitos correspondentes, à pólis grega — essa obra suprema da arte “coletiva” que se desgarrou da natureza dando origem ao primeiro florescimento do homem ocidental — tem quase a naturalidade e intimidade de um fato orgânico. Por essa razão, infelizmente sua sabedoria se perdeu para nós e seu paradigma não nos é válido. A tecnologia é mais forte do que a política. Ela se tornou o que Napoleão disse a respeito da política: um destino. (JONAS, 2017, p. 137).

Enquanto os modelos antigos de cidades pareceriam algo quase primitivo para um homem na era moderna, para nós que vivemos no século XXI a imagem das cidades europeias no século XIX podem parecer caóticas. Em comum, essas visões partem da ideia de que a cidade exige uma boa administração para uma boa vida de seus cidadãos⁹⁴. Por boa vida devemos entender algo como a liberdade para a dedicação ao trabalho e ao consumo de seus frutos. Por boa administração devemos entender uma máxima eficiência dos gestores que resolvem os conflitos e procuram agilizar o espaço compartilhado para que cada um consiga chegar bem ao seu trabalho, ao shopping e ao aeroporto. A ação, a capacidade para a realização de grandes feitos e dar início a algo novo entre os homens, perde completamente o seu sentido, dado existirem cada vez menos interessados nos rumos para os quais segue o mundo comum.

Ainda retemos a capacidade de agir, mas atualmente são os cientistas quem mais têm transformado o mundo e, em alguma medida, toda a condição humana. Quanto a esses cientistas, dedicados à realização de suas pesquisas e experimentos, parecem habitar um mundo completamente diferente do restante da humanidade. De fato, diz Arendt, pouco interessa ao cientista o questionamento a respeito das consequências do que ele faz. É justamente a sua exclusiva dedicação ao laboratório e aos experimentos somado à emancipação do mundo público que o permite ter o êxito naquilo que faz⁹⁵. Apesar da nossa autora apontar como a mais radical transformação da condição humana uma

⁹⁴ Muito visto na literatura de ficção científica distópica, o desenvolvimento de uma classe de pessoas dedicadas à administração reflete a imensa presença do poder tecnológico e da cientifização que governam o mundo. As práticas desses gestores visam a disciplinar os sujeitos, tornando-os mais eficientes e obedientes às engrenagens econômicas e tecnológicas. Exemplo clássico dessa literatura, *Admirável Mundo Novo*, obra de Aldous Huxley, funciona como uma parábola para os rumos que a desumanização segue em uma sociedade cientificamente desenvolvida, tecnocraticamente administrada, em que o homem se tornou servo de suas criações.

⁹⁵ Cf. ARENDT, 2014, p. 327.

possível mudança no *habitat* do homem da terra para um planeta diferente ou para um ambiente completamente artificial, isto é, produzido integralmente por este mesmo homem, os avanços da genética apontam para uma transformação radical do humano sem qualquer intenção deste de deixar sua vida na terra, mas escolhendo e produzindo a vida de forma artificial e tecnológica com a manipulação do código genético.

Mas a ação dos cientistas, uma vez que eles agem na natureza do ponto de vista do universo e não na teia de relações humanas, carece do caráter revelador da ação e da capacidade de produzir estórias e tornar-se histórica, caráter e capacidade que constituem juntos a própria fonte da qual brota a significância que ilumina a existência humana. (ARENDR, 2015, p. 402).

Se a ação parece cada vez mais um poder exclusivo do cientista, a ele devemos questionar as mudanças que vêm sendo implementadas no mundo. Estamos diante dessa situação em que ou o questionamos sobre o que está fazendo, dado se tratar de algo que afeta a todos os homens, ou teremos o nosso destino e o de todo o mundo natural sendo deixado nas mãos de pessoas cujo olhar para com o mundo natural e para com os outros homens têm sido o de investigar, conhecer, experimentar e modificar.

2.4.1 Entre o laboratório e o mundo

Estamos diante da necessidade de um diálogo entre o cientista e os demais homens. Não podemos esperar do cientista que ele se pergunte se sua pesquisa representa um bem para o restante da humanidade, sendo que historicamente a ciência se constituiu como um conhecimento isento de valor. Este último, atribuído às culturas, religiões, metafísicas, foi sendo visto como algo até mesmo irracional. Ocorre que a ida do cientista ao laboratório parece implicar não apenas em um afastamento das culturas, religiões, metafísicas e do próprio mundo, ao deixar atrás de si o mundo ele abdica de sua capacidade de pensar, essa em sentido diferente de raciocinar, e com isso parte daquilo que é peculiar à nossa condição humana deixa de importar para ele.

O cientista não apenas deixou para trás de si o leigo com sua compreensão limitada; ele deixou para trás uma parte de si mesmo e de seu próprio poder de compreensão, que é ainda compreensão humana, ao ir trabalhar no laboratório e começar a comunicar-se em linguagem matemática. (ARENDR, 2014, p. 330).

Compartilhamos de certo ceticismo que Arendt e Jonas demonstram ter quanto à probabilidade de os cientistas e tecnocratas do nosso mundo resolverem dedicar suas atenções para os rumos que nosso mundo segue. Primeiro é necessário que cientistas e tecnocratas consigam lançar mão de uma linguagem humana, e não matemática, para tratar de suas pesquisas e negócios. “Os dados sobre os quais a ciência desenvolve o seu

estudo estão, efetivamente, cada vez mais longe da esfera pública porque o estão também da percepção sensível e da aparência que toda a percepção desta ordem supõe.” (AMARAL, 2012, p. 70). Longe da esfera pública e da linguagem ordinária, precisam assim desenvolver algum grau de mundanidade para tornarem-se compreensíveis e base para o diálogo que se faz necessário. A marcha atual em permanente aceleração dá sinais de que aqueles que dirigem as indústrias e laboratórios a partir dos quais o mundo e a natureza são modificados não se importam de nenhuma maneira com a sobrevivência do planeta⁹⁶. Cabe então aos participantes da esfera pública, por mais árida que esta tornou-se, direcionarem sua voz para recuperarmos também o poder de agir.

O vento do pensamento, diz Arendt, não se manifesta no conhecimento ou na pura cognição, antes, ele é aquilo que nos permite julgar os eventos passados, que permite julgar o certo do errado, o belo do feio e, nos raros momentos em que podemos julgar as possibilidades de ação antes de realizar uma delas, pode também esse vento do pensamento evitar uma catástrofe⁹⁷. A pergunta se torna de que maneira podemos estabelecer um diálogo com os cientistas antes que seja muito tarde para agirmos contra uma catástrofe que se anuncia já próxima?

Ao final de sua obra *O Princípio Vida*, Jonas, ao indagar sobre como a ciência se converteu na modernidade em uma forma de prática, também se pergunta que leis regem essa prática. A ciência por si mesma não se dedica a pensar sobre como suas teorias tornam-se prática. Escapa ao cientista o poder de julgar. É na esfera do julgamento, diz Jonas, que o uso prático da ciência e da tecnologia encontra seu lugar⁹⁸. Este julgamento procede a partir de um conhecimento distinto do conhecimento científico e técnico, ele deriva da experiência que os homens têm no mundo, e assim exige que a pluralidade julgue o que se faz. Com uma posição semelhante à de Jonas, diz Arendt:

A questão é apenas se desejamos usar nessa direção [trocar a naturalidade da Terra por algo artificialmente produzido] nosso novo conhecimento científico e técnico, e essa questão não pode ser decidida por meios científicos; é uma questão política de primeira grandeza, cuja decisão, portanto, não pode ser deixada a cientistas profissionais ou a políticos profissionais. (ARENDDT, 2015, p. 3).

Nossa tese defende a ideia de que esse diálogo do qual falamos exige antes de mais nada uma superação da hierarquia das atividades da *vita activa* com o objetivo de

⁹⁶ Cf. ARENDT, 2014, p. 339.

⁹⁷ Cf. ARENDT, 2009, p. 216.

⁹⁸ Cf. JONAS, 2004, p. 222.

reconhecer que não existe uma *rígida diferença* entre elas⁹⁹. Podemos avançar nesse sentido junto a Jonas que, por mais que tenha sido influenciado pela antropologia arendtiana, como afirma Courtine-Denamy, seu entendimento do *homo faber* difere daquela compreensão de Arendt no sentido de que a atividade do *homo faber* para Jonas transforma permanentemente a matéria natural em algo artificial, isto é, o completo desgaste de uma obra não significa seu retorno para o mundo natural, antes disso, acaba por introduzir na Terra um refugio que ela não reconhece como natural e que tampouco interessa aos homens enquanto objeto de seu mundo.

É então urgente superar a hierarquia das atividades da *vita activa* a que a era moderna nos conduziu, e isto em nome do retorno a um lugar onde poderemos assumir um mundo comum, no seu duplo sentido: enquanto conjunto de objetos tangíveis que caracterizam a sua durabilidade e enquanto espaço entre os homens a partir do qual é possível constituir o universo intangível das relações humanas. Só confiando nesse limite espacial que é a Terra e que acolhe um mundo comum e durável, transcendendo os limites da nossa vida no passado como no futuro, poderemos vivenciar intensamente o presente em que se desenrola a ação. (AMARAL, 2012, p. 76).

Há uma mudança importante em como Arendt considera os limites das atividades às quais se dedicou a compreender em “A Condição Humana”. Em “A Vida do Espírito”, as fronteiras entre Terra e mundo são menos nítidas e isso podemos observar a partir de como homens e demais seres vivos dividem o fato de não simplesmente estarem no mundo, mas serem do mundo. “Estar vivo, diz Arendt, significa viver em mundo que precedeu à própria chegada e que sobreviverá à partida.” (ARENDR, 2009, p. 37). Concordamos com Laura Ephraim (2018, p. 44) quanto a um caráter normativo presente na assertiva de Arendt “A pluralidade é a lei da Terra” (2009, p. 35). Essa pluralidade nos convoca a entender a diversidade que aparece para nós como algo que exige uma continuidade e uma atualização dessa lei por meio da instauração de um palco artificial para que mais diversidade continue a aparecer. As instituições políticas, diferentemente dos produtos da fabricação humana, dependem que os homens estejam permanentemente comprometidos com sua conservação¹⁰⁰. A ação as traz ao mundo e só por meio da ação elas podem perdurar. No papel de atores compartilhamos com os demais seres vivos um palco comum, a Terra.

⁹⁹ Discutiremos ainda sobre a distinção entre as atividades da *vita activa* no último capítulo desta tese a partir da centralidade que a natalidade tem nas obras de Arendt e de Jonas.

¹⁰⁰ Ainda que seja empregado o termo “conservação”, cabe lembrar que está aberto aos homens também o poder de transformar as instituições políticas e de criar outras novas. O que está em destaque é a sua relativa e frágil existência cuja permanência exige a ação.

2.4.2 Democratizar as tecnologias?

Sendo o papel que a ciência e a tecnologia desempenham na vida humana algo que diz respeito menos ao cientista (*qua* cientista), e mais ao cidadão comum como principal afetado, poderíamos deduzir: trata-se então de democratizar não apenas o acesso e o uso das tecnologias modernas como também das pesquisas que estas envolvem, riscos contidos em seus usos, impactos ambientais, políticos e econômicos etc.¹⁰¹ Soma-se a isso o fato de que a tecnologia representa poder e que esse poder tecnológico já sobrepuja o poder político em alguns lugares do mundo. Defensores da ideia de democratizar a tecnologia como Andrew Feenberg, Don Ihde e Peter-Paul Verbeek têm buscado formas de aplicar ao processo de design tecnológico padrões democráticos.

Aqui nos deteremos, ainda que brevemente, com as ideias de Feenberg. O ponto de partida de Feenberg é a recusa às visões polarizadas sobre a tecnologia que a descrevem ou como neutra, isto é, uma visão funcionalista em que a técnica serve sempre aos fins intencionados pelos agentes, ou como dotada de uma essência definida, nessa perspectiva podemos encontrar quem defenda a técnica como uma práxis benéfica ao ser humano e quem a tome como essencialmente maléfica.¹⁰² Apesar de rejeitar essas perspectivas, Feenberg concorda com o que têm em comum: o reconhecimento da hegemonia da tecnologia no mundo desde o século XX.¹⁰³

A democracia, segundo Feenberg, pode e deve ser entendida como uma participação pública em assuntos além das esferas social e política. A tecnologia como mediadora das mais diversas atividades humanas, desde a educação, até a medicina e o entretenimento, tem o potencial de transformar essas atividades desde que alcance uma democratização no interior de seu desenvolvimento¹⁰⁴. A existência de uma hegemonia da tecnologia na nossa sociedade é o resultado da coação de diversas forças, tais como normas culturais de ordem econômica, ideologias políticas, influências de religiões e outras tradições morais¹⁰⁵. Para Feenberg, todas essas forças atuam no design tecnológico

¹⁰¹ Como citamos na introdução, o problema de quem deve participar das discussões sobre as tecnologias, principalmente acerca de seus usos e os perigos a estes implicados, leva-nos a uma polêmica junto à ética da responsabilidade de Jonas. A partir da descrição de uma dinâmica utópica da tecnologia já cristalizada na forma de vida moderna, Jonas desacredita em uma “saída democrática”, por exemplo, no caso de experimentarmos uma crise ambiental ainda mais severa. Isso, porém, será assunto do nosso próximo capítulo, no qual avaliaremos as visões de Jonas e Arendt a respeito de como as democracias liberais e os estados comunistas podem lidar com a grave crise ambiental já em curso.

¹⁰² Cf. FEENBERG, 2002, p. 5–8.

¹⁰³ Cf. FEENBERG, 1992, p. 309.

¹⁰⁴ Cf. FEENBERG, 1992, p. 302.

¹⁰⁵ Cf. FEENBERG, 1992, p. 309.

de modo que imprimem nele uma “racionalidade tecnológica” que cumpre o papel de preservadora de uma determinada ordem social. Por exemplo:

A linha de montagem oferece uma instância particularmente clara, porque atinge os objetivos tradicionais de gerenciamento, como controle do apreço pela tarefa e o ritmo envolvido, por meio do design técnico. Sua disciplina de trabalho tecnologicamente reforçada aumenta a produtividade e os lucros, aumentando o controle. No entanto, a linha de montagem só aparece como progresso técnico em um contexto social específico. Não seria percebida como um avanço em uma economia baseada em cooperativas de trabalhadores em que a disciplina trabalhista seria mais autoimposta do que imposta de cima. Em tal sociedade, uma racionalidade tecnológica diferente ditaria maneiras diferentes de aumentar a produtividade. (FEENBERG, 1992, p. 310, tradução nossa)¹⁰⁶.

A realização da democratização da tecnologia, como pensada por Feenberg, se daria com um gradual debate entre seus desenvolvedores a partir da lógica teste-acerto-erro, isto é, trata-se de um *processo* que envolveria a contínua participação dos agentes na adaptação do “código técnico” às demandas e aos valores sociais em transformação. Feenberg reconhece a urgência de buscarmos soluções políticas para evitarmos uma catástrofe ambiental que se mostra cada vez mais próxima em nosso horizonte, porém ele não chega a abordar a hipotética situação em que não haja espaço e tempo suficientes para a realização de mudanças naquilo que engendra uma eminente catástrofe. Um outro ponto cego para Feenberg, a partir da perspectiva de Jonas, seria o fato de não apenas as falhas e usos com fins destrutivos de dispositivos tecnológicos levarem à necessidade de desenvolvermos meios mais seguros e de descartar dispositivos destrutivos e que ameacem nossa segurança. “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, 2013 p. 52). A ambivalência, assim, estaria presente da mesma forma nessas modificações democráticas.

A proposta de democratizar a tecnologia como pensada por Andrew Feenberg, a princípio parece não apenas justa, como também de certo impacto no desenvolvimento dessa mesma tecnologia. Isto é, funcionaria como uma via de mão dupla em que a democratização auxiliaria o desenvolvimento social, econômico e científico daqueles que

¹⁰⁶ The assembly line offers a particularly clear instance because it achieves traditional management goals, such as deskilling and pacing work, through technical design. Its technologically enforced labor discipline increases productivity and profits by increasing control. However, the assembly line only appears as technical progress in a specific social context. It would not be perceived as an advance in an economy based on workers' cooperatives in which labor discipline was more self-imposed than imposed from above. In such a society, a different technological rationality would dictate different ways of increasing productivity.

passariam a ter acesso a esses recursos tecnológicos e, por sua vez, a inclusão desses sujeitos representaria um número maior de pessoas envolvidas no desenvolvimento científico e tecnológico. Um elemento impulsionaria o outro em um movimento contínuo com ganhos bilaterais, algo que nos lembra até mesmo o moderno projeto do *perpetuum mobile*.

Diante de todos os problemas, o Vale do Silício sabe reagir apenas de duas maneiras: produzindo mais “computação” (ou códigos de programas) ou processando mais “informações” (ou dados). Provavelmente, a reação será uma combinação de ambos, dando-nos mais um aplicativo para rastrear calorias, clima e trânsito. Esses pequenos êxitos permitem que o Vale do Silício redefina o “progresso” como algo que decorre naturalmente de planos de negócios. Mas, embora “mais computação” ou “mais informação” possam ser soluções privadas lucrativas para determinados problemas, não são necessariamente as respostas para determinados problemas públicos complexos e difíceis, decorrentes de causas institucionais e estruturais profundas. (MOROZOV, 2018, p. 39).

Democratizar as pesquisas científicas e o design dos dispositivos tecnológicos, no entanto, é ainda uma solução que se encerra no mundo do *homo faber*. O solucionismo defendido atualmente resulta do pungente caráter de progresso atribuído às tecnologias e coloca-nos como saída para nossos problemas econômicos, sociais, políticos, ambientais, ou o que mais for possível pensar, a construção de mais tecnologia. Nesse sentido, podemos entendê-lo como um solucionismo proposto a partir do próprio âmbito que se deveria questionar. “Não espere ajuda do governo, faça seu próprio aplicativo!” (MOROZOV, 2018, p. 160). Trata-se de um caminho individualista e ainda tecnocrata, uma prévia cooptação do espaço de discussão e da potencial ação dos sujeitos.

A concepção de que para todos os problemas humanos existe uma solução intelectual está tão arraigada que se torna ingênuo pensar numa direção ética, entendida como um espaço maior para a sabedoria prática, fundadora de relações civilizadas, comunicativa, dialogal. (AGUIAR, 2009b, p. 106).

Como crítica Feenberg, os pesquisadores de teoria política têm problematizado muito pouco o papel da tecnologia no andamento de nossas instituições políticas. Essa crítica pode ser também válida para Arendt na medida em que ela defende as questões econômica como fora do domínio dos assuntos políticos, assim como também a atividade da fabricação e edificação do mundo,

A questão não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e o movimento automático de seus processos passaram a dominar e mesmo a destruir o mundo e as coisas. (ARENDR, 2015, p. 188).

O design dos objetos que nos rodeiam, lembra Feenberg (1999, p. 139), reflete diretamente a herança das escolhas técnicas que foram feitas durante a história de suas transformações. Desse modo, não apenas podemos conceber uma “historicidade da tecnologia”, como é possível buscar nessa historicidade os interesses específicos e suas ideias de “vida boa” que direcionaram os designs dos objetos a tomarem determinada forma. O tópico seguinte discute essa interferência tecnológica na política, mas a direciona ao papel das redes e sistemas virtuais.

2.5 A virtualização dos espaços políticos

Já tratamos de como a tecnologia nos separa e nos aliena do mundo comum. Ela, no entanto, tem interferido não apenas nas esferas privada e social, também transforma a política nas últimas décadas em consequência da imperativa presença dos aparatos tecnológicos, seja enquanto dispositivo, seja ou como sistema¹⁰⁷. Como concebe Hannah Arendt, tudo aquilo que de nós se aproxima torna-se condição de nossa existência¹⁰⁸. Dentre os diversos artefatos e as diversas tecnologias que a ciência pôde nos entregar, a internet é, sem dúvida, uma das tecnologias que mais transformou a vida das pessoas nas últimas décadas. Se olharmos bem para a sociedade tecnológica atual perceberemos que mesmo as redes digitais, em seu sentido mais ordinário, algo invisível e espacialmente não localizável, se tornaram um dos maiores condicionantes da vida hodierna.

A chamada democratização tecnológica, acepção tão utilizada genericamente para descrever o barateamento de computadores e de outros dispositivos de comunicação digitais, tem sérias implicações nas esferas privada, social e política. Essas esferas que já sofreram imensas transformações no início da era moderna, tornaram-se não somente intercambiáveis, fato que torna difícil enxergar alguma fronteira, mas, ainda mais grave, o que se tem é uma situação tal que a tecnologia parece ter criado uma nova esfera em que todas as outras aparecem comprimidas: a virtual. Como bem descreve Coeckelbergh:

A cidade não é assim tão pública, muito menos um lugar de liberdade política; é um lugar para economia (casa) e negócios. O escritório é cada

¹⁰⁷ Apenas a título de exemplo, as últimas eleições em países como Estados Unidos e Brasil, marcadas pela influência das redes sociais na escolha dos candidatos, atestam que os juízos dos eleitores são agora informados muito mais pelos “debates” e “notícias” que constam na internet, do que de fato pelo tradicional debate em rede televisão e de rádio, ou pelas campanhas que os candidatos realizam pelo país.

¹⁰⁸ Sobre o modo como os objetos condicionam nossa existência, acrescenta Jonas (2013, p. 309): “Se antes as pessoas podiam viver muito felizes sem televisão, hoje não podem mais fazê-lo, mas não porque a televisão passou a constituir uma forte necessidade à sobrevivência. Ou seja, quando se desenvolveu a capacidade, também se desenvolveu uma espécie de necessidade, e essa se desenvolveu não somente por razões comerciais, mas também de leva-la à prática. Com isso criaram-se formas de vida e de costumes inteiramente novos.”

vez mais um ambiente “privado” onde nos encontramos com nossos amigos e onde usamos redes sociais online. E à medida que vivemos nossas vidas on-line (nossas “onlives”), nossa vida em casa se torna cada vez mais “pública”. “Fisicamente” estamos em casa, mas nossa mente vagueia no público cibernético. Além disso, trabalhamos em casa e podemos estar “em casa” no trabalho. Ambos os espaços — escritório e casa — são espaços “híbridos” (públicos e privados) e espaços onde tentamos ganhar a liberdade do mundo moderno alienígena. (COECKELBERGH, 2013, p. 193, tradução nossa)¹⁰⁹.

No segundo capítulo de “A Condição Humana”, Arendt nos traz uma das transformações da modernidade que sobremaneira caracteriza a grande diferença da era moderna das eras anteriores: o surgimento da esfera social. Com o as transformações políticas, éticas, estruturais, ideológicas e afins do fim da idade média, as atividades privadas realizadas dentro do lar passaram a ter gradativa visibilidade no espaço público. A ascensão da sociedade ocorria junto ao declínio da unidade familiar¹¹⁰. Isso se dava graças à transição da administração financeira das mãos dos reis e dos senhores feudais para uma administração burocrática dos responsáveis pelos estados então em promoção.

O que ocorre é que essa visibilidade dada às tarefas que antes eram consideradas assuntos privados, além de expor parte da vida das pessoas de modo que lhes exigia que passassem a ser cuidadosas com o que poderia vir a público, sobrecarregou a esfera dos assuntos comuns com as necessidades advindas do lar e minou o entendimento da esfera pública enquanto espaço para ação. “O social seria como um câncer, que expande seu espaço na medida em que se espalha sobre o privado e público” (CORREIA, 2014, p. 135). Esse fenômeno modelou a sociedade moderna a partir do interesse no trabalho e no consumo.

O caráter monolítico de todo tipo de sociedade, o seu conformismo, que só admite um único interesse e uma única opinião, tem suas raízes basicamente na unicidade da espécie humana. E, como essa unicidade da espécie humana não é fantasia e nem mesmo simples hipótese científica, como o é a “ficção comunista” da economia clássica, a sociedade de massas, onde o homem como animal social reina supremo e onde aparentemente a sobrevivência da espécie poderia ser garantida em escala mundial, pode ao mesmo tempo ameaçar de extinção a humanidade. (ARENDDT, 2015, p. 56).

Se com o advento do social na era moderna temos uma situação caótica para as duas esferas, com essa descrição de Coeckelbergh acima podemos dizer que a situação

¹⁰⁹ The city is not very public at all, let alone a place of political freedom; it is a place for economy (household) and business. The office is increasingly a “private” environment where we meet our friends and where we use online social networks. And as we live our online lives (our “onlives”), our home lives become increasingly more “public”. “Physically” we are at home, but our mind wanders in cyber public. Moreover, we work at home, and we “home in” at work. Both spaces — office and home — are “hybrid” spaces (public and private) and spaces where we try to gain freedom from the alien modern world.

¹¹⁰ Cf. ARENDT, 2015, p. 46–47.

do homem no mundo moderno com o surgimento dessa esfera virtual alcança o estado em que o homem cria um câncer para si. Nesse sentido, o trabalho enquanto atividade em que se centra a vida humana, ao aparecer no espaço virtual e, inclusive, poder ser visto em algumas formas exclusivas a essa esfera, passa a aparecer e a significar algo diferente do que Arendt pôde visualizar na modernidade. De fato, todas as atividades da nossa *vita activa* mudam com a presença das novas tecnologias. Compreender as interferências da tecnologia na vida humana exige que se pense a respeito de como o chamado mundo virtual transforma não apenas o que entendemos por entretenimento, comunicação, trabalho etc., mas também a política que se vê enormemente afetada por mais uma “esfera na qual habitam” os homens e que tem, de diversas formas, direcionado os debates políticos.

O último estágio da sociedade de trabalhadores, o qual é a sociedade de empregados, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e “tranquilizado” de comportamento. (ARENDRT, 2015, p. 400).

Esses entorpecentes, que diversos pensadores do século passado denominaram de cultura de massa, avançam de forma tão agressiva que mesmo as condições mais básicas a que permanecemos condicionados, como por exemplo o sono e a natalidade, passam a ser estudados em vista de suplantar sua obrigação¹¹¹. O que o cenário hodierno nos confirma é a realização de uma importante predição de Arendt: “É perfeitamente concebível que a era moderna — que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana — venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu.” (ARENDRT, 2015, p. 400). Uma tal passividade seria plenamente possível, dado que os indivíduos conseguem trocar de valores e princípios como se estes não tivessem nenhuma profundidade para si. Deixando de “funcionar”, os valores são trocados por outros que estejam à mão e que possam auxiliar os sujeitos dando-lhes uma compreensão mais atual da realidade.

A questão do significado, não obstante, não pode ser solucionada, por exemplo, pelo novo pensamento científico, ou por um novo conjunto de valores, pois exige então a concepção de um novo modo de pensar. Isso não somente porque não deve haver absolutos, não apenas no caso da política, mas efetivamente porque, como afirma Arendt, não há tais absolutos. (CORREIA, 2002, p. 5).

¹¹¹ Sobre isso ver: CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

O fato de não existirem absolutos não representa empecilho algum para o modo de vida que tem predominado desde a revolução informática. O *modus operandi* da economia mundial em direta relação e dependência com as redes de comunicação exige, pelo contrário, uma contínua transformação de “significados” que não precisam mais preencher as exigências de permanência e comunicabilidade dentro de uma tradição. Ainda que estejamos ligados ao labor e ao consumo, as antigas fronteiras que distinguiam as esferas privada e pública foram mais do que borradas, elas hoje se encontram esquecidas e a vida humana passa a ser regida e transformada pelos dispositivos eletrônicos e pelas redes virtuais que indicam uma nova face da nossa condição: usuários. Vivemos na Terra, habitamos o mundo e, agora, navegamos nas redes como usuários.

2.5.1 De trabalhadores a usuários: um novo episódio para a condição humana

A vitória do *animal laborans* na era moderna constituiu, como vimos, na exaltação do trabalho e na realização de um tipo de vida em que as necessidades vitais tornaram-se os principais interesses humanos. O advento do social significou além do aparecimento das questões privadas, isto é, desses interesses voltados para a manutenção da vida, no cenário público, também a reivindicação de proteção dos interesses privados para a dedicação ao contínuo acúmulo de riqueza¹¹². A isso podemos adicionar o fato de que o espaço em que o trabalho aparece, como aponta Arendt, é um elemento importante para o modo como a própria atividade é compreendida. Como resume Bodziak:

No caso específico da atividade do trabalho, a ascensão do metabolismo biológico à estatura de coisa pública o alterou quanto à sua produtividade. Antes, sua restrição ao domínio privado limitava seus recursos e resultados ao eterno retorno das necessidades domésticas circunscritas à propriedade. Após o colapso das propriedades que o restringiam, seu caráter processual cíclico foi alterado e espalhado progressivamente até alterar, como pode ser visto em seus estágios mais avançados, todo o mundo habitado. (BODZIAK, 2017, p. 123).

A conseqüente realização de uma “sociedade de consumidores” seria, para Arendt, o próprio fim do mundo, no sentido de que não estaríamos mais habitando um mundo e sim vivendo o perpétuo ciclo vital¹¹³. Essa transformação, porém, não se realizou com a ascensão dos trabalhadores, mas com a conversão total do homem em usuário, uma versão condicionada pela tecnologia do que entendemos por consumidor. O que ascendeu à estatura de coisa pública no final da década de 1990 foi então essa característica que nos

¹¹² Cf. ARENDT, 2015, p. 83.

¹¹³ Cf. ARENDT, 2015, p. 166.

cabe no espaço em que temos exercido a maior parte de nossas atividades privadas, públicas e sociais desde então — somos usuários, *reais ou em realização*, pois mesmo quando não consumimos já nos está sendo preparado um cenário que nos permitirá e incentivará a consumir — nos mercados tecnológicos globais.

No prefácio da edição portuguesa de *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, Manuel Portela nos diz:

O próprio consumo das massas se encontra matematicamente programado na infraestrutura cibernética, usada para monitorizar o consumo, incluindo o consumo frenético de dispositivos de obsolescência programada. A reorganização das práticas quotidianas em função da conexão remota instantânea e da monitorização em tempo real dos desejos e dos estados emocionais dos indivíduos, colaboradores voluntários na avatarização de si próprios como itens na grande base de dados em que o mundo se tornou, é francamente diferente das antevisões ficcionadas literalmente ou projetadas cientificamente nas últimas décadas. (PORTELA, 2013, p. 9–10).

Enquanto usuários, toda a dinâmica de nossa *vita activa* foi alterada. Mesmo com o advento do social na era moderna, a temporalidade de uma atividade cessava conforme transitávamos de uma esfera para outra. No espaço do lar, deixamos de ser determinado funcionário e passamos a ser o membro da família da qual fazemos parte. Assim como ao participar de alguma instituição pública, por mais que pudéssemos trazer conosco certos interesses privados, em alguma medida também podíamos prescindir de nossas necessidades. No entanto, hoje nos deparamos com um tipo de esfera que, conforme falamos, tem uma temporalidade e uma espacialidade completamente distintas daquelas com as quais estávamos acostumados e que, uma vez inseridos nela, passamos literalmente a integrá-la.

Sendo novamente um fenômeno ligado aos interesses dos grandes proprietários, trata-se sobretudo de aproveitar o poderio da tecnologia enquanto uma ferramenta exímia para o controle de pessoas, lugares e coisas. E a partir desse poder tem-se a oportunidade de criar novos objetivos e interesses para as pessoas, isto é, monetizar tudo o que for possível. E quando falamos em “tudo o que possível” devemos incluir até mesmo os mais intangíveis elementos da vida humana, tais como os afetos, as dores e prazeres, sonhos e o que restar por ser colonizado na vida psíquica¹¹⁴. Como mencionamos anteriormente, ciência e técnica modernas operam com a noção de que os resultados de suas atividades

¹¹⁴ Como coloca Jonathan Crary: “O tubo de raios catódicos foi um exemplo decisivo e vívido de como o brilho e a tagarelice de um mundo público de transações penetram mesmo o mais privado dos espaços e contaminaram o silêncio e a solidão — para Arendt, elementos essenciais à subsistência de indivíduos políticos. A televisão redefiniu rapidamente o significado de pertencimento a uma sociedade. Esgotou-se até mesmo o projeto de valorizar a educação e a participação cívica, na medida em que a cidadania foi suplantada pela condição de espectador”. (CLARY, 2014, p. 89).

representam sempre algum tipo de ganho para a sociedade. A transformação digital que vemos nos dias atuais é mais um exemplo disso. E enquanto o progresso é entendido como o caminho natural em se movem os processos de globalização da tecnologia, os desvios são identificados com as críticas e tentativas de mudanças do modelo capitalista então em funcionamento. O ponto a que chega a autoproteção dos mercados tecnológicos é capaz de afirmar que as tecnologias digitais são ainda mais benéficas aos mais pobres, pois os retiram das margens sociais e os incluem numa esfera em que vigora a diversidade e em que eles podem fazer uso das mesmas possibilidades de capitalizar as redes digitais¹¹⁵.

Se a economia é a ciência da sociedade em suas primeiras fases, quando suas regras de comportamento podiam ser impostas somente a determinados setores da população e a uma parcela de suas atividades, o surgimento das “ciências do comportamento” indica claramente o estágio final desse desdobramento, quando a sociedade de massas já devorou todas as camadas da nação e o “comportamento social” converteu-se em modelo de todas as áreas da vida. (ARENDRT, 2015, p. 55).

Que espaço pode restar para a dedicação aos negócios públicos quando as pessoas são reduzidas a usuários?

Segundo Arendt, um erro que levou a Revolução Americana a não conseguir ser plenamente exitosa em estabelecer não apenas uma nova constituição, mas um importante espaço para participação pública, foi que o interesse comum que a princípio movia alguns dos revolucionários substituiu a busca por felicidade pública pela busca pela felicidade individual. “Não é axiomático que o fim último do governo e a primeira lei de toda ação política sejam a promoção da felicidade da sociedade?” (ARENDRT, 2018, p. 123). Desde o entendimento moderno onde a realização de uma vida se dá por meio do trabalho e do consumo, a tarefa do governo seria então resguardar sempre os cidadãos para que possam realizar sua felicidade privada, ficando então esquecido o significado da felicidade pública.

2.5.2 A busca por felicidade no mercado digital

Os antigos, diz Arendt, definiam a felicidade a partir de sua memória e imaginação, fazendo-se a questão a respeito de quais as dores e desprazeres dos quais estavam a salvos com a felicidade. Os modernos, por sua vez, atribuíam ao cálculo o

¹¹⁵ Cf. MOROZOV, 2018, p. 154.

modo mais eficiente de mensurar os prazeres, sempre considerando em sua matemática se os resultados valiam a pena diante das transgressões exigidas para a realização de tal felicidade¹¹⁶.

A humanidade deve sua existência não aos sonhos dos humanistas ou ao raciocínio dos filósofos, e tampouco, pelo menos basicamente, aos acontecimentos políticos, mas quase que exclusivamente ao desenvolvimento técnico do mundo ocidental. (ARENDDT, 2008, p. 91).

Como mencionamos anteriormente, o avanço da técnica moderna só foi possível graças à ideia de progresso apresentada como sua consequência mais direta. Ao oscilar sempre entre um tipo de felicidade realizável e outro de cunho utópico, mas que deve ser buscado ainda assim. Essa evolução tecnológica da qual falamos é socialmente entendida como uma melhora na qualidade de vida, em um florescimento da economia global e na diversificação de bens e serviços que tornam a vida mais prazerosa e menos dispendiosa¹¹⁷. Essa evolução mobiliza então as pessoas a desejá-la e mesmo exigí-la. Mesmo os riscos que cada tecnologia implica são desmerecidos e, conforme Jean-Pierre Dupuy (2011, p. 106), ao serem tratados matematicamente tornam-se uma estatística que prova que eles podem ser facilmente administrados. Os riscos — conforme falamos quando tratávamos da natureza modificada da ação humana — não reconhecem barreiras e se unem e ampliam-se no espaço e no tempo, e com certeza ignorarão esse cálculo dos administradores do risco, e esse tratamento, ao destacá-los do contexto global, só nos demonstra o seu trato irreal .

As relações nas redes virtuais, intermediadas não apenas pelos dispositivos físicos que compõem o computador do usuário e toda a rede de fios e de servidores que o conectam à internet, como também pelos programas e algoritmos que selecionam o que é estatisticamente melhor para o usuário, têm sido definidas sobretudo por aquilo que esses usuários consomem em comum. Esse consumo não deve ser entendido apenas sob a ótica dos bens e dos serviços pelos quais pagamos, mas também sob a ótica de que mesmo os textos que lemos, que escrevemos e que compartilhamos, mesmo as necessidades que buscamos satisfazer com a ajuda da rede, tais como carência afetiva e sexual, mesmo as discussões, as críticas e os protestos definidos por meio dessas redes são monetizados — dá-se, portanto, uma monetização dos afetos. As relações são valores para os usuários e para os proprietários do capital digital. Nas palavras de Jonathan Crary:

No capitalismo 24/7, qualquer forma de sociabilidade que ultrapasse o mero interesse individual está condenada ao desaparecimento — e as

¹¹⁶ Cf. ARENDT, 2015, p. 385.

¹¹⁷ Cf. JONAS, 1981, p. 412.

relações interpessoais que constituem a base do espaço público se tornam irrelevantes para nosso isolamento digital fantasmagórico. (CRARY, 2014, p. 99).

O fenômeno da massificação tem ganhado novo fôlego e proporcionado inúmeras estratégias para manipulação social e política com a popularização das redes sociais. Toda causa de insatisfação é entendida como uma oportunidade de capitalizar um novo serviço para o usuário em busca de felicidade. Diferentemente do aproveitamento dos regimes totalitário da insatisfação das massas com a política, atualmente não existe a busca por um culpado ou por um motivo específico para a insatisfação. Antes, as empresas tentam aparecer como aquela que efetivamente melhora as vidas e que oferece algo pelo qual vale a pena pagar. Os serviços no regime capitalista atual, como descreve Crary (2014, p. 133), aproveita-se para criar ilusões de atendimento instantâneo, segurança e exclusividade no atendimento, remodelando as relações sociais e atrofiando as capacidades individuais de lidar com a espera, com a multiplicidade de opiniões e do enfrentamento e diálogo que muitas vezes elas exigem, elementos importantes para qualquer democracia.

No início dos anos 2000 surgiu, junto ao crescimento da internet e da popularização de telefones móveis e redes sociais, o conceito de economia compartilhada. A ideia consiste em possibilitar a qualquer pessoa conectada a uma rede ou serviço especializado capitalizar imóveis, meios de transporte particular, eletrônicos e o que mais for possível ser compartilhado. Como descreve Evgeny Morozov (2018, p. 76–77), as empresas responsáveis por esse gerenciamento dos itens e dos serviços compartilhados destacam que as pessoas estão pouco a pouco adotando uma economia compartilhada que, entre tantos benefícios, permite a facilidade de ter o que se precisa em qualquer lugar e estar desencarregado da propriedade.

Boa parte dos defensores da economia compartilhada destacam seus benefícios para o meio ambiente, partindo da ideia de que o compartilhamento implica em menor consumo e, por conseguinte, em uma menor produção de bens. Cedendo à crença em uma economia verde, o que ocorre é que os maiores poluidores do planeta, como as companhias petrolíferas e as grandes indústrias, continuam com seu acelerado ritmo de produção. Fator que parece bastante ignorado, o consumo, diferentemente do uso, implica sempre em uma rápida aniquilação dos produtos. É da própria lógica da produção industrial em nossa economia capitalista produzir coisas com uma validade programada e segurarem “novidades” para a venda atualizada de produtos que intencionalmente se tornaram obsoletos. O fenômeno da economia compartilhada tem, em alguma medida,

servido para tornar suportável as consequências da atual crise financeira, “mas o maior problema desses contos de fadas otimistas e utópicos é que eles racionalizam as patologias do atual sistema político e econômico, apresentando-as como opções conscientes de estilo de vida.” (MOROZOV, 2018, p. 78–79). A publicidade comercial, ferramenta essencial para o sucesso dessa e de tantas outras investidas econômicas que vemos ter um eco devastador para a esfera pública, tornou o consumo a medida de autoestima, sucesso e realizações para os trabalhadoress¹¹⁸. A seguir, trataremos da popularização das mentiras nas redes virtuais e de seus efeitos para a esfera pública.

2.5.3 Verdade e política na era das notícias falsas

No que diz respeito à informação, as tecnologias de comunicação demonstraram sempre um papel importante para a democracia¹¹⁹. De fato, é difícil pensar a participação dos cidadãos nos assuntos políticos sem que exista uma publicidade das questões em jogo. Também a educação fica comprometida se não há a inclusão de assuntos relevantes, as mídias podem obscurecer os reais problemas e afastar o interesse público daquilo que lhes concerne de modo direto, o que as deixa à mercê de apelos imorais por partes dos políticos e de gestores públicos e, mormente, mantêm-se facilmente grupos marginalizados por meio da exclusão ou da seleção de dados.

Jonas e Arendt podem não ter visto os mais recentes escândalos que revelaram mentiras de políticos nos mais diversos âmbitos, mas por certo viram o desempenho que as notícias falsas tiveram para as duas grandes guerras em seu século e viram a grande repercussão dos *Pentagon Papers* a respeito da atuação estadunidense na Guerra do Vietnã. Sobre este último, Arendt escreveu um ensaio¹²⁰ em que reflete acerca da mentira na política. O fato é que sobre a relação entre mentira e política vemos uma das maiores divergências entre Arendt e Jonas. Jonas não pormenoriza essa matéria e, em uma das questões mais problemáticas de sua proposta de implementação da responsabilidade no âmbito político, defende a possibilidade de uso da mentira como ferramenta persuasiva¹²¹,

¹¹⁸ Cf. AGUIAR, 2009, p. 233.

¹¹⁹ Nas palavras de Evan Selinger (2009, p. 297): “without a deep understanding of how ideas about and decisions concerning technology impact political processes, and without a sophisticated grasp of how political processes impact the development, distribution and use of technology, neither global nor local affairs can be comprehensively grasped or intelligently evaluated.”.

¹²⁰ “A mentira na política” IN: ARENDT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

¹²¹ Avaliar-se-á a posição de Jonas em relação à de Arendt nesse assunto no próximo capítulo, dado que será o momento reservado para analisarmos as posições de Jonas e Arendt a respeito das potencialidades da responsabilidade política em um governo democrático liberal e em um estado de matriz marxista. Por ora, continuaremos a avaliação da relação entre as mais recentes tecnologias e a mentira na política.

ao passo que Arendt, no ensaio supracitado, fala da visão instrumental da mentira na política: “e as mentiras, visto serem amiúde utilizadas como substitutos de meios mais violentos, podem ser consideradas como instrumento relativamente inofensivo no arsenal da ação política.” (ARENDR, 2014, p. 284). Vale dizer, embora a política pareça ter uma intimidade muito maior com a mentira do que com a verdade, a mentira na política ao alterar dados e eliminar documentos representa uma grave violência contra as testemunhas e contra a própria tessitura histórica.

A primeira discussão de Arendt sobre essa questão é em *Origens do Totalitarismo* (1951), no item sobre “A Propaganda Totalitária”, a autora nos fala de como a mentira e a propaganda foram amplamente utilizadas pelos regimes nazista e stalinista para a manipulação e governo da vida dos homens. Os regimes totalitários partiram do fato de que na modernidade a população, principalmente das grandes cidades, encontrava-se cada vez mais apática quanto aos assuntos públicos e, inseridos no incansável processo laboral, dissolviam-se os vínculos de classe que os uniam e passavam a formar uma massa interessada na sobrevivência. Segundo Arendt, o êxito do totalitarismo apontou algumas ilusões relacionadas ao fenômeno da sociedade de massas e seu envolvimento com a política. A primeira ilusão seria a crença de que a maioria do povo participava ativamente do governo ou se sentia bem representado por este. A outra ilusão é aquela de que as massas politicamente indiferentes não eram relevantes e existiam apenas como pano de fundo da vida política. Ocorreu que, da situação de sujeitos atomizados, mas próximos uns dos outros, foi surgindo um crescente coro de vozes descontentes com as condições de vida e interessada em identificar um culpado para seus flagelos. O totalitarismo aproveitou que o engajamento das massas nas questões públicas não se tratava de real interesse na política, mas sim uma retração da liberdade e da existência da pluralidade.

A propaganda totalitária aperfeiçoou o cientificismo ideológico e a técnica de afirmações proféticas a um ponto antes ignorado de eficiência metódica e absurdo de conteúdo porque, do ponto de vista demagógico, a melhor maneira de evitar discussão é tornar o argumento independente de verificação no presente e afirmar que só o futuro lhe revelará os méritos. (ARENDR, 2012, p. 479).

Como lembra Arendt, ainda que exista uma dependência dos fatos à interpretação, tese com a qual filósofos e historiadores estão de acordo, é preocupante a tentativa de apagar as distinções entre fato, opinião e interpretação¹²². Atualmente, a mentira e a propaganda organizadas são amplamente utilizadas como estratégia de diversos governos e de grandes companhias para, se não apagar os fatos, ao menos deixá-los à margem do

¹²² Cf. ARENDR, 2014, p. 296.

espaço público. A internet com a virtualização das relações e, em especial, com a rápida propagação de informações e uma imensa dificuldade da localização de suas fontes torna-se o palco ideal para a disseminação dessa forma de poder e de controle.

O colapso dos portais de notícias abre as portas para informações e desinformações, verdade e mentiras, conhecimento científico e não científico, fatos e ficção. Plataformas de mídia social e empresas de busca fornecem bastante espaço para epistemologias com relações variadas com a realidade. Mais interessados em tráfego e em lucro do que em canalizar ideias científicas, eles oferecem oportunidades para disseminar conteúdo desconectado da verdade científica. (WAISBORD, 2018, p. 5–6, tradução nossa¹²³).

De conhecimento dos mentirosos ocasionais e daqueles profissionais, o apelo emocional contido em seus discursos visa a mais do que convencer, visa a usurpar os fatos, produzir uma nova imagem para ser usada como realidade e, a partir desta, remodelar as relações dos homens com o mundo e deles consigo mesmos. “Mentiras são amiúde muito mais plausíveis, mais clamantes à razão do que a realidade, uma vez que o mentiroso tem a grande vantagem de saber de antemão o que a plateia deseja ou espera ouvir.” (ARENDRT, 2015b, p. 16). O pensamento político que se baseia nas opiniões, estas formadas a partir dos diferentes pontos de vista a respeito de um dado tema, fica comprometido, visto que não existe possibilidade de formar juízos sobre esses pontos de vista, pois nem o que os fundam é mais a realidade, bem como sua diversidade no espaço público torna-se fruto de fabricantes de opiniões¹²⁴.

O desaparecimento da verdade como forma de estabilização dos assuntos humanos, por sua própria natureza cambiantes e instáveis¹²⁵, é mais um resultado da perda de nossa tradição como fio condutor das ações dos homens no mundo em que habitam. Como aponta Morozov (2018, p. 182), é problemático nesse questionamento a respeito da interferência das mentiras na política o fato de que pouco se fala a respeito de no que vêm se transformado as redes sociais e a própria internet. Ironicamente ele nos reporta que a sugestão dada por autoridades europeias para o tratamento de notícias falsas seja que as grandes empresas criem “centros de combate às *fake news* e multar quem quer que as espalhe por redes sociais” (MOROZOV, 2018, p. 182), ocorre que as mesmas empresas a quem são sugeridas essas ações por diversas vezes já foram publicamente acusadas de

¹²³ The collapse of news gatekeeping opens the floodgates to information and misinformation, truth and lies, scientific and unscientific knowledge, facts and fiction. Social media platforms and search companies provide plenty of space for epistemologies with varying relations with reality. More interested in traffic and profit than in channelling scientific ideas, they offer opportunities to disseminate content disconnected from scientific truth-telling.

¹²⁴ Cf. ARENDRT, 2014, p. 299

¹²⁵ Cf. ARENDRT, 2015b, p. 17.

censura e obrigadas a se retratar. A proposta de Morozov para lidarmos com esse problema, parece-nos compatível com um olhar arendtiano. Para Morozov, temos de enfrentar o problema das notícias falsas tratando primeiro de reconhecer que precisamos repensar o modo como funciona o capitalismo digital, segundo, precisamos incluir mais os cidadãos nos debates a respeito do funcionamento dessas mídias e retirar o exclusivo poder de decisão das mãos dos especialistas e das grandes corporações¹²⁶. Nas palavras de Arendt: “sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político.” (ARENDR, 2015, p. 4). Se dentre os importantes assuntos em jogo está os próprios rumos do espaço público, a participação de todos se torna ainda mais urgente e fundamental.

O resultado de uma substituição coerente e total da verdade dos fatos por mentiras não é passarem estas a ser aceitas como verdade, e a verdade ser difamada como mentira, porém um processo de destruição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real — incluindo-se entre os meios mentais para esse fim a categoria de oposição entre verdade e falsidade. (ARENDR, 2014, p. 317–318).

A perda da história e a desconfiança nos fatos, mesmo naqueles diretamente por nós testemunhados, nos leva da imaginação à mais pura e terrível fantasia. Com isso vemos na esfera virtual a pretensão de usurpar as características das demais esferas, reduzindo o humano ainda mais a suas atividades de trabalhador e de consumidor. Enquanto prevalece a hegemonia tecnocrática nos restam poucas possibilidades para instauração do novo, isto é, de uma política voltada para o cuidado e conservação do mundo comum e da pluralidade a ele inerente.

¹²⁶ Cf. MOROZOV, 2018, p. 186.

CAP. III — RESPONSABILIDADE E LIBERDADE: primeiras considerações

Sentimo-nos como se estivéssemos soltos em um cosmos vazio de sentido e desresponsabilizados de uma ética que possa ser compartilhada, mas sentimos o peso dessa escolha sobre nossas vidas. Somos alertados o tempo todo para as consequências dessas escolhas recentes que fizemos. E se pudermos dar atenção a alguma visão que escape a essa cegueira que estamos vivendo no mundo todo, talvez ela possa abrir a nossa mente para alguma cooperação entre os povos, não para salvar os outros, mas para salvar a nós mesmos.

Ailton Krenak. *Ideias para adiar o fim do mundo.*

Desde seus elementos históricos até seu elemento mais marcante, a modernidade tende a ser caracterizada sob o signo de uma crise. Quem vive na modernidade, conforme se viu no capítulo anterior, enfrenta problemas que começam com a interferência em sua compreensão do que é ser humano, bem como problemas oriundos da posterior interferência da tecnologia em seus corpos, sem nem sequer terem sido notificados de tais interferências, tal qual um tsunami varre a natureza sem aviso. A atuação humana, produtora de mundos e de história, potencializada pelos dispositivos tecnológicos torna-se a emergente forma de aniquilar mundos e encerrar as possibilidades para as histórias. É hora de “pensar o que estamos fazendo” e, sobretudo, o que não devemos fazer, se quisermos ter ainda um mundo habitável.

À luz das obras de Hans Jonas e de Hannah Arendt, o que destacamos foi que o que está em jogo, sem nenhuma pretensão alarmista barata, é a própria continuidade do que entendemos por vida. Com alguma razão, podemos dizer que o “fim do mundo” não é algo novo. Diversas *humanidades* já enfrentaram o fim do mundo, algumas pereceram, outras conseguiram de alguma maneira contorná-lo. No entanto, em razão de as barreiras

terem sido removidas pelas globalizações¹²⁷, a vida humana, bem como as demais formas de vida, passam para um estado de constante ameaça geral de aniquilação.

Em razão de a obra de Jonas conter diversas lacunas no que diz respeito ao aspecto político de seu princípio responsabilidade, de modo que se possa construir do ponto de vista institucional a preservação da humanidade na terra, este capítulo une as análises de Arendt sobre a modernidade para colmatar as lacunas jonasianas e produzir, como resultado, uma política da responsabilidade.

A compreensão da relação entre liberdade e responsabilidade lança luz sobre um ponto fundamental para prosseguirmos em nossa discussão, qual seja, a identificação das questões relacionadas à tecnologia e aos problemas ambientais como questões primariamente políticas. Não sendo passíveis de controle, gerência ou administração por parte de sábios ou especialistas, antes disso, tratam-se de questões comuns cujos pontos precisam ser discutidos de forma ampla e pública. Soma-se a isso o fato de que o horizonte de nossa responsabilidade é o mundo comum e as gerações futuras, a política que deve ser buscada tem de reconhecer e de resguardar a liberdade como experiência fundamental para a existência, não apenas humana, mas de todas as formas de vida.

Ainda que se possa definir o tipo de Estado adequado para a realização de uma política centrada na responsabilidade, a análise das concepções de política de Arendt e de Jonas nos permitirá entender quais experiências respondem como possibilidades para o florescimento dessa responsabilidade pelo mundo comum a que almejamos.

3.1 Hans Jonas e a liberdade fundada ontologicamente

Como mencionamos no primeiro capítulo, Jonas afirma, a partir do seu entendimento da modernidade, que uma resposta para as questões éticas e políticas que se impõem a nós, deverá presumir um entendimento efetivo do fenômeno da vida, o qual hoje é incorretamente entendido por uma biologia materialista que excluiu da biologia e dos seres não humanos toda a interioridade e se focou tão somente em seu funcionamento molecular; é pela devolução da interioridade aos estudos dos seres não humanos, pela união, assim, do que Descartes separou com a sua divisão mente e corpo, que

¹²⁷ Do mesmo modo que não se pode entender que a globalização se aplica a todos países igualmente, uma vez que as inúmeras variáveis distintas em cada excerto específico do globo tornam única a experiência dos habitantes de cada uma das regiões do globo, também a existência de uma ameaça global não significa que, se concretizada, as suas consequências serão iguais em cada um desses excertos. O uso indiscriminado dos recursos naturais, a devastação causada por descartar os rejeitos químicos na natureza, o derretimento das geleiras ou as contaminações biológicas que se seguem às atividades humanas afetaram países ricos e pobres de modos extremamente distintos, ainda que os países ricos sofram muito mais do que acreditam que sofreriam, em função da ilusão de controle total da natureza em que se encontram.

entenderemos efetivamente tanto o próprio ser humano, parte, nessa nova teoria, de uma totalidade de outros seres com os quais compartilha inúmeras características, inclusive a interioridade, quanto dos animais não humanos, não mais reduzidos a um funcionamento inorgânico. De posse de um novo conhecimento em que basear uma ética da responsabilidade, tem-se um “ganho resultante para a nossa compreensão do domínio orgânico que será então também um ganho para a nossa compreensão do domínio humano” (JONAS, 1996b, p. 59)¹²⁸. Isto é, a busca por compreensão da vida humana passa pela compreensão dos fenômenos biológicos, em especial do que de comum compartilhamos com todas as demais formas de vida.

De fato, podemos entender que sua obra — em especial sua “biologia filosófica” e seu “ensaio de uma ética para civilização tecnológica”, respectivamente os subtítulos de *O princípio vida* e *O Princípio responsabilidade* — é, no caso da primeira, uma resposta à desvalorização dos fenômenos biológicos para a compreensão do ser humano e, no caso da segunda, o ensaio de uma reflexão moral que trata de questões que a técnica moderna impõe à ação humana. Em especial, a tradição filosófica ocidental aparece para Jonas como uma das principais responsáveis pela consolidação do fenômeno da vida como um tema de menor relevância. E, por consequência, pela desresponsabilização do ser humano quanto a seus atos exploratórios empreendidos no mundo natural. Segundo Jonas:

A nossa tradição filosófica ocidental, com o seu olhar enviesado, fixo exclusivamente no sujeito humano, atribui por norma a este, como distinção singular, muito do que está enraizado na existência orgânica enquanto tal. Assim, a filosofia não permite que as ideias sagazes ocasionadas pela autopercepção humana clarifiquem a nossa compreensão do mundo orgânico.. (JONAS, 1996a, p. 59, tradução nossa¹²⁹).

A liberdade, fenômeno que relaciona o ser humano com todo o restante dos seres vivos, emerge na filosofia jonasiana como a pedra de toque para a compreensão da natureza e, como veremos adiante, também do ser humano como agente responsável pela preservação daquela. Jonas toma então como um de seus objetivos aproximar a biologia de sua reflexão filosófica, lançando mão das experiências cotidianas em que os seres

¹²⁸ “The resulting gain for our understanding of the organic realm will then also be a gain for our understanding of the human realm.” (JONAS, 1996b, p. 59).

¹²⁹ “Our Western philosophical tradition, with its gaze fixed on the human subject alone, customarily attributes to him as a unique distinction much of what is actually rooted in organic existence as such. Philosophy thereby refuses to allow those insights afforded by human self-perception to shed light on our understanding of the organic world.” (JONAS, 1996a, p. 59).

vivos empreendem em suas tarefas, desde a mais simples locomoção e busca de alimento, até as formas mais complexas de comunicação e de criação artística. Em suas palavras:

O desenvolvimento desse tema, comum a toda vida, remonta à ascensão da ordem das capacidades e das funções orgânicas: metabolismo, motilidade e apetite, sentimento e percepção, imaginação, arte e pensamento — uma escala progressiva de liberdade e perigo, que alcança seu pináculo no homem, que talvez possa compreender sua singularidade de uma nova maneira tal que ele não mais se considere em um isolamento metafísico. (JONAS, 1996a, p. 60, tradução nossa¹³⁰).

Esse isolamento metafísico existe desde a tradição filosófica, passa pelas religiões mais populares no mundo e encontra seu ápice na ciência materialista, a qual, segundo Jonas, ainda que tenha descoberto a inegável relação entre todas as formas de vida com a teoria da evolução, analisa os resultados dessa descoberta enviesadamente, ao perguntar apenas o que há de animal no homem, sem se perguntar o que há de humano nos animais, pergunta essa que os içaria de uma classificação que os define sempre como seres de segunda classe. Trata-se de um isolamento que, longe de ser neutro, incentiva diversos paradigmas que prejudicam desde a tentativa de reconhecer a complexa teia de relações que se desenvolvem entre os seres vivos, até a própria compreensão do ser humano e de seu lugar na escala evolutiva.

A liberdade, entendida a partir das manifestações do fenômeno da vida, sempre se dá em graus variados. O grau mais básico é aquele encontrado no processo metabólico, função básica da vida presente desde os organismos unicelulares até formas animais mais complexas como o ser humano. Trata-se, conforme Jonas, de uma delicada progressão que atesta a precária luta pela permanência da vida no hostil meio abiótico em que floresce.

Trataremos do conceito de liberdade para Arendt ainda neste capítulo, cabe, porém, trazer um problema que, à primeira vista, pode parecer não apenas uma diferença, mas mesmo uma incompatibilidade entre as compreensões de Jonas e Arendt. Diz Jonas: “Isso deve soar estranho para a maioria das pessoas, afinal o que poderia ter menos a ver com a liberdade do que o automatismo dos processos químicos dos nossos corpos?” (JONAS, 1996a, p. 60)¹³¹. É a partir desse estranhamento do qual fala Jonas que pode

¹³⁰ “This theme, common to all life, can be traced in its development through the ascending order of organic capabilities and functions: metabolism, motility and appetite, feeling and perception, imagination, art and thinking — a progressive scale of freedom and danger, reaching its pinnacle in man, who can perhaps understand his uniqueness in a new way he no longer regards himself in metaphysical isolation.” (JONAS, 1996a, p. 60).

¹³¹ “This must sound strange to most people, for what could have less to do with freedom than the automatism of chemical processes within our body?” (JONAS, 1996a, p.60).

surgir a acusação de incompatibilidade entre as concepções de Arendt e Jonas. Arendt, conforme veremos, se distancia de posições que considerem fenômenos biológicos parâmetros para compreender o que seria a liberdade. Jonas, porém, não visa a igualar a liberdade de ação, as criações artísticas e intelectuais etc. com o fenômeno característico de todas as formas de vida, a saber, a liberdade.

É possível enxergar o esmero de Jonas ao conceber a sua “biologia filosófica” na locução que usa para expressar as condições em que a liberdade ocorre no corpo vivo: uma liberdade necessitada. A forma que o organismo mantém ao longo do tempo é tanto uma das primeiras manifestações da liberdade em relação à matéria quanto aquilo que manifesta a sua individualidade, e não a determinação molecular de seu corpo. No entanto, a forma depende da matéria, o que dá caráter dialético a essa compreensão da liberdade:

A constituição original do organismo, mesmo no estágio unicelular, expressa a individualidade como ousadia da liberdade com que uma forma mantém sua identidade ao longo da mudança da matéria. A liberdade é compensada dialeticamente pela necessidade, a autonomia pela dependência. (JONAS, 2004, p. 131).

Jonas elaborou a sua obra em resposta ao niilismo de sua época, de modo que a compreensão da vida com base na manifestação da liberdade do organismo em relação a matéria é uma tentativa de direcionar a percepção dos seres humanos para aquilo que têm em comum com todas as formas de vida, isto é, para aquilo que os reconectaria ao mundo e aos demais seres vivos.

A liberdade, diz Jonas, designa uma modalidade objetivamente discernível entre ser e não ser, isto é, entre o orgânico e o meramente material, e, de maneira singular, manifesta-se de formas diferentes não apenas entre as várias espécies, mas mesmo no seio de uma determinada espécie sua aparição sempre inova de forma que nenhum indivíduo compartilha uma identidade com outro.

Logo, esta primeira aparição do princípio da liberdade em sua forma de objeto nua e elementar significa a descoberta do Ser em um reino ilimitado de possibilidades que se estendem até os confins da vida subjetiva e subsumem sua totalidade na rubrica de "liberdade". (JONAS, 1996a, p.61, tradução nossa¹³²).

¹³² “Thus, this first appearance of the principle of freedom in its naked and elementary object-form signifies Being’s breakthrough into an unlimited realm of possibilities extending into the farthest reaches of subjective life and subsumed in its entirety under the rubric of “freedom”.”

Essa rubrica pela qual podemos compreender a liberdade é, para Jonas, um elemento determinante que destaca não se tratar sempre de “uma história de sucesso”. A liberdade liga-se paradoxalmente¹³³ à necessidade, dado que ela carrega consigo seu próprio fardo, isto é, uma incontestável fragilidade diante das intempéries do espaço físico natural — e sua realização possível apenas graças à própria matéria — e o incontornável resultado para o qual segue: sua morte.

Na forma desse paradoxo, a liberdade avança sempre ao preço de alguma complexificação de sua dependência com o mundo exterior. Trata-se de um “aumento de mediatez”, isto é, um acréscimo na relação interna do organismo consigo mesmo e externa com o mundo e os demais seres, algo que exige um preço mais elevado a ser pago pela permanência da vida. Como assevera Jonas:

A exposição maior e a consciência mais penetrante que a acompanha, a possibilidade de ser destruída, passa a ser objeto do medo, da mesma forma como suas possíveis satisfações tornam-se objetos do prazer. A capacidade de gozar tem como seu lado da sombra a capacidade de sofrer, sua solidão se compensa com a comunicação: a vantagem não se encontra em um dos dois lados da balança, mas sim em os dois existirem juntos, isto é, no aumento daquela mesmidade com que originalmente o “organismo” desafiou a indiferença na natureza. Desde o início seu preço foi a mortalidade, e todo degrau a mais do isolamento custa um preço em sua própria moeda — a mesma moeda com que ele compra também sua realização. A espécie de moeda determina o valor da ousadia. O fosso aberto entre sujeito e objeto, que abre a percepção à distância e que se reflete na exacerbação de desejo e medo, de satisfação e decepção, de prazer e dor, jamais deve ser fechado. Mas a liberdade da vida, em sua crescente amplitude, encontrou espaço para todas as formas de relação — perceptiva, ativa e sensitiva — que justificam o fosso no momento de transpô-lo, e que através de rodeios reconquistam a unidade perdida. (JONAS, 2004, p. 131).

Os “degraus” percorridos são um tipo de “autodeterminação” da liberdade, algo que nos aponta uma concepção “positiva” de liberdade no pensamento de Jonas. Por liberdade positiva¹³⁴ entendemos a liberdade como a “disposição do agente de ser senhor de si mesmo e de estabelecer a norma de sua própria ação” (BARROS, 2020, p. 13), trata-se, nesse sentido, de um elemento que descreve a capacidade humana de iniciar processos ou de tomar parte espontaneamente naquilo que outros dão início. A liberdade, para Jonas,

¹³³ Trata-se de uma polaridade intrínseca ao próprio ser. Nas palavras de Jonas: “Being, thus suspended in possibility this polarity in basic antitheses through by polarity. Life always manifests this polarity in basic antitheses between which its existence is located: being and nonbeing, self and world, form and matter, freedom and necessity.” (JONAS, 1996a, p. 62).

¹³⁴ Presumimos aqui a distinção feita por Isaiah Berlin entre liberdade positiva e liberdade negativa. Mais de cem anos antes de Berlin, Benjamin Constant propusera essa discussão em seu texto “A liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, mas que se tornou uma referência, sobretudo no debate político entre liberais, comunitaristas e socialistas em torno do tema da liberdade.

encontra, a partir de sua vasta escalada de degraus, no humano sua mais complexa manifestação, destacando-se na capacidade de criar artificialmente um mundo para habitar e de discutir com seus iguais as formas pelas quais podem melhor orientar a continuidade desse mesmo mundo. Nessa capacidade de criar, de dar início a processos e coisas novas, isto é, no poder de agir, reside a ligação com a responsabilidade. “Podemos interpretar essa progressão de duas maneiras: nos termos dos conceitos de percepção e de ação (em outras palavras, de ‘conhecimento’ e de ‘poder’).” (JONAS, 1996a, p. 60)¹³⁵.

A edição estadunidense de *O Princípio Responsabilidade* optou por incluir quatro pequenos ensaios em que Jonas aborda a questão do “poder ou impotência da subjetividade” a partir do fenômeno da vida, nos quais Jonas buscava confrontar as teses materialistas mais contemporâneas, sobretudo o fisicalismo. As teses de Jonas nesses ensaios são, por certo, bastante problemáticas e não poderemos tratar delas aqui; deve-se, porém, destacar que o objetivo de Jonas com ela é uma parte importante e bastante ousada em seu projeto ontológico, qual seja: demonstrar que a interação psicofísica, posição defendida pelos fisicalistas, não é de todo, incompatível com a causalidade natural, antes, talvez por meio de um aprofundamento de nosso conhecimento do como se dão as interações entre os seres (interior x exterior) sejamos capazes de formular uma nova doutrina do ser que não reduza o ser à simples matéria e a leis físicas, nem que lance mão de especulações fantasmagóricas. Em outras palavras, trata-se enfrentar de um modo novo o problema psicofísico, de buscar refutar o determinismo naturalista da vida psíquica, de mostrar que, pelo contrário, no natural já prefigura a liberdade, ainda que em meios precários e delicados.

Dizer que a liberdade, para Jonas, é fundada ontologicamente não deve ser compreendida como uma forma arbitrária de determinar ou de exigir uma certa atitude em relação ao mundo e a si mesmo. Dado que essa liberdade, amparada sempre precariamente em uma necessidade, é vista mais a partir desse jogo dialético que galga um grau a mais de espontaneidade a partir do que previamente lhe estava disponível materialmente.

A fenomenologia desenvolvida por Jonas destaca que mesmo que sejamos incapazes de encontrar e de compreender propósitos particulares nas diversas formas de vida (o que não significa que tais fins não existam), é inegável o fato de que existir é, *per si*, sinônimo de ser capaz de propósito.

¹³⁵ “We can interpret this progression in two ways: in terms of the concept of perception and of action (in other words, of “knowledge” and of “power”)” (JONAS, 1996a, p. 60).

Observe-se que Jonas não conclui de nossa mortalidade que a vida não tem valor ou que algumas vidas humanas são mais valiosas do que outras. Em vez disso, o valor da vida é aumentado por seus limites inevitáveis. A morte é o preço pago pela possibilidade de experiência e de gozo. Além disso, o “limite inegociável” que é imposto a todas as coisas vivas deve nos inspirar a viver de uma forma que faça uma diferença positiva no mundo. A ideia não é apenas sobreviver, mas vicejar. (ROCKHILL, 2013, p. 106, tradução nossa)¹³⁶.

Essa distinção é de suma importância posto que Jonas entende essa capacidade de ter propósitos como uma prova de que, em relação à ideia de ser, não existe uma qualidade superior na existência humana em relação às demais formas de vida. Pelo menos não quanto à capacidade de ter propósitos, mas por certo, o ser humano, até onde sabemos, é o único capaz de se perguntar por esses propósitos, de interferir radicalmente na existência de seus semelhantes e de todo o restante de seres vivos, e, nesse sentido, também o único que pode ser responsabilizado por tais intervenções¹³⁷.

Todos os seres encerram em si a finalidade básica de aparecer no mundo e interagir com os demais que lhe aparecem e, relativa a esse fato comum, essa variedade de seres que nos aparecerem, e nós a eles, esse propósito compartilhado de ver e ser visto, testemunha em favor da compreensão de que podemos ter um bem comum.

3.2 A responsabilidade com a vida e com o mundo em Jonas

A responsabilidade, como vimos, emerge do fato de que a vida humana, a mais complexa manifestação da liberdade, encontra-se dotada de um poder de ação tão grande que ameaça a própria continuidade da vida humana, bem como de todos os outros seres terrenos. Porque podemos destruir, diz Jonas, devemos assumir o cuidado, isto é, o papel de responsáveis por uma ordem que, ainda que muito maior e complexa que cada um de nós, exige de nós que tornemos nossa capacidade de ação em efetiva responsabilidade.

A natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada. Que tipo de deveres ela exigirá? Haverá algo mais do que o interesse utilitário? É simplesmente a prudência que recomenda que não se mate a galinha

¹³⁶ Notice that Jonas does not conclude from the fact of our mortality that life is not valuable or that some human lives are more valuable than others. Rather, life's value is heightened by its inevitable limits. Death is the price paid for the possibility of experience and of enjoyment. Further, the “nonnegotiable limit” that is imposed on all living things should inspire us to live in a way that makes a positive difference in the world. The idea is not merely to survive but to flourish.” (GABRIEL, 2013, p. 106).

¹³⁷ Sobre isso, diz Gabriel: “A distinção entre propósitos específicos e a capacidade de propósito é importante porque permite a Jonas argumentar contra a ideia de que o bem é definido em relação às mentes individuais.” (ROCKHILL, 2013, p. 108, tradução nossa).

dos ovos de ouro, ou que não se serre o galho sobre o qual se está sentado? Mas “este” que aqui se senta e que talvez caia no precipício — quem é? E qual é o meu interesse no seu bem sentar ou cair? (JONAS, 2006, p. 39–40).

O reconhecimento de que a atenção sobre o que estamos fazendo deve ser levada além dos muros da comunidade humana e estendida sobre a natureza é não apenas um fato recente, como cita Jonas, mas um fato questionável, no sentido de que o debate sobre sua veracidade, sobre nossos interesses em cuidar ou não da natureza etc., ainda nos impedem de avançar rumo a acordos e a ações necessários.

E se o novo modo do agir humano significasse que devêssemos levar em consideração mais do que somente o interesse “do homem”, pois nossa obrigação se estenderia para mais além, e que a limitação antropocêntrica de toda ética antiga não seria mais válida? (JONAS, 2006, p. 41).

Todas essas questões, simultaneamente de grande importância e de difícil resposta, são reconhecidas por Jonas e indicam, como mencionamos, que a elaboração de sua ética da responsabilidade trata-se de um legado que deve ser por nós assumido, atualizado e posto em prática antes que o temor que move tais questões torne-se realidade. Esse “torna-se realidade” exige aqui que compreendamos o que há de paradigmático na concepção de responsabilidade como formulada por Jonas. Os dois principais elementos que caracterizam a responsabilidade enquanto ação ética atinente aos desafios atuais são: não reciprocidade, responsabilizar-se por algo ou por alguém não exige contrapartida, trata-se de um comprometimento moral voluntário; e, segundo, um horizonte espaçotemporal que pode ser direcionado às gerações futuras e aos seres que vivem fisicamente muito distante de nós, isto é, podemos nos responsabilizar por pessoas que não conhecemos e mesmo por aqueles que nem sequer vieram a nascer.

O *novum* característico das ações humanas tecnologicamente potencializadas, do qual fala Jonas, lança desafios que as éticas tradicionais não tinham condições de reconhecer, dadas as limitações físicas e técnicas que condicionavam a ação humana até o surgimento da revolução industrial e a consequente ampliação do nosso poder de ação. Isso não significa que Jonas recusasse a tradição ou a apresentasse como obsoleta, o caso é que o horizonte com base no qual a tradição teorizava era menor. No âmbito das questões cotidianas, as máximas e reflexões das diversas tradições do pensamento moral continuam tendo sua grande contribuição. Além disso, devemos reconhecer que a responsabilidade também já era tratada por essas tradições como princípio ou virtude de grande valor moral. Jonas cita que existem exemplos da importância da responsabilidade dentro da moral tradicional como é o caso da responsabilidade parental:

Já existe na moral tradicional um caso de responsabilidade e obrigação elementar não recíproca (que comove profundamente o simples espectador) e que é reconhecido e praticado espontaneamente: a responsabilidade para com os filhos, que sucumbiriam se a procriação não prosseguisse por meio da precaução e da assistência. (JONAS, 2006, p. 89).

Ainda que não seja o caso da existência de um distanciamento espacial e temporal entre os sujeitos, ao contrário, existe um vínculo forte que pode se dar pela relação sanguínea, afetiva ou cultural, a responsabilidade parental é assumida voluntariamente pois não há nada que o ser pelo qual alguém se responsabiliza possa fazer para exigir tal cuidado. Paradoxalmente, é justamente sua vulnerabilidade que é reconhecida por seus pais e que se transforma em principal motivação para o cuidado atento e gratuito.

Essa relação com a progenitura não autônoma, própria do fato biológico da procriação, e não a relação entre adultos autônomos (da qual certamente provém a ideia de direitos e deveres recíprocos), é a origem genuína da ideia da responsabilidade; sua esfera de ação, com sua exigência contínua, é o lugar mais original de seu exercício. (JONAS, 2006, p. 90).

Apontar a responsabilidade parental como forma genuína de exercício da responsabilidade, como o próprio Jonas reconhecia, serve para nós como um exemplo que pode ser observado e tomado como inspiração tanto para a compreensão do peso e tamanho da responsabilidade para com o futuro, bem como da solicitação silenciosa que o futuro e a natureza nos convidam a “ouvir”. Tal qual as éticas tradicionais precisam de uma “atualização” em relação aos fatos tecnológicos hodiernos, a responsabilidade, antiga conhecida da tradição moral e do exercício da paternidade-maternidade, exige uma atualização, e esta se trata precisamente de uma mudança do local para o global, do presente para o futuro.

Para Gérôme Truc (2008, p. 73), Jonas teria confundido a natureza e a grandeza da responsabilidade que de nós é exigida ao tomar como exemplo o caso da responsabilidade parental. Esta seria, conforme Truc, uma responsabilidade privada, local e temporalmente limitada. A criança, ao alcançar sua plena capacidade de cuidar de si, deixaria de representar um dever para seus responsáveis, algo jamais comparável à responsabilidade política que exige uma contínua assistência e uma escala de cuidado global e pública. Comparar a responsabilidade para com a vida de uma criança   continuidade da vida humana na Terra, segundo Truc,   de uma confusão perigosa e embara ante. Diz ele:

Essa responsabilidade não é mais política, é pelo contrário ecológica: toma como paradigma a proteção da criança dentro do *oikos*, a casa familiar (e não mais a preservação do mundo comum, da *pólis*), e com o propósito de preservar a vida. (TRUC, 2008, p. 73, tradução nossa)¹³⁸.

Gérôme Truc aposta na clássica oposição entre moral como o âmbito da reflexão sobre a ação humana individual e local e a política como campo da ação humana conjunta e que diz respeito a uma comunidade. Do ponto de vista da tradição, e mesmo da academia, tal distinção é importante e não deve ser de completamente ignorada, mas aqui ele ignora um elemento comum às análises de Arendt e de Jonas, qual seja, de que as barreiras entre a natureza e a cidade, ou, dentro desta, entre o lar e a praça pública, foram erodidas pela transformação do poder de ação humana.

Jonas, porém, distingue entre uma responsabilidade natural, a do tipo que os pais sentem pelos seus filhos, daquela contratual que existe na forma da vida comunitária¹³⁹. Ainda que a responsabilidade parental seja *paradigmática*, Jonas é enfático ao tratar a responsabilidade política, livremente buscada, como genuína:

Aqui temos um privilégio singular da espontaneidade humana: sem que lhe seja pedido, “sem necessidade”, sem missão e sem acordo (que pode vir somar-se a título de legitimação), o aspirante busca o poder para assumir para si a responsabilidade. (JONAS, 2008, p. 172).

E o caso da responsabilidade assumida publicamente por aqueles que tomam lugar nas lutas e organizações políticas, diz Jonas, mostra-nos quão genuína pode ser essa postura e que, mesmo que haja algumas “glórias e [alguns] prestígios” nessas condições, o tamanho do poder que é carregado e da responsabilidade que lhe corresponde faz-nos crer que é mais o prazer de estar junto dos seus pares que tomam as iniciativas e as direcionam as mudanças que de fato os move para tais lutas¹⁴⁰.

Ainda quanto às críticas à responsabilidade como pensada por Jonas, Gérôme Truc pontua que Arendt concebia as características da ação humana, mesmo antes da revolução tecnológica moderna, como imprevisível e irreversível. Diz:

Hannah Arendt, por abordar a reflexão em termos imediatamente políticos e não morais, vai além dessa oposição. Para ela, na realidade,

¹³⁸ “Cette responsabilité n’a plus rien de politique, elle est au contraire écologique: elle prend pour paradigme la protection de l’enfant au sein de l’oikos, le foyer familial (et non plus la préservation du monde commun, de la polis), et pour objet la préservation de la vie” (TRUC, 2008, p. 73).

¹³⁹ Cf. JONAS, 2008, p. 170.

¹⁴⁰ Veremos no próximo capítulo que Jonas e Arendt não são ingênuos nesse ponto e fazem sérias críticas aos “políticos profissionais” que, longe do interesse pela responsabilidade pública, estão mais engajados na realização de seus interesses privados.

o homem nunca foi um sujeito moral soberano, porque as consequências de suas ações na pluralidade humana sempre superaram suas intenções iniciais. (TRUC, 2008, p. 66, tradução nossa)¹⁴¹.

Ainda que não esteja errado quanto a isso, ele ignora que a potencialidade da irreversibilidade e da imprevisibilidade alcançam com a tecnologias modernas um grau jamais visto anteriormente, sendo esse um dos pontos mais destacados por Jonas. Ele ignora também que a proposta de Hans Jonas é apresentar a responsabilidade como um tipo de ação que se volta para o futuro e, de forma muito próxima a Arendt, tem como maior consideração a continuidade da comunidade humana em sua pluralidade. Para Jonas, somos responsáveis pela *imagem do ser humano*, não por um ou outro indivíduo específico. Podemos perceber isso quando diz Jonas: "Ao fim e ao cabo, *o verdadeiro objeto da responsabilidade é o êxito do empreendimento coletivo*, e não o bem ou o mal-estar dos camaradas, pois nada há que confira uma responsabilidade singular em relação a eles." (JONAS, 2008, p. 169, destaque nosso).

Antes de passarmos à obra arendtiana em seu trato com os conceitos de liberdade e responsabilidade, vale a pena mencionar o episódio em Jonas, depois de décadas de acordo mútuo com Arendt sobre não lerem seus textos em versões inacabadas, resolve pedir que sua amiga leia o rascunho do que viria a ser *O Princípio Responsabilidade*. Avançando em volume, Jonas relata ter sentido a necessidade de um conselho de Arendt a respeito da fundamentação ontológica de sua ética da responsabilidade, que na ocasião ele apresentou a Arendt sob o título provisório de um "*Tractatus Ethico-Politicus*" (JONAS, 2008, p. 288). Jonas lembra da ocasião em que se encontraram para discutir o texto da seguinte forma:

Para ela, a responsabilidade era uma relação voluntária derivada da pólis, da vida cívica ou política, não da família. E ela mencionou Aristóteles, que distinguia claramente entre a esfera privada da unidade familiar e a esfera pública da pólis. Ela manteve essa posição e era de opinião que a responsabilidade pelo bem-estar comum era essencialmente artificial e não natural, um produto do contrato social, de acordo com a tradição ocidental. Concordamos que a tecnologia moderna estava se tornando uma ameaça para o mundo e que nós, humanos, temos a responsabilidade pelo futuro. Mas sua justificativa filosófica para essa posição seria muito diferente da minha. Falamos

¹⁴¹ "Hannah Arendt, parce qu'elle aborde la réflexion en des termes immédiatement politiques, et non moraux, va au-delà de cette opposition. Pour elle, en réalité, l'homme n'a jamais été un sujet moral souverain, car les conséquences de ses actions au sein de la pluralité des hommes ont toujours excédé ses intentions initiales." (TRUC, 2008, p. 66).

sobre essa diferença, mas ela disse: “Não importa, o que você escreveu é magnífico”. (JONAS, 2008, p. 203, tradução nossa¹⁴²).

Voltamo-nos agora para a compreensão de Hannah Arendt desses dois elementos, liberdade e responsabilidade, a fim de que tenhamos com este capítulo a compreensão de que ambos estão relacionados e que nessa relação eles nos apontam os contornos e os matizes com os quais imaginar uma política da responsabilidade pelo mundo comum.

3.3 A liberdade como *razão de ser* da política segundo Arendt

O tema da liberdade aparece desde os primeiros escritos de Hannah Arendt, mas é a partir de *A Condição Humana*, em cuja obra a concepção de ação e de política têm como pedra de toque esse conceito, que o mesmo assume sua centralidade. Tal como outros conceitos e experiências analisados por Arendt, a liberdade foi concebida de diferentes maneiras dentro da tradição filosófica ocidental, figurou entre heranças conceituais problemáticas que nos foram legadas e, dessa forma, o conceito é primeiramente discutido por Arendt em *A Condição Humana* e em *Entre o Passado e o Futuro* a partir dessas deturpações a fim de preparar nossa compreensão para a experiência da liberdade no espaço público, algo a que a filósofa dá destaque a partir das experiências revolucionárias mencionadas em *Sobre a Revolução*.

Em sua conceituação de liberdade, Arendt parte da noção de que esta seja uma “verdade evidente por si mesma” (ARENDR, 2014, p. 189), nos casos em que as pessoas, dentro de suas comunidades, formam juízos, tomam decisões e agem no espaço onde vivem. A liberdade, nesses termos, existe sempre quando estamos reunidos com nossos semelhantes, discutindo e agindo em comum. Enquanto fenômeno interior, a liberdade não se manifesta fora da mente, de modo que podemos compreendê-la como algo privado. “Se há porventura um eu primariamente livre em nós mesmos, ele certamente jamais aparece de modo claro no mundo fenomênico e, portanto, nunca pode se tornar objeto de verificação teórica.” (ARENDR, 2014, p. 189).

¹⁴² In her view, responsibility was a voluntary relationship derived from the polis, from civic or political life, not from the family. And she invoked Aristotle, who distinguished clearly between the private sphere of the family unit and the public sphere of the polis. She stuck to that position and was of the opinion that responsibility for the general welfare was essentially artificial and unnatural, a product of the contract social, according to Western tradition. We agreed that modern technology was becoming a threat to the world and that we humans bore responsibility for the future. But her philosophical justification for this position would have looked very different from mine. We talked about this difference, but she said: “No matter, what you’ve written is magnificent”. (JONAS, 2008, p. 203).

Como base na tese, presumida ou afirmada, de que liberdade não é verificável no mundo exterior, a tradição filosófica quase nunca se interessou por esse problema, de modo que apenas alguns filósofos conceberam ou tratam da liberdade do modo filosófico de ver. Diz Arendt:

Não há preocupação com a liberdade em toda a história da grande Filosofia, desde os Pré-socráticos até Plotino, o último grande filósofo da Antiguidade. E quando a liberdade fez sua primeira aparição em nossa tradição filosófica, o que deu origem a ela foi a experiência religiosa — primeiramente de Paulo, e depois de Agostinho. (ARENDR, 2014, p. 191).

O fato desse desinteresse da filosofia em geral pelo tema da liberdade, diz Arendt, não é por conta de certa preponderância de alguma teoria científica que a relegue à interioridade, antes, é a simples capacidade de pensar que dissolve no nada a liberdade a partir do momento em refletimos sobre nossas ações e tendemos a compreendê-las como resultado de algum tipo de causalidade, seja ela formada internamente e relacionada a motivações privadas, seja exterior e relativa a leis e impulsos estranhos a nós¹⁴³.

Mas, se na seara filosófica nem sempre a liberdade foi discutida e compreendida em sua riqueza, para as pessoas envolvidas na política ela sempre figurou como velha conhecida¹⁴⁴. Na política, diz Arendt, a liberdade jamais foi “questionada”, ao contrário, era uma realidade na vida cotidiana, que não consistia em um “problema”, mas sim em uma prazerosa experiência. Complementa:

A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação. (ARENDR, 2014, p. 192).

Na compreensão arendtiana, a liberdade, quando relegada à “vida interior”, perde toda sua capacidade de relacionar as pessoas. “Esse sentir interior permanece sem manifestações externas e é, portanto, por definição, sem significação política.”

¹⁴³ Assim Arendt coloca essa questão: “Não é a teoria científica, mas o próprio pensamento, em seu entendimento pré-científico e pré-filosófico, que parece dissolver no nada a liberdade na qual se baseia nossa conduta prática. É que, no momento em que refletimos sobre um ato que foi empreendido sob a hipótese de sermos um agente livre, ele parece cair sob o domínio de duas espécies de causalidade: a causalidade da motivação interna, por um lado, e o princípio causal que rege o mundo exterior, por outro.” (ARENDR, 2014, p. 190).

¹⁴⁴ Diz Arendt: “Para as questões da Política, o problema da liberdade é crucial, e nenhuma teoria política pode se dar ao luxo de permanecer alheada ao fato de que esse problema conduziu ao ‘obscuro bosque onde a Filosofia se extraviou’” (ARENDR, 2014, p. 191).

(ARENDRT, 2014, p. 192). É possível conceber um “espaço interior” tão privado que pouco teria a ver com o mundo compartilhado, não fosse o acesso a ele ser mediante a mesma linguagem que serve de tessitura para o mundo comum e exterior em que habitamos. “O espaço interior onde o eu se abriga do mundo não deve ser confundido com o coração ou a mente, ambos os quais existem e funcionam somente em inter-relação com o mundo.” (ARENDRT, 2014, p. 192). Esses outros dois espaços, o coração e a mente, conservam, apesar de sua obscura preservação do mundo exterior, uma conexão com ele. Sendo nossas paixões fruto das afeições que temos por meio de nossos sentidos, e nossas ideias como uma criativa forma de experimentar tanto os dados dos sentidos como os significados que atribuímos ao mundo e às nossas experiências. Esses três exemplos nos servem de corrimão para compreendermos que mesmo Arendt apresenta a liberdade de maneiras diversas ao longo de sua obra e, mesmo, ao longo da própria experiência humana. Mas ainda quanto à manifestação da liberdade por meio da ação conjunta, diz Arendt:

Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer. Ela pode, certamente, habitar ainda nos corações dos homens como desejo, vontade, esperança ou anelo; mas o coração humano, como todos o sabemos, é um lugar muito sombrio, e qualquer coisa que vá para sua obscuridade não pode ser chamada adequadamente de um fato demonstrável. A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria. (ARENDRT, 2014, p. 195).

Interessante notar que Arendt, ao contrário de inúmeros de seus colegas e de seus antigos mestres, não usa neologismos nem conceitos que não sejam, dentro de certos limites, comuns a um vocabulário de não especialistas. No texto sobre o fenômeno da liberdade que faz parte de *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt recorre a uma expressão francesa, utilizada para falar do fundamento de algo, isto é, *a razão de ser*. Tanto em *A Condição Humana*, como em *Entre o Passado e o Futuro*, a liberdade é analisada a partir dos exemplos gregos e romanos da antiguidade. Mas devemos mencionar, que n’*A Condição Humana* Arendt já menciona o que pode ser compreendido como um fundamento ontológico para a liberdade: a natalidade. Fundamento este que parece receber menor atenção dos estudiosos de Arendt quando se trata de falar dos exemplos e das experiências que nos permitem compreender do que se trata a liberdade.

O fato de serem as experiências políticas grega e romana os maiores exemplos para a compreensão da liberdade na política levam Arendt, por vezes, a fazer-nos crer que a liberdade aparece enquanto fenômeno, mas que não existe fenomenologia da liberdade senão nos exemplos políticos gregos e romanos e, mais tardiamente, nas revoluções

modernas. Quando Arendt trata dos exemplos antigos, sobretudo dos gregos, ela não lança mão das metáforas nem dos exemplos de liberdade em sentidos distintos de “não de estar junto entre iguais a agir em prol de um assunto público”. Vejamos o que ela diz nessa citação de *Entre o Passado e o Futuro*:

Obviamente, nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade. Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político — como, por exemplo, nas sociedades tribais ou na intimidade do lar —, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação. (ARENDR, 2014, p. 194–195).

Esse trecho de Arendt alerta-nos para alguns preconceitos que nossa autora por vezes permitiu expressar em seus escritos. Indo além de Arendt, esse exemplo traz em um só tempo nossa preocupação de que questões privadas como o consumo de artefatos industriais tem hoje também a face de problema político¹⁴⁵, bem como a urgência de superarmos certa visão euro-americana de política como um assunto exclusivo das instituições seculares e modernas que mais comumente conhecemos.

O mesmo ocorre quando Arendt busca diferenciar liberdade política de libertação e, mesmo, de direitos e liberdade civis que quase sempre dizem respeito a atividades das esferas social e privada. “Essa liberdade política deve ser diferenciada dos direitos e liberdades civis que, em todos os países constitucionais, restringem o poder do governo e protegem o indivíduo em suas iniciativas privadas e sociais legítimas.” (ARENDR, 2018, p. 199). Lembremos da crítica de Arendt à modernidade quanto à redução da política à administração e da liberdade à liberação. No entanto, adicionamos neste momento algumas questões adicionais à visão por vezes redutiva de Arendt a respeito da liberdade. Sobre a impossibilidade da liberdade em atividades além da ação política, questiona Giusti:

A necessidade [referindo-se às atividades laborais de manutenção da vida] certamente está ligada às obrigações; mas não é possível pensar, ao menos teoricamente, em um trabalho que atenda às necessidades, mas, quanto a si, seja livre de necessidade? A "utopia" da libertação do

¹⁴⁵ Sobre isso diz Adriano Correia: “Vários dos seus críticos fazem coro ao assinalar o encurtamento do vigor heurístico do pensamento arendtiano para a compreensão do mundo contemporâneo devido à sua recusa, mesmo hesitante, a conceder que se possam admitir na esfera pública as questões oriundas da sociedade, mesmo aquelas que na modernidade se mostram como pré-condições mínimas à liberação para o exercício da cidadania.” (CORREIA, 2014, p. 143).

trabalho é assim tão inatingível? (GIUSTI, 1999, p. 78–79, tradução nossa¹⁴⁶).

Podemos imaginar uma resposta de Arendt, principalmente se ela tivesse vivido um pouco mais, que a radicação da vida laboral contemporânea, a financeirização da economia, entre outros fatos, que apenas criamos mais e mais necessidades artificiais com as quais nos vemos mais e mais amarrados. Ainda assim, concordamos com Giusti que, quando olhamos a obra de Arendt dando maior visibilidade à crítica da filósofa à “questão social”, tendemos a compreender a liberdade nos termos daquela citação anteriormente mencionada em que a liberdade é negada até mesmo a outras culturas que não tenham “descoberto” o prazer de agir em concerto. Um tipo de reducionismo antropológico muito perigoso e que, no mínimo, ignora que a liberdade ocorre em diversas formas. Algo que a própria Arendt menciona em outras passagens de sua obra, como esta:

Liberdade de expressão significa o direito de falar e ser ouvido em público, e na medida em que a razão humana não é infalível, tal liberdade permanecerá um pré-requisito para a liberdade de pensamento. Liberdade de pensamento sem liberdade de expressão é uma ilusão. Ademais, a liberdade de reunião é o pré-requisito para a liberdade de ação, porque nenhum homem pode agir sozinho. (ARENDRT, 2018, p. 200).

Essa citação nos permite pensar, com certa ousadia, que Arendt não apenas cita a liberdade como fenômeno que ocorre quando pessoas reunidas agem em concerto, mas que existe uma certa gama de fenômenos que permitem aos seres humanos experimentar a liberdade em alguns graus diferentes¹⁴⁷. A liberdade vivenciada em concerto seria, incontestavelmente, o fenômeno mais complexo e rico desta gama, embora não prevaleça como única experiência. Completa Giusti, com o qual concordamos:

É redutor conceber que a prática política é autônoma e independente da esfera social. Ainda que se suponha que o trabalho não pode ser isento da necessidade, o homem deve sempre satisfazer suas necessidades. A menos que se queira voltar a uma “economia doméstica” de pura subsistência, a satisfação coletiva das necessidades, também tendo em conta os efeitos globais — do “impacto ambiental” à exploração de

¹⁴⁶ “La necessità è certo legatan ai bisogni; ma non è possibile pensare, almeno in linea teorica, un lavoro che risponda alle necessità, ma, quanto a sé, libero dalla necessità? L’“utopia” della liberazione del lavoro è forse così irraggiungibile?” (GIUSTI, 1999, p. 78–79).

¹⁴⁷ Outra passagem em Arendt apresenta a liberdade em formas diferentes: “De todas as liberdades específicas que podem ocorrer em nossas mentes quando ouvimos a palavra “liberdade”, a liberdade de movimento é historicamente a mais antiga e também a mais elementar. Sermos capazes de partir para onde quisermos é o sinal prototípico de sermos livres, assim como a limitação da liberdade de movimento, desde tempos imemoriais, tem sido a pré-condição da escravização.” (ARENDRT, 2008, p. 16).

matérias-primas não renováveis — que ela produz, exige controle e um programa político. (GIUSTI, 1999, p. 79, tradução nossa¹⁴⁸).

Como bem destaca Giusti na citação acima, a atividade do trabalho com sua outra face, o consumo, exige uma resposta comum para os problemas que a economia capitalista amplia cada dia mais e que as democracias liberais ignoram. Soma-se a isso as investidas de pesquisas e desenvolvimento tecnocientíficas que trazem as questões que já mencionamos no capítulo anterior e que justamente fazem emergir a necessidade de que busquemos uma resposta política para esses problemas.

Compreendendo a liberdade a partir de uma capacidade que surge com cada um de nós no momento em que chegamos a este mundo, diz Arendt: “A liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens” (ARENDR, 2012, p. 631). Nessa expressão da liberdade como capacidade de começar, entendemos que a *raison d’être* da política é a capacidade que originalmente cada ser humano carrega consigo e que se manifesta, primaria e metaforicamente, com sua aparição no mundo vindo de lugar nenhum, e que alcança graus mais complexos por meio de sua linguagem, sua arte, suas criações e dos mundos que constrói para si e para seus iguais¹⁴⁹.

Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força autocoerciva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar — e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução. (ARENDR, 2012, p. 631).

¹⁴⁸ “È riduttivo concepire la prassi politica come autonoma ed indipendente dalla sfera sociale. Anche ammesso che non si possa liberare il lavoro dalla necessità, bisogna pur sempre che l’uomo soddisfi i suoi bisogni. Almeno che non si voglia ritornare ad un’“economia domestica” di pura sussistenza, la soddisfazione collettiva dei bisogni, anche in considerazione degli effetti globali — dall’“impatto ambientale” allo sfruttamento di materie prime non rinnovabili — che produce, esige un controllo ed una programmazione politica” (GIUSTI, 1999, p. 79).

¹⁴⁹ A liberdade, diz Arendt, nunca poderá ser uma conquista absoluta para o ser humano. Trata-se justamente do contrário. A liberdade só é possível por meio de tentativas e, em seu sucesso, por momentos curtos. A busca por uma “libertação total”, por exemplo, dos nossos condicionantes biológicos (vida, natalidade, mortalidade, imprevisibilidade de nossas ações) só aponta para um perigo de violarmos as condições (até onde se sabe, as únicas capazes de fomentar a vida humana como conhecemos) em que existimos. Diz ela em *A Condição Humana*: “O perigo aqui é óbvio. O homem não pode ser livre se ignora estar sujeito à necessidade; uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem-sucedidas, de libertar-se da necessidade. E, embora possa ser verdade que seu impulso mais forte na direção dessa liberdade é sua ‘repugnância à futilidade’, é também possível que o impulso enfraqueça à medida que essa ‘futilidade’ parece mais fácil e passa a exigir menor esforço.” (ARENDR, 2015, p. 149). Devemos acrescentar, que essa compreensão de Arendt se assemelha ao que Jonas chama de “liberdade necessitada”, da mesma forma, o entendimento de que a liberdade é uma frágil conquista da vida, que sempre galga um pouco mais de independência da matéria física e de suas necessidades, em direção a uma forma mais complexa de existir no mundo.

Como Arendt menciona acima, o terror por vezes foi usado para suprimir a liberdade no seio da vida humana, ocorre que mesmo com o fim dos regimes totalitários, sabemos que diversos elementos massificantes e alienantes reproduzem certas experiências que podemos, em certa medida, denominar como expressões do terror e que acabam por eliminar ou debilitar a capacidade humana de dar início a algo novo. Diz ela:

Agir na natureza, transportar a imprevisibilidade humana para o domínio onde nos defrontamos com forças elementares que talvez jamais sejamos capazes de controlar com segurança, já é suficientemente perigoso. Ainda mais perigoso seria ignorar que, pela primeira vez em nossa história, a capacidade humana para a ação começou a dominar todas as outras – a capacidade para o espanto e o pensamento contemplativo não menos que as faculdades do homo faber e do animal laborans humano. (ARENDR, 2014, p. 94).

Arendt encontra, em diversas ocasiões, formulações para apresentar sua compreensão da liberdade que, longe de serem “simples metáforas”, demonstram uma aproximação entre a liberdade vivenciada nas ações em concerto e manifestações anteriores da liberdade em outras formas de atividade humana. Diz ela: “A liberdade de movimento é também a condição indispensável para a ação, e é na ação que os homens primeiramente experimentam a liberdade no mundo.” (ARENDR, 2008, p. 16). Não queremos aqui apresentar a possibilidade de leitura de dois ou mais conceitos de liberdade na obra de Arendt. Antes, trata-se de entender que a liberdade pode ser compreendida a partir de fenômenos distintos, isto é, de eventos localizados histórico e socialmente, e mesmo nas diferentes atividades que realizamos.

Ainda no tocante à diferenciação entre questões estritamente políticas e questões sociais, a própria Arendt, quando questionada por sua amiga Mary McCarthy a respeito da existência de questões que anteriormente eram compreendidas como privadas e que historicamente passaram a ser compreendidas como políticas, admitiu que:

A vida muda constantemente e as coisas estão constantemente lá como se quisessem ser discutidas. Em todas as épocas as pessoas que vivem juntas terão assuntos que pertencem ao âmbito do público — “são dignas de serem discutidas em público”. O que esses assuntos são em cada momento histórico é provavelmente completamente diferente. (ARENDR, 2010, p. 138).

Essa atualização de nossa compreensão do que sejam questões políticas, ou melhor, da riqueza em que a liberdade enquanto capacidade humana se apresenta a partir da obra de Arendt, permite-nos imaginar que, ao fim e ao cabo, Arendt e Jonas falavam

de fenômenos distintos para tratar da liberdade, mas tinham como horizonte uma preocupação comum, as gerações futuras, os novos começos e o mundo compartilhados. Vejamos agora como Arendt compreendeu a responsabilidade, postura e ação humana também vinculada à liberdade em sua obra.

3.4 Responsabilidade em Arendt: “consertar o tempo”

O conceito de responsabilidade que nos interessa aqui discutir pode ser encontrado espaçadamente em seus escritos, entre eles podemos destacar *A Condição Humana*, *O que é política?* e, claro, *Responsabilidade e Julgamento*, pois, assim defendemos, o entendimento arendtiano do que seja a política aponta para uma certa noção de responsabilidade com o mundo.

Publicado originalmente na forma de artigo em 1968, “Responsabilidade Coletiva”, tratava, a princípio, de responder a alguns elementos da polêmica levantada pela publicação de *Eichmann em Jerusalém* de 1963. Dentre esses elementos, dois nos interessam aqui. Primeiro, a diferença entre culpa e responsabilidade, sobretudo a partir de um suposto sentimento de culpa que era impulsionado na Alemanha no pós-guerra. Segundo, a noção de responsabilidade política, um tipo de responsabilidade vicária que emana de nossa participação em uma comunidade. Nosso interesse quanto a esses dois elementos da reflexão de Arendt em torno da questão da responsabilidade é devido ao caráter de comunalidade e de dever que são de grande importância para a construção de uma política da responsabilidade pelo mundo comum. Começamos pela diferenciação entre responsabilidade e culpa que Arendt descreve em “Responsabilidade e Julgamento”, tal diferenciação nos ajudará a compreender que a responsabilidade política da qual fala Arendt, antes de qualquer ação, é já um atributo de cada indivíduo que pertence a uma comunidade.

3.4.1 Responsabilidade em contraste com a culpa

A ideia de uma culpa coletiva começou, em certo sentido, a ser organizada e orquestrada no período final da guerra, quando os militares alemães — os reais participantes dos horrores do nazismo — começaram a defender uma “culpa coletiva” que os ligava a todos os membros da sociedade civil e que transformava esses últimos, segundo seu entendimento, em igual partícipes de seus crimes. “O resultado dessa admissão espontânea de culpa coletiva foi, claro, uma criação muito eficaz, embora

involuntária, daqueles que tinham feito alguma coisa: como já vimos, quando todos são culpados, ninguém o é.” (ARENDDT, 2004, p. 90–91). Assim, o que os propagadores dessa ideia e sentimento de culpa coletiva esperavam era, ao fim, incapacitar aqueles que viessem a julgá-los, dado que em uma situação em que todos são culpados nenhuma pena poderia ser determinada.

Os julgamentos que se seguiram ao fim da Segunda Guerra, porém, não foram prejudicados por uma tal culpa coletiva. Era de entendimento comum, sobretudo dos magistrados envolvidos nos processos, de que em julgamento estava em questão os atos diretos e indiretos cometidos pelos criminosos que ora eram julgados, de modo que não estão em julgamento regimes nem ideologias, mas os agentes e as suas ações¹⁵⁰. Como pontua Arendt: “Não existem coisas como a culpa coletiva ou a inocência coletiva. A culpa e a inocência só fazem sentido se aplicadas aos indivíduos.” (ARENDDT, 2004, p. 91). Era a culpa ou inocência individual — um pleonasma, como entende Arendt — que estava em questão em cada tribunal.

Culpa e inocência podem ser atribuídos a um ou a outro indivíduo, nunca a um coletivo. O mesmo não pode ser dito sobre a responsabilidade. Aos alemães que não tiveram parte nos crimes cometidos pelos nazistas não cabia o peso da culpa, mas a responsabilidade pelo que se instalou naquele país caberia a todos que, não tendo sido vítimas do nazismo, estavam ainda participando do que restava da vida pública. Eram responsáveis por fazerem parte da comunidade que viu e permitiu ser tomada pelos nazistas.

Pois a verdade simples da questão é que apenas aqueles que se retiraram completamente da vida pública, que recusaram a responsabilidade política de qualquer tipo, puderam evitar tornar-se implicados em crimes, isto é, puderam evitar a responsabilidade legal e moral. (ARENDDT, 2004, p. 96).

Como continua Arendt a respeito das pessoas que se retiraram da vida pública: “Além disso, é precisamente por essa admissão da própria impotência que um último resquício de força e mesmo de poder ainda pode ser preservado mesmo em condições desesperadas.” (ARENDDT, 2004, p. 108). Arendt, pensadora das crises, mas também dos

¹⁵⁰ O principal argumento que os criminosos nazistas usavam durante seus julgamentos era o de que eles seriam apenas “dentes substituíveis de uma engrenagem”, que estavam cumprindo ordens e que não lhes cabia questionar o que lhes era ordenado. Sobre isso diz Arendt: “Se o réu era membro da máfia, membro das SS ou de alguma outra organização criminosa ou política, assegurando-nos ter sido mero dente na engrenagem, que agia apenas por ordens superiores e fazia o que qualquer outro teria igualmente feito, no momento em que ele aparece num Tribunal de Justiça, ele aparece como uma pessoa e é julgado de acordo com o que fez.” (ARENDDT, 2004, p. 215). Portanto, não era o regime que estava em julgamento, mas os executores dos crimes.

novos começos, como tão bem definiu Eduardo Jardim, via que essa retirada, voluntária ou involuntária, do cenário público, indicava uma pequena preservação da capacidade de ação, ou pelo menos de suas condições, para que em algum momento no futuro, novamente algo pudesse ser feito.

Ocorreu que essas retiradas voluntárias foram mínimas e o que se viu foi uma sociedade inteira, para citarmos apenas o exemplo da Alemanha, sucumbir a um discurso de ódio que buscava explicar os problemas que então enfrentavam a partir de uma narrativa fictícia que não só apontava todo um povo como culpado, como também já preparava o cenário para a exclusão social e política desse mesmo povo e sua posterior aniquilação. A surpresa quanto à aceitação dessa narrativa ideológica, diz Arendt, foi maior porque não se via apenas estranhos aderindo a ela, mas também amigos de longa data que pouco ou nada demonstraram de resistência, seja no início do governo nazista, seja nos anos finais quando a Solução Final, isto é, o aniquilamento dos judeus e demais presos dos campos de concentração, já era mais que um rumor, era uma certeza com a qual todos conviviam:

O que nos perturbou não foi o comportamento de nossos inimigos, mas o de nossos amigos, que não tinham feito nada para produzir essa situação. Eles não eram responsáveis pelos nazistas, estavam apenas impressionados com o sucesso nazista e incapacitados de opor o seu próprio julgamento ao veredicto da História, assim como eles o interpretavam. Sem levar em consideração o colapso quase universal, não da responsabilidade pessoal, mas do julgamento pessoal nos primeiros estágios do regime nazista, é impossível compreender o que realmente aconteceu. (ARENDR, 2004, p. 861).

Nessa citação podemos perceber como Arendt identifica o colapso moral promovido pelo nazismo como uma consequência da ausência de julgamento pessoal por parte de uma grande maioria da população alemã de sua época. Não se tratava de algum tipo de demência das massas ou de que suas inteligências tivessem sumido ou algo equivalente; ocorreu, como discutimos no capítulo anterior, que entre as consequências da massificação da sociedade está, entre outros danos, uma crescente incapacidade do diálogo de alguém consigo mesmo. Esse diálogo interior, que nada tem que ver com inteligência, funciona como um pré-requisito, ainda que não suficiente, necessário para que se possa julgar a realidade e produzir nossas opiniões.

A precondição para esse tipo de julgamento não é uma inteligência altamente desenvolvida ou uma sofisticação em questões morais, mas antes a disposição para viver explicitamente consigo mesmo, se relacionar consigo mesmo, isto é, estar envolvido naquele diálogo

silencioso entre mim e mim mesma que, desde Sócrates e Platão, chamamos geralmente de pensar. (ARENDR, 2004, p. 107).

Nossa preocupação na presente tese não é com a questão da culpa ou com a responsabilidade em um sentido pessoal. Esses esclarecimentos e distinções, porém, trazem-nos volta e meia a uma discussão importante que permeia esta tese: o pensamento, como forma de diálogo que travamos em silêncio conosco mesmo, é fundamental para adoção da responsabilidade. E ele tem sido comprometido seriamente na sociedade moderna, seja pela prevalência das atividades laborais na vida das pessoas, seja pela alienação que os dispositivos tecnológicos impulsionam no dia a dia. Discutiremos ainda sobre a experiência do pensar, ainda que não estritamente com essa denominação, no final deste capítulo ao discutir nossa relação com o mundo, a Terra e sobre nossa responsabilidade com eles. Antes, porém, passemos à compreensão de Arendt sobre a responsabilidade coletiva que nos será fundamental compreender.

3.4.2 A responsabilidade política

A culpa, enquanto algo individual, é atribuída pela participação, direta ou indireta de alguém em algum ato ilícito ou imoral. Podemos dizer que quem é culpado é, em certo sentido, responsável, mas o contrário não é verdadeiro porque a responsabilidade pode ser até mesmo intergeracional e escapar das costas dos agentes diretos de uma ação e ser atribuída aos demais membros da comunidade em questão. “Há uma responsabilidade por coisas que não fizemos; podemos ser considerados responsáveis por elas. Mas não há um ser ou sentir-se culpado por coisas que aconteceram sem que se tenha participado ativamente delas.” (ARENDR, 2004, p. 213). Esse é o delineamento fundamental feito por Arendt para a compreensão do que seja uma responsabilidade coletiva ou política. Enquanto a responsabilidade pessoal, tal como a culpa, corresponde a um indivíduo, a responsabilidade política é sempre compartilhada pelos membros de uma comunidade. E sobre o caráter intergeracional, esclarece Arendt:

Somos sempre considerados responsáveis pelos pecados de nossos pais, assim como colhemos as recompensas de seus méritos; mas não somos, é claro, culpados de suas malfetorias, nem moral nem legalmente, nem podemos atribuir os seus atos a nossos méritos. (ARENDR, 2004, p. 217).

Essa responsabilidade política é, enquanto produto de nosso vínculo comunal, irrevogável. A ponto de só podermos nos sentir livres dela quando abandonamos tal

comunidade e perdemos o vínculo comunal. Algo raro e difícil de ocorrer, dada nossa natural fragilidade e necessidade de colaboração para a realização não só de nossas necessidades mais essenciais, mas mesmo para a integralidade de nossas capacidades humanas¹⁵¹.

Arendt, porém, pondera que o século XX foi capaz de produzir situações tão extremas a ponto de existirem pessoas em condições tão precárias em que a capacidade de ação — e, nesse sentido de assumir uma responsabilidade pelo mundo — foi-lhes roubada. “A responsabilidade política sempre pressupõe, ao menos, um mínimo de poder político. A impotência ou a total falta de poder é, creio eu, uma desculpa válida”. (ARENDR, 2004, p. 108). Não apenas expulsos de suas comunidades, mas irreconhecíveis e acolhidos politicamente por outras nações, essas pessoas foram, em certo sentido, expurgadas do mundo e tornadas verdadeiros párias.

É verdade que o século XX criou uma categoria de homens que são verdadeiramente párias, que não pertenciam a nenhuma comunidade internacionalmente reconhecível, os refugiados e sem pátria, que na realidade não podem ser considerados politicamente responsáveis por nada. Em termos políticos, independentemente de seu grupo ou caráter individual, eles são absolutamente inocentes; e é precisamente essa inocência que os condena a uma posição alheia, por assim dizer, à humanidade como um todo.” (ARENDR, 2004, p. 217).

Hodiernamente podemos levar esse argumento de Arendt para pessoas marginalizadas política e socialmente considerando-as inocentes da responsabilidade com o futuro. Com essa inocência que pessoas desprovidas de poder de ação se encontram, percebemos que a temporalidade da responsabilidade como entende Arendt não é apenas em relação ao passado. Precisamente o futuro deve ser o horizonte de nossa responsabilidade. Essa é uma sutileza que contribui de forma considerável com a compreensão de Hans Jonas, quando lança a responsabilidade não para o passado, mas direciona-a ao futuro.

A principal dificuldade em discutir esses assuntos parece residir na ambiguidade muito perturbadora das palavras que usamos para discutir essas questões, isto é, a moralidade ou a ética. As duas palavras significam originalmente nada mais do que costumes ou maneiras e, depois, num sentido elevado, os costumes e as maneiras que são mais apropriadas para o cidadão. (ARENDR, 2004, p. 218).

¹⁵¹ Nas palavras de Arendt: “Só podemos escapar dessa responsabilidade política e estritamente coletiva abandonado a comunidade, e como nenhum homem pode viver sem pertencer a alguma comunidade, isso significaria simplesmente trocar uma comunidade por outra, e assim um tipo de responsabilidade por outro.” (ARENDR, 2004, p. 217).

Nesse sentido, a responsabilidade como compreendemos aqui, junto a Arendt e a Jonas, ignora essas esferas e se mostra de um caráter comum. Ela comporta o julgamento quanto aos resultados das ações, como o fazem ética e moral, mas a responsabilidade é endereçada ao mundo, compreendido como espaço de convivência humana. “A questão nunca é se um indivíduo é bom, mas se a sua conduta é boa para o mundo em que vive. No centro do interesse está o mundo, e não o eu.” (ARENDR, 2004, p. 218). Na esteira das críticas à tradição de pensamento ocidental, Arendt ainda endereça um outro problema concernente à preocupação com o mundo que foi substituída pela preocupação com a salvação da alma. Diz ela: “Com a ascensão do cristianismo, a ênfase deslocou-se inteiramente da preocupação com o mundo e os deveres a ele ligados para a preocupação com a alma e sua salvação.” (ARENDR, 2004, p. 219). E resume: “No centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo.” (ARENDR, 2004, p. 220).

Em sua crítica à tradição moral de origem hebraico-cristã, Arendt pontua que se retirarmos dos imperativos morais essas conotações religiosas restará tão somente o legado socrático de que mais vale sofrer um mal do que cometê-lo, posto ser possível conviver consigo mesmo na posição de vítima, enquanto que a vida daquele que comete um crime resultaria em uma perturbadora desavença com sua própria consciência.

Essa responsabilidade vicária por coisas que não fizemos, esse assumir as consequências por atos de que somos inteiramente inocentes, é o preço que pagamos pelo fato de levarmos a nossa vida não conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes, e de que a faculdade política *par excellence*, só pode ser tornada real numa das muitas e múltiplas formas de comunidade humana. (ARENDR, 2004, p. 225).

Como menciona Maria Teresa Pansera, nos últimos escritos Arendt torna mais explícita sua preocupação com os rumos comuns que estamos tomando e, por isso, busca uma “espécie de ética radical” que, em certo sentido, vincula-se à ação política como apresentada por ela mesma em seus diversos escritos de filosofia política. Pansera resume da seguinte forma a vinculação existente na obra arendtiana entre liberdade, responsabilidade, singularidade (e, por certo, sua outra face, a pluralidade):

A ética que transparece nas últimas reflexões de Arendt é uma “espécie de ética radical” em que ela tenta combinar a ausência de leis e responsabilidade, liberdade e singularidade para redefinir um

significado incondicional de responsabilidade. (PANSERA, 2017, p.149, tradução nossa¹⁵²).

Concordamos com Pansera quanto a essa preocupação de Arendt com a realização da responsabilidade pelo mundo, porém, o que destacamos com os textos de Arendt aqui utilizados é que essa preocupação não é tão restrita aos últimos escritos da filósofa. Antes, desde sua análise do fenômeno totalitário, já persiste nas entrelinhas de Arendt uma concepção de política em que ação, mais do que a compreensão da realização da liberdade por meio da ação em concerto, é também a afirmação de nossa responsabilidade e cuidado pelo mundo que nos acolheu e que deve estar em boas condições para continuar a acolher os futuros novos chegados.

O entendimento de que a política se constitui como uma atividade que resguarda o mundo tanto da incessante fome do *animal laborans*, como das investidas totalitárias, passa pela dissolução de alguns distanciamentos, entre eles o da relação entre pensamento e ação. Nas palavras de Fábio Passos:

Para que a política venha a readquirir o seu ponto central, ou seja, o cuidado e preservação do mundo, é necessário que a pluralidade constitutiva da arena pública seja atestada pela capacidade reflexionante do homem, o que fará com que pensamento e ação, filosofia e política possam se relacionar de maneira não excludente. (PASSOS, 2020, p. 223).

Parte de nossa tarefa é apontar a responsabilidade como a realização concomitante da ação e do pensamento, e destacar, nesse sentido, a moralidade que floresce quando compreendemos que a política é uma atividade em que a liberdade se faz presente por meio de palavras e de ações e que busca, por sua vez, que o palco para seus atores seja o mais duradouro e diversificado possível. No texto “A crise na educação”, publicado na coletânea “Entre o Passado e o Futuro”, diz Arendt acerca da responsabilidade coletiva e de seus sujeitos: “Qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte em sua educação.” (ARENDR, 2014, p. 239).

Em uma comunicação proferida em 1954 na Oberlin College intitulada “Totalitarismo”, na qual Arendt resgata o debate de seu livro *Origens do Totalitarismo*, mas, como menciona Adriano Correia, tradutor deste manuscrito para o português, Arendt também já ensaia algumas das questões que serão abordadas em *A Condição Humana*, eis que ela encerra o texto com a seguinte fala de Hamlet, personagem de Shakespeare:

¹⁵² “L’etica che traspare dalle ultime riflessioni della Arendt è una “sorta di etica radicale” nella quale ella cerca di coniugare assenza di leggi e responsabilità, libertà e singolarità per ridefinire un significato incondizionato della responsabilità. (PANSERA, 2017, p. 149).

Let us go in together,
 And still your fingers on your lips, I pray.
 The time is out of joint—O cursèd spite,
 That ever I was born to set it right!
 Nay, come, let's go together.
 (SHAKESPEARE, 2000, p. 66)¹⁵³.

Arendt, na verdade, cita apenas o trecho “The time is out of joint – O cursèd spite, that ever I was born to set it right!” e com ele deseja ressaltar que *nós* somos responsáveis por consertar o tempo que está fora dos eixos. E, como mencionamos, ela faz uma importante ligação da situação na qual se encontrava o mundo com fim da Segunda Guerra e a descoberta dos horrores do Holocausto com um perigo que se mostra próximo e que pode ser o último: uma guerra nuclear.

Nessa conexão, destaca-se a situação de cada pessoa que chega ao mundo na forma de novos inícios que, tal como Hamlet, nos encontramos sempre destinados a consertar aquilo que se encontra “fora dos eixos”. Sobretudo, como mencionamos, quando os perigos para os novos inícios, como seria uma guerra nuclear, se mostra na forma de um *novo artefato*:

Um início que, todavia, conhecemos: a bomba de hidrogênio. Temos pela primeira vez em nossas mãos a decisão acerca de se a humanidade deve sobreviver ou não. Para o melhor e para o pior. Assim como a filosofia, que concerne ao homem no singular, começa de verdade apenas depois que o homem compreendeu que pode dizer sim ou não à vida, também a política, que concerne aos homens no plural, começa talvez de verdade apenas agora, quando sabemos que podemos dizer sim ou não ao gênero humano (ARENDR, 2011b, p. 236).

Acerca de quem estará responsável por esse sim ou não em relação ao futuro do gênero humano, Arendt apresenta em *Sobre a Revolução*, no último capítulo em que a discussão versa sobre as formas de participação vividas nos movimentos revolucionários, que “a responsabilidade recai automaticamente sobre aqueles que cuidam dos destinos dos demais que não se importam” (ARENDR, 2011, p. 345). Isto, independente de quem e quantos sejam os interessados nos assuntos políticos e que se comprometam em agir

¹⁵³ Ao contrário que fizemos até aqui, preferimos citar o original no corpo do texto, pelas particularidades que uma tradução pode suscitar. Fato, por exemplo, que a própria Arendt modificou o trecho em inglês no manuscrito em questão. Oferecemos aos leitores a seguinte tradução: “Vamos entrar juntos / E com seus dedos ainda em seus lábios, eu oro. / O tempo está fora dos gonzos - ó maldito fardo, / Que tenha tido eu de nascer para consertá-lo! / Não, venha, vamos juntos”. (SHAKESPEARE, 2000, p. 66).

sobre eles, com esses agentes se encontrará a responsabilidade sobre o destino de todos os outros cidadãos, quer eles sejam seus contemporâneos, quer não.

Está em nossas mãos, como vimos com Arendt e Jonas até o presente momento, a continuidade do mundo e do que entendemos por humanidade e todas as outras formas de vida. São estes os horizontes de nossa responsabilidade, o mundo comum e os novos começos que são a razão de sua continuidade e renovação. E nessa renovação é que a liberdade, conforme vimos, floresce, estando ela conjugada sempre com a ação em forma de responsabilidade.

Lembremos que a liberdade, razão de ser da política para Arendt, e fenômeno determinante para toda a vida, conforme Jonas, apesar de “exigir” nossa responsabilidade, não a obriga. Como diz Jonas: “ Por causa da liberdade humana: uma afirmação ou, melhor dizendo, certos valores que estariam contidos na própria natureza, não são automaticamente seguidos por aqueles que agem e aos quais se endereça esta afirmação. A voz dos valores implica uma exigência imanente de realização, de existência. Mas a capacidade de responder a esta exigência é função da liberdade, vale dizer, ela pode ser totalmente ignorada como também pode ser desprezada por aquele que age como se ela não existisse.”. (JONAS, 2017b, p. 67, tradução nossa).

3.5 O mundo comum e seus novos começos

Destacadas as diferenças conceituais entre Arendt e Jonas quanto à liberdade e à responsabilidade — tópicos essenciais para pensarmos uma política cujo horizonte de ação seja capaz de considerar as questões da atual tecnologia — passamos agora ao que esses dois conceitos comungam: a ideia de um mundo comum e os principais sujeitos de nossa responsabilidade, as gerações futuras, os recém-chegados, como diria Arendt.

Arendt deixa claro em diversos momentos que a política se preocupa com o mundo, e não com o homem no singular; da mesma forma, para Jonas, o horizonte da responsabilidade não é o indivíduo, mas o mundo no qual existimos e habitamos. A responsabilidade é, para ambos, o guia para nossas ações de cuidado e de respeito pelo mundo e por seus habitantes. Ainda que seja problemática uma leitura que aproxime Arendt da tradicional concepção de política como um meio para a realização de um fim, soa incontestável em sua caracterização do mundo moderno que a profundidade das crises que irromperam em nosso tempo exige uma aguçada reflexão sobre o que devemos fazer e sobre qual o papel da própria política na realização desse dever.

Aqui não se trata apenas da liberdade, mas sim da vida, da continuação da existência da humanidade e, talvez, de toda vida orgânica sobre a Terra. A questão que aqui surge torna toda política questionável; ela torna discutível o problema de saber se, em condições modernas, política e preservação da vida são conciliáveis entre si; e ela espera, sub-repticiamente, que os homens possam ter discernimento e eliminar a política antes que todos tenham sucumbido na política. (ARENDR, 1993, p. 118).

Como assevera Arendt aqui, não se trata de um risco que a liberdade corre (uma vez mais) de ser reduzida à interioridade de uma suposta vida contemplativa, ou à sua deturpação negativa que ambicionaria defender uma liberação dos deveres cívicos para a atenção à vida privada — a anteriormente mencionada “liberdade de”. O caso é que a condição básica para que a liberdade irrompa entre os seres humanos, isto é, que a própria vida exista e que se desenvolva em um ambiente saudável, encontra-se em perigo frente as inúmeras catástrofes ambientais, sobretudo aquelas de que nós somos os principais autores.

3.5.1 Terra e Mundo: duas faces de um mesmo elemento

Se por vezes operamos com conceitos duais não é tanto por defender a continuidade de sua interpretação dualista, mas antes pela facilitadora metodologia que trata de mostrar a diferença antes de avançar no que eles mantêm em comum. Trataremos agora de avançar rumo à compreensão de mundo e Terra como duas faces de um mesmo elemento.

Como vimos no capítulo anterior, a objetificação da natureza tem sérias consequências para o modo como nos relacionamos com o mundo natural, bem como para a vida humana *per se*. Quanto a isso, o líder e ativista indígena brasileiro Ailton Krenak menciona como o conceito de humanidade opera como um desses “objetificadores” da própria vida humana. Em suas palavras: “O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno.” (KRENAK, 2019, p. 58). O ponto que traz Krenak é que a inegável e irreparável manipulação das paisagens naturais pelas técnicas e forças humanas mais modernas por vezes nos impede de ver que há muito a “cultura humanidade” opera na manipulação da natureza e de nós mesmos, separando as coisas e os seres de seus sentidos e valores.

Em *A Condição Humana* (2015, p. 170), Arendt afirma que só conseguimos observar a natureza objetivamente porque temos, entre nós e aquela, um mundo construído artificialmente que nos permite a estabilidade necessária para, mesmo sendo cada um de nós um ser com subjetividade irreproduzível, ver a natureza de um ponto de vista compartilhável. A ideia é que esse mundo que nos separa e nos protege das intempéries na natureza cada vez mais utiliza como paradigma para sua atualização a tecnologia e, com isso, o modo como observamos a natureza é totalizante e manipulador, no sentido de que passamos a ver a natureza como matéria disponível para uso e consumo apenas, incapacitando-nos de ver na natureza em geral valores além daqueles que nos são úteis.

Hodiernamente o processo se apresenta de uma forma avassaladora e indiferente até mesmo aos seres que supostamente fazem parte da ideia de humanidade¹⁵⁴. “Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida.” (KRENAK, 2019, p. 70). Esses quase-humanos dos quais fala Krenak, são as pessoas que nossas organizações político-sociais criam como um tipo de refúgio humano e, por certo, não se trata apenas dos que insistem em outras formas de dança, isto é, em outras possibilidades de vida, mas também daqueles que não se encaixam ou não são contemplados pela loteria ou mão invisível que os acolha em alguma comunidade da suposta humanidade à qual tanto sonham em pertencer.

O que ensaia Krenak como “ideia para adiar o fim do mundo” é algo que nos parece uma importante contribuição para começarmos a imaginar outras formas políticas de nos relacionarmos e cuidarmos dos mundos em que vivemos, algo que parte de uma forma diferente de olhar para a natureza. Diz ele:

Como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que têm tanta origem comum, mas que se descolaram a ponto de termos hoje, num extremo, gente que precisa viver de um rio e, no outro, gente que consome rios como um recurso? A respeito dessa ideia de recursos que se atribui a uma montanha, a um rio, a uma floresta, em que lugar podemos descobrir um contato entre as nossas visões que nos tire desse estado de não reconhecimento uns dos outros? (KRENAK, 2019, p. 51).

¹⁵⁴ A concepção generalizante de humanidade, ao passo que opera supostamente pelo reconhecimento de que todos os seres humanos são partícipes de uma comunidade global, reconhece como digno de valor apenas o homem, e aqui pode-se até falar que não nos referimos com esse substantivo a todos os seres de nossa espécie, mas sim apenas daqueles que político e socialmente estão reconhecidos pelas instituições de suas comunidades.

É interessante perceber nessas perguntas de Krenak que ele trata a natureza como um mundo que não necessita da existência de um espaço artificialmente construído para ser observado. Antes, ele acredita existirem possibilidades de contato entre os mundos que não seja a partir da tradicional e tão perniciosa forma de vida tecnológica ocidental. Trata-se de reconhecer o que ainda resta de comum entre todos nós. E, diante dos inúmeros “fins de mundos” que já vivemos e teremos de viver, parece que o que ainda resta de comum é a aceitação de que não importa se construímos bunkers ou se conseguiremos formar colônias fora terra, tudo aquilo que é vivo apresenta-se como frágil. O lugar então em que podemos descobrir formas, digamos, mais saudáveis de relação é nossa própria mortalidade. Sobre a pluralidade que as diferentes formas de vida possibilitam, acrescenta Bethania Assy:

Uma circunstância ontológica baseada não em uma ordem metafísica imutável e universal, mas, ao contrário, “diferenciada a partir do lugar que nos cabe dentro dele”, pela diferença propiciada por cada espaço ocupado por nós, mediante visibilidade, publicidade, permanência e movimento no mundo comum. Cada espaço público, cada forma de vida (*Lebensform*), cada comunidade, com suas especificidades (políticas, culturais e assim por diante), garante e estabiliza as condições estruturais de seus respectivos membros. (ASSY, 2015, p. 34).

A estabilidade do mundo e também da natureza é algo fundamental para a continuidade da vida em toda sua complexidade e, dado o fato de nossa condição de seres dotados de poder em relação a todas as demais formas de vida, temos o testemunho de que somos, na medida de nosso poder, também os garantidores e estabilizadores de suas comunidades. Uma garantia que para ser encontrada requer de nós o diálogo e a compreensão de e com essas diferentes formas de vida e de comunidades. Como nos alerta Ailton Krenak¹⁵⁵, a atitude necessária para a elaboração de uma política de cuidado com o mundo comum deve começar por esse diálogo — uma escuta atenta, na verdade — com aqueles que a humanidade ocidental desde sempre excluiu, quando não dizimou, do direito de participar das discussões ações relacionadas aos rumos comuns. Não é por

¹⁵⁵ Diz ele: “Enquanto isso, a humanidade se descola de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra. A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe.” (KRENAK, 2019, p. 22).

acaso que Krenak lança mão de metáforas de um tom quase poético para falar dos modos como podemos lidar não só com o sentimento que se generaliza quando estamos diante de situações críticas, mas também para mencionar que o viver em comum, isto é, a própria política pode se deslocar das formas e fórmulas tradicionais a fim de que outras possibilidades de fim e de novos começos sejam imaginadas. Diz ele: “Vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos.” (KRENAK, 2019, p. 30).

Terra e mundo, natural e artificial estão imbricados desde o começo até o fim, nesse sentido, as ações que devemos pensar e realizar devem considerá-los como são de fato, faces de um mesmo elemento: o comum. Para Jonas, como comenta Eric Pommier, “em primeiro lugar, trata-se de pensar o caráter relacional dos viventes de tal forma que possibilite constituir um mundo que enseje uma verdadeira comunidade biótica” (POMMIER, 2016b, p. 18, tradução nossa ¹⁵⁶). Ainda que do ponto de vista antropocêntrico não consigamos, em geral, perceber a riqueza com que os seres vivos se desenvolvem e se relacionam entre si, essas apontam para uma capacidade de criar mundos que não é exclusiva dos seres humanos. Para ir além de nossa incapacidade de reconhecer que os outros seres têm seus mundos, podemos imaginar que não seria estranho conceber para um observador fora da Terra, que toda a movimentação humana seria facilmente comparada à de qualquer outro animal. Isto é, o modo como representamos a natureza e todas as formas de vida não humanas pode e deve ir além de uma fórmula absolutizante e, principalmente, empobrecedora do que a natureza realmente é. Como comenta Garside:

O ato de representar a natureza significa tornar a natureza conhecível, pegar o desconhecido, selvagem e maravilhoso e torná-lo aparentemente conhecível ou ao menos representável. O ato de representar a natureza, talvez até mais do que outras representações, obscurece tanto quanto esclarece. Isso significa que se vamos politizar a natureza ou falar em nome da natureza é essencial garantir que a “natureza” não se torne permanentemente situada no discurso humano, mesmo que esse discurso seja radicalmente democrático. A natureza também deve ser capaz de retornar ao reino misterioso do desconhecido depois de ter sido politizada ou figurativamente trazida para a esfera pública por meio de representações humanas. (GARSIDE, 2013, p. 114, tradução nossa)¹⁵⁷.

¹⁵⁶ “En premier lieu, il s’agit de penser le caractère relationnel des vivants de telle manière que celui-ci permette de constituer un monde qui rende possible une véritable communauté biotique.” (POMMIER, 2016b, p. 18).

¹⁵⁷ The act of representing nature means rendering nature knowable, taking the unknown, wild, and wonderful, and making it appear knowable or at least representable. The act of representing nature, perhaps

Arendt, em *A Vida do Espírito*, menciona que a capacidade humana de criar começa muito antes da fabricação de objetos ou da afirmação de leis. “O puro nomear das coisas, a criação de palavras, é a maneira humana de apropriação, e, por assim dizer, de desalienação do mundo no qual, afinal, cada um de nós nasce, como um recém-chegado estranho.” (ARENDR, 2008, p. 119). E mesmo chegando como estranhos no mundo conseguimos aprender a nos comunicar com nossos semelhantes e a caminhar por espaços variados, um processo com ganhos para nós e que não precisa ser violento com a natureza. A mundanidade, nesse sentido, pode ser impressa por meio de um processo de caráter muito menos violento que aquele tradicional do *homo faber*, isto é, por meio do nomear construímos não só proximidade com o mundo natural, como acabamos por transformá-lo em uma espécie de *espaço entre* que pode muito bem existir fora dos muros da cidade.

A linguagem, diz Arendt, é orientada para o mundo¹⁵⁸, isto é, para o que de comum congrega homens e mulheres que habitam um mesmo tempo e espaço. Bonnie Honig (2017, p. 36) diz que Arendt pode ser considerada uma teórica da relação-objeto, isto é, podemos entender a criação de objetos artificiais e a atribuição de significado aos seres e objetos da natureza como um tipo de construção central na obra de Arendt. São essas relações que estabelecemos com os objetos artificiais e naturais, sobretudo por meio do nomear e do valorar, que permitem a existência de um espaço-entre que nos congrega, ao passo que também nos protege e provê privacidade, enquanto seres que vivem juntos.

A realidade e a confiabilidade do mundo humano repousam basicamente no fato de que estamos rodeados de coisas mais permanentes que a atividade por meio da qual foram produzidas, e potencialmente ainda mais permanentes que as vidas de seus autores. (ARENDR, 2015, p. 117).

Essas coisas mais permanentes que relacionam e separam as pessoas, indo além de Arendt, podem também ser espaços e objetos naturais que, ao receber um nome, um sentido e ser inseridos em nossas histórias, tornam-se tão importantes para o que chamamos de mundo humano como qualquer outro objeto artificialmente produzido. Importa, porém, reconhecer que eles também servem como realidade e confiabilidade a

even more than other representations, obscures as much as it enlightens. This means that if we are going to politicize nature or speak for nature it is essential to ensure that “nature” does not become permanently situated in human discourse even if that discourse is radically democratic. Nature must also be able to return to the mysterious realm of the unknown after it has been politicized or figuratively brought into the public sphere through human representations. (GARSIDE, 2013, p. 114).

¹⁵⁸ Cf. ARENDR, 2015, p. 115.

outros seres em seus próprios mundos, existindo, assim, a necessidade de um olhar mais cuidadoso e atento aos limites abstratos e imprecisos entre o natural e o artificial, entre o que importa para nossas vidas e mundos, mas que jamais foi ou será de exclusividade nossa.

Os antropólogos, bem mais que os filósofos e os historiadores, legam diversos exemplos de povos que têm formas bem diferentes das nossas de representar e se relacionar com a natureza-mundo. O antropólogo Philippe Descola menciona em seu livro *Outras naturezas, outras culturas* o fato do povo Achuar, com quem ele conviveu por alguns anos em suas pesquisas, conceber os seres naturais não humanos, animais e mesmo plantas, como detentores de alma de forma análoga aos humanos. Nesse sentido, afirma Descola, “sua humanidade é moral, repousa sobre a ideia que fazem de si próprios; não é uma humanidade física que repousaria sobre a aparência que têm aos olhos do outro. (DESCOLA, 2016, p.13)”. E sobre essa experiência que os achuar têm com a natureza, conclui Descola:

Um modo de vida como o dos achuar e a forma como concebem as plantas e os animais parecem-nos estranhos, afinal estamos tão profundamente submersos em nossas próprias crenças que tendemos a considerar as alheias com certo desdém e ironia divertida. Contudo, a antropologia nos mostra que o que nos parece eterno, este presente no qual estamos agora trancafiados, é apenas uma entre milhares de outras maneiras já descritas de se viver a condição humana. Assim, mesmo que a solução que queremos para o futuro — algum modo diferente de conviver entre humanos, bem como entre humanos e não humanos — ainda não exista, resta-nos ao menos a esperança de inventar maneiras originais de habitar a terra, uma vez que outras civilizações e outras sociedades já o fizeram antes de nós. A antropologia nos oferece o testemunho das múltiplas soluções encontradas para o problema da existência em comum. Uma vez que todas essas soluções foram imaginadas por homens, não é proibido pensar que nós também podemos imaginar formas novas, quem sabe até melhores, de viver juntos. (DESCOLA, 2016, p. 26–27).

Precisamos reconhecer, diz Jonas, que “[...] o homem não tem nenhuma outra vantagem em relação aos seres vivos, exceto a de que só ele pode assumir a responsabilidade de garantir os fins próprios aos demais seres” (JONAS, 2006, p. 175). E sobre esses seres pelos quais somos responsáveis, encontram-se em destaque aqueles que não podem reivindicar seus direitos, tampouco punir os culpados pela situação do mundo a que chegarão. As gerações futuras, tanto de seres humanos como não humanos, silenciosa e antecipadamente reivindicam nossa responsabilidade.

3.5.2 Os novos começos: horizonte de nossa responsabilidade

Tal como importa reconhecermos que os mundos que os seres humanos por milênios estiveram edificando e transformando estão em risco, também a Terra, solo comum de todos esses mundos, encontra-se ameaçada e, com isso, as distinções entre Terra e mundo se fazem menores quando os inimigos de ambos são comuns. Arendt e Jonas comungam da resolução de que o principal horizonte de nossa responsabilidade são as gerações futuras, isso porque cabe a nós garantir que as condições básicas para que exista vida e exista um mundo acolhedor para esses recém-chegados.

Hans Jonas reconhece, em *O Princípio Responsabilidade*, que nossas ações sempre têm como principal horizonte os efeitos sobre nós mesmos e nossos semelhantes. De certa forma, o fino antropocentrismo do qual ele fala é inescapável. Ainda assim, tal como seres dotados de um poder outrora inimaginável, somos também dotados da capacidade — ainda que bastante esquecida — de reconhecer na natureza um valor intrínseco que silenciosamente todos os seres vivos reclamam para si. Podemos sim, guiar nossa responsabilidade com a natureza a partir da noção de que não seria inteligente “serrar o galho no qual estamos sentados”, e talvez seja essa noção temerária que mais movimente muitos defensores do cuidado com meio ambiente, no entanto, como diz Jonas, a natureza não existe com a única finalidade de servir como “nosso galho”. Diz ele:

O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica, que se tornou "todo-poderosa" no que tange ao seu potencial de destruição. Esse futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*. Mas, mesmo independentemente desse fato, este último constitui uma responsabilidade metafísica, na medida em que o homem se tornou perigoso não só para si, mas para toda a biosfera. Mesmo que fosse possível separar as duas coisas — ou seja, mesmo que em um meio ambiente degradado (e em grande parte substituído por artefatos) fosse possível aos nossos descendentes uma vida digna de ser chamada humana, mesmo assim a plenitude da vida produzida durante o longo trabalho criativo da natureza e agora entregue em nossas mãos teria direito de reclamar nossa proteção. (JONAS, 2006, p. 229).

É possível, modificando um pouco essa defesa de Jonas da responsabilidade pela humanidade e pela natureza a partir do que ele chamou de “vida digna de ser chamada de humana”, desenvolver um pouco mais do que falamos no tópico anterior sobre as nossas capacidades de reconhecimento e valoração. Isto é, ao imaginarmos um futuro pobre em relação à diversidade de seres e paisagens naturais podemos imaginar o consequente

empobrecimento das vidas e das experiências das gerações futuras em relação ao que hoje podemos ver, ouvir, cheirar, enfim, vivenciar. Uma vida humana digna, tópico que é amplamente discutido em diversas searas como o direito, a sociologia, a ciência política etc., suscita mesmo inúmeros debates.

Uma vida digna para todo ser vivo inclui também a diversidade de outros seres com os quais interagem, seja por meio da necessária e frágil cadeia alimentar, seja pelo simples fato de serem cenários e personagens que de alguma forma participam dos espetáculos naturais uns com os outros. Como mencionamos no tópico anterior, os mundos são possíveis para além do artifício humano e, nesse sentido, também exigem certas condições para que possam ser, se não construídos — como algumas espécies animais não humanos são capazes de fazer — ao menos vivenciados de formas diversas. Segundo Bethania Assy (2015, p. 50), com Arendt podemos compreender que vivenciar de forma consistente o comum exige que tomemos consciência daquilo que o que está em jogo: não os resultados individuais de nossas ações, mas a história que construímos com nossos atos e discursos, uma história que se mistura com a de nossos semelhantes e que, por pressupor e implicar nossa presença no mundo, tem consequências para todos os seres com quem convivemos. Quanto à noção de ação em Arendt, diz Assy:

Para Arendt, o ponto-chave é que a ética não pode ser enquadrada em termos do que significa *ser* uma boa pessoa, mas, sim, em termos do que significa *agir consistentemente* e de forma responsável, como alguém que pertence à humanidade, ao mundo comum. (ASSY, 2015, p. 50, grifos da autora).

Ampliando e atualizando alguns de seus conceitos, Arendt em sua última obra, *A Vida do Espírito*, diz: “a pluralidade é a lei da terra”.

Para ser o que o mundo é sempre destinado a ser, um lar para os homens durante sua vida na Terra, o artifício humano tem de ser um lugar adequado para a ação e o discurso, para atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidos. Não precisamos escolher aqui entre Platão e Protágoras, ou decidir se o homem ou um deus deve ser a medida de todas as coisas; o que é certo é que a medida não pode ser nem as necessidades coativas da vida biológica e do trabalho, nem o instrumentalismo utilitário da fabricação e do uso. (ARENDR, 2015, p. 216).

Em seus diários, quando ainda refletia e organiza os materiais que viriam a compor *A Condição Humana*, ela apresenta a política da seguinte maneira:

A política e seus diversos fins: 1. Garantir o processo vital. 2. Garantir a grandeza pessoal = *athanatidzein*. 3. Proteger o mundo que foi fundado. 4- Garantir o “material” para o “espiritual”. 5. Para garantir o

estar junto como tal — “igualdade” e pluralidade, “companhia”. (ARENDDT, 2002, p.742, tradução nossa)¹⁵⁹.

O que buscamos destacar, entre outras coisas, é justamente que a concepção política de Hannah Arendt pode ser bem mais rica do que muitos de seus comentadores costumam definir. O fato de na modernidade a política ter sido reduzida a uma forma de gestão das necessidades privadas e sociais não significa que uma forma política pura estaria distante dessas questões, antes, como numerou Arendt na citação acima, a política pode concomitantemente lidar com questões bem diversas.

O que vemos, como também o faz Bonnie Honig¹⁶⁰, é que o vocabulário arendtiano com seus termos-chave, tais como permanência, ação, natalidade, mundanidade, mortalidade, cuidado, entre outros, nos fornece um apoio conceitual e, com as inúmeras experiências e fenômenos que Arendt também destaca, um aporte com o qual podemos construir outras formas políticas de nos relacionamos entre si e com os demais seres do mundo natural. Devemos, em certo sentido, tomar consciência e recuperar nosso poder de iniciar algo novo, tal como o fizemos ao chegarmos nesse mundo vindos de lugar algum.

É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de surpreendente impesciência é inerente a todo início e a toda origem. Assim, a origem da vida a partir da matéria inorgânica, como é o surgimento da Terra, do ponto de vista dos processos do universo, ou a evolução da vida humana a partir da vida animal. O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. (ARENDDT, 2015, p. 220).

Como refletimos, o pensamento como entende Arendt, longe de ser uma atividade exclusiva dos filósofos ou pensadores profissionais, constitui-se como uma capacidade humana que nos permite imaginar outras possibilidades para o que projetamos em nossas ações e, nesse sentido, apresenta uma grande potencialidade para evitarmos catástrofes, sobretudo quando já estamos em situações de grande pressão e em vistas de algum resultado desastroso, seja por conta de nossas ações, seja pelas transformações imprevistas no cenário natural.

O ponto é que, sempre que transcendendo os limites do próprio tempo de vida e começo a refletir sobre esse passado, julgando-o, e sobre esse futuro, formando projetos da vontade, o pensamento deixa de ser uma

¹⁵⁹ “La politique et ses différents fins: 1. Assurer le processus vital. 2. Assurer la grandeur personnelle = ath anatzidzein. 3. Assurer le monde qui a été fondé. 4- Assurer le “matériel” en vue du “spirituel”. 5. Assurer l’être-ensemble en tant que tel – “equality” et pluralité, “company”.” (ARENDDT, 2002, p. 742).

¹⁶⁰ Cf. HONNIG, 2017, p. 39.

atividade politicamente marginal. E tais reflexões surgem inevitavelmente em emergências políticas. (ARENDR, 2008, p. 215).

A tecnologia com seus efeitos nocivos para a vida humana, bem como para a natureza em geral tem contribuído para o surgimento desse cenário emergencial que, apesar de muitos negarem, engloba tudo e todos e apresenta-se como uma ameaça jamais antes vista. Assim, precisamos não só por em prática essa dormente tarefa de pensar o que fazemos, mas sobretudo começar a agir em vistas de preservar aquilo que nos congrega: o mundo comum¹⁶¹.

No capítulo seguinte traremos a análise de cenário de Jonas a respeito das possibilidades de elaboração de uma política da responsabilidade pelo mundo comum em um estado de matriz liberal/capitalista ou marxista. Junto a Arendt, buscaremos uma alternativa para a saída autoritária defendida por Jonas em vistas da urgência das questões ambientais e humanas que a sociedade tecnológica nos desafia a superar.

¹⁶¹ Como menciona Arendt, ainda que estejamos cada vez mais habituados a vivermos em um ambiente cuja artificialidade é quase completa, a Terra continua a ser o único solo (mas, claro, a Terra é bem mais que um palco) em que podemos habitar de forma saudável. Em suas palavras: “A terra é a condição em que a vida é dada ao homem, não parece haver vida em nenhum outro lugar. Mas isso não significa que a vida seja o ser ou a essência do homem. A vida e o ser são tão idênticos que precisamente o homem não pode começar a ser terrestre enquanto não viver mais; para expressar isso nas categorias da vida, ser é ter sido.” (ARENDR, 2002, p. 748, tradução nossa).

CAP. IV – O ESPAÇO PARA A RESPONSABILIDADE NA POLÍTICA

Numa constelação onde a ameaça de aniquilação total pela guerra se contrapõe à esperança de emancipação de toda a humanidade por meio da revolução, não resta nenhuma outra causa a não ser a mais antiga de todas, a única, de fato, que desde o início de nossa história determinou a própria existência da política: a causa da liberdade em oposição à tirania.

Hannah Arendt. *Sobre a Revolução.*

O poder tornou-se autônomo, enquanto sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse.

Hans Jonas, *O Princípio Responsabilidade.*

We gathered together not only for the sake of ourselves but also for the world, and there was a unique sense of freedom, power and happiness in it.

Shmuel Lederman, *Hannah Arendt and Participatory Democracy.*

Viu-se que Hans Jonas e Hannah Arendt compartilham uma formação comum e um interesse em compreender o seu tempo; preocupados com o diagnóstico da situação do ser humano no mundo moderno, apontam a importância de compreender o que ocorre em situações de crise como a atual e o que nelas é possível fazer.

Demonstrada a relação intrínseca entre liberdade e responsabilidade no capítulo anterior, torna-se indispensável a busca por elaborações políticas¹⁶² que lancem mão de

¹⁶² Escolheu-se a forma plural por defender, em acordo com tudo o que fora discutido, que não existe uma única possibilidade para a construção de uma política que resguarde o espaço para a liberdade e que, ao mesmo tempo, encontre a responsabilidade como bússola para as ações comuns. Antes, como será mostrado neste capítulo, a aposta direciona-se para as possibilidades que as assembleias, conselhos, comunidades e tantas outras manifestações políticas demonstram enquanto ricas inspirações para, uma vez mais, reconhecer-se a responsabilidade pelo comum como uma experiência que une a todos e, paradoxalmente, destaca nossas singularidades.

ambos em conjunto, e não mais de um ou de outro em separado. Chegou-se ao último capítulo desta tese; nele abordar-se-á as visões de Jonas e de Arendt quanto ao horizonte em que se pode enxergar espaço para a elaboração de uma política da responsabilidade pelo mundo comum.

4.1 A ruína das democracias liberais: um consenso

Nos últimos anos do século XX já se falava em um “fim da história”, sobretudo com o cessar da Guerra Fria, a consequente dissolução da URSS e a aclamada queda do muro de Berlin pelos países do ocidente, agora vivenciando a radicalização do neoliberalismo e a saída do Estado de bem-estar. Grande exemplo dessa expressão, quando Francis Fukuyama declarou o “fim da história”, o que estava sendo dito, não só por ele, como também por um grande número de políticos das maiores potências econômicas, era que a história tinha, de uma vez por todas, deixado clara a prevalência das democracias liberais como a mais natural convergência dos esforços de desenvolvimento político e econômico. Nas palavras de Fukuyama:

O aparente número de escolhas que os países têm para determinar como se organizarão política e economicamente diminuiu ao longo do tempo. Dos diferentes tipos de regimes que surgiram ao longo da história humana, desde as monarquias e as aristocracias, às teocracias religiosas, às ditaduras fascistas e comunistas deste século, a única forma de governo que sobreviveu intacta até o final do século XX século foi a democracia liberal. (FUKUYAMA, 1992, p. 45, tradução nossa)¹⁶³.

Fukuyama poderia, em alguma medida, estar certo quanto à prevalência das democracias liberais como formas de governo na maioria dos países, mas uma tal prevalência, além de consistir em um raso apelo *ad populum*, tem sido historicamente questionada, haja vista a capacidade desses regimes para a resolução das antigas questões sociais, bem como para as recentes, [em alguns casos nem tanto], questões ambientais que estão ligadas não apenas às ações privadas dos cidadãos, mas também ao funcionamento das grandes empresas e mesmo ao do próprio Estado democrático. Nesse sentido, essa presença maciça em nada atesta a favor das questões que hoje nos são suscitadas e cujo espírito requer que pensemos caminhos alternativos às tradicionais vias representativas.

¹⁶³ “The apparent number of choices that countries face in determining how they will organize themselves politically and economically has been diminishing over time. Of the different types of regimes that have emerged in the course of human history, from monarchies and aristocracies, to religious theocracies, to the fascist and communist dictatorships of this century, the only form of government that has survived intact to the end of the twentieth century has been liberal democracy”. (FUKUYAMA, 1992, p. 45).

Em uma entrevista para a revista alemã *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jonas, questionado pelos entrevistadores a respeito da posição de Fukuyama sobre o fim da história e a vitória das democracias liberais, respondeu:

Quem ousa dizer que algo é válido de uma vez por todas não deve ser levado a sério *a priori*. Por outro lado, a questão de saber a que grau de renúncia à liberdade alguém está disposto, que grau de renúncia à liberdade pode o filósofo aconselhar com responsabilidade e ética, deve ser levada a sério. Porque não devemos esquecer que, em todo caso, só pode haver liberdade na medida em que é limitada. Uma liberdade ilimitada do indivíduo só pode destruir a si mesma, porque não é compatível com a de outros indivíduos. (JONAS, 2017b, p. 42–43, tradução nossa)¹⁶³.

A redução da liberdade política, entendida como participação nos assuntos comuns às escassas datas de votação como fizeram as democracias representativas liberais gera, ao fim e ao cabo, não o fim da história, mas um ocaso da política nos tempos atuais. E, em tal ocaso, o declínio inclui não apenas a vida pública, mas todas as esferas em que transitam os seres humanos. Como bem resume o historiador Gabriel Rockhill: “Acaso a democracia não passou a desempenhar, em razão disso, aproximadamente o mesmo papel para o capitalismo neoliberal globalizado que a civilização uma vez desempenhou para os esforços coloniais do capitalismo imperialista?” (ROCKHILL, 2017, p. 56, tradução nossa)¹⁶⁴.

Depois de passar ao largo desse historicismo totalizante que mais de uma vez apontou para uma razão ou fim da história, faz-se mister buscar alternativas que olhem para os fatos e eventos passados a fim de compreender, antes de qualquer coisa, que não é preciso acreditar em uma ou em outra visão definitiva que nivela nossas experiências a partir de um certo critério¹⁶⁴. Acerca da importância de uma outra forma de estudar a história, defende Rockhill:

O historicismo radical reveste-se de grande importância neste contexto, pois consiste em reconhecer que todos os nossos conceitos, práticas, afetos e valores, mesmo os mais caros, são formações históricas. Dessa forma, permite-nos dar um passo para trás das pressões normativas e

¹⁶⁴ A respeito da posição de Hannah Arendt sobre essas concepções de história de um ponto de vista totalizante, diz Alexandrina Rocha: “Os conceitos de história e natureza deixaram de ser associados aos conceitos de tempo linear e circular respectivamente. O tempo linear é associado ao conceito de história e a esses eventos extraordinários realizados pelos atos singulares da existência humana que interrompem o tempo circular associado ao conceito de natureza como *physis* e as gerações humanas em que os homens reproduzem o processo da condição humana da vida relacionadas a existência natural do homem — em que os homens aparecem no mundo natural (nascimento) e nele permanecem até seu desaparecimento (morte). Esse modo de conceber a história será importante ao contrapormos a concepção de história na modernidade como processo que toma parte em uma totalidade.” (ROCHA, 2018, p. 103).

afetivas da realidade contemporânea, caso se ressitua — neste caso — o culto da democracia na longa história das culturas políticas. (ROCKHILL, 2017, p. 53, tradução nossa)¹⁶⁶.

Não apenas os historiadores, mas sociólogos e filósofos falaram do fim das ilusões políticas e do fim das utopias, sem necessariamente apontar o que viria depois. Ainda que este capítulo e esta tese tenham como intenção investir nessa discussão e aventar os horizontes que encontramos como sugestões nas obras de Arendt e Jonas, de antemão devemos alertar que ambos se mantiveram céticos acerca das soluções ou, ao menos, da crença em encontrá-las entre as opções políticas que temos ao nosso alcance.

É interessante notar, tal como concebeu Seyla Benhabib um modernismo relutante em Arendt, que a posição da filósofa também não é definitiva em relação a lados ou a formas de governo e de Estado, ainda que as mais recentes discussões no Brasil, que não cabem e não valem a pena citar em detalhes, mas que têm apontado Arendt ora como filósofa do liberalismo, ora como imperialista conservadora. Sobre as definições de Arendt, ela mesma nos aponta que os rótulos antigos não servem bem ao que ela pensa. Quando questionada sobre sua posição no “espectro político”, Arendt respondeu:

Não sei. Realmente não sei e nunca soube. Suponho que nunca tive uma posição como essa. Você sabe que a esquerda pensa que sou conservadora e os conservadores algumas vezes pensam que sou de esquerda, uma dissidente ou Deus sabe o quê. *Devo dizer que não me importo. Não penso que as verdadeiras questões deste século recebam qualquer tipo de iluminação por esse tipo de coisa. [...] Nunca fui uma socialista. Nunca fui uma comunista. Venho de um contexto socialista. Meus pais eram socialistas, mas eu mesma nunca fui. Nunca quis algo desse tipo, de modo que não posso responder à questão.* (ARENDR, 2010, p. 157, grifos nossos).

Continua Arendt nesse mesmo tópico:

Então você me pergunta onde estou: não estou em parte alguma. De fato, não estou na atual corrente dominante do pensamento político nem em qualquer outra. Entretanto, não porque queira ser tão original — acontece que, por alguma razão, eu não me encaixo. Este negócio entre capitalismo e socialismo, por exemplo, parece-me a coisa mais óbvia no mundo, mas mesmo assim ninguém compreender o que falo, por assim dizer. (ARENDR, 2010, p. 159).

Quanto a Hans Jonas, constatar-se-á que sua posição, assumida em *O Princípio Responsabilidade*, já a princípio um tanto cética acerca de buscar uma resposta eficiente para os problemas políticos e ambientais no marxismo, será abandonada em seus últimos anos de vida, sobretudo devido aos próprios fatos históricos que mostraram, ao menos

quanto ao fim da URSS, que o comunismo soviético não se mostrou eficiente para os objetivos de preservação da vida humana e da natureza. Para isso podemos mencionar os Gulags e, mesmo depois do fim do stalinismo, a ingerência fatal do acidente de Chernobyl.

Talvez possa haver uma pequena prevalência da obra de Arendt neste capítulo, sobretudo porque, discordando de Almeida e Carvalho (2019, p. 139) que dizem que Jonas examinou “a história política mundial e conclui[u] que a única forma de governar” capaz de dar conta dos desafios impostos pela tecnologia e pelas crises ambientais seja o marxismo, Jonas não realizou de fato uma cuidadosa e profunda análise de formas de governo e natureza do Estado de modo a contemplar uma “história política mundial”, nem do ponto vista teórico-acadêmico, tampouco dos casos históricos concretos. Tanto é assim que algumas das posições defendidas em *O Princípio Responsabilidade* foram por ele descartadas em entrevistas e publicações do final da década de 1980 e início de 1990. Arendt, por sua vez, mesmo sem ter em vista abarcar a totalidade dos exemplos e a completa historicidade dos conceitos, tem em sua obra uma dedicação muito maior que a de Jonas ao tema, e aqui nos servirá justamente para dialogar a respeito dos exemplos políticos que nos permitirão pensar a construção de uma política da responsabilidade.

4.1.1 O que resta da democracia?

A crítica de Hannah Arendt às democracias liberais ocidentais pode ser encontrada em diversas de suas obras, mas é em *Sobre a Revolução*, cuja publicação original se deu em 1963, que ela, ao analisar os desdobramentos das revoluções francesa e norte-americana — e também das revoluções russa e húngara —, atesta que a prevalência das democracias representativas se deu, sobretudo, pela predominância do interesse privado de acumulação de bens e sobrevivência sobre os interesses públicos e comuns¹⁶⁵, isto é, o que Arendt denomina como a vitória da *felicidade privada*. Assim, a política na modernidade viu-se como uma forma burocrática de lidar com esses problemas sociais e, reduzida à representatividade dos partidos, funcionou, ironicamente, como maior incentivadora da dedicação dos cidadãos a seus assuntos privados. E, ainda que Arendt aponte e argumente em diversas vanguardas as crises vivenciadas pela política na

¹⁶⁵ A crítica de Arendt à prevalência das questões sociais na modernidade não é objeto do presente estudo, posto que já é bastante discutida pelos estudiosos da filósofa, abordar-se-á os aspectos mais marcantes dos sistemas representativos “legados” pelas revoluções. Tampouco será tratada a compreensão de Arendt acerca das origens políticas da democracia junto às experiências gregas e romanas da antiguidade.

modernidade, ater-se-á aqui ao problema da representatividade uma vez que nossa tese intenciona discutir o papel da participação popular nas questões políticas postas pelas crises ambientais da atualidade.

A riqueza das revoluções escapou seja das mãos de seus participantes, seja das mãos de cidadãos posteriores, estudiosos ou não, sobretudo porque desde a modernidade prevaleceu não uma noção de política participativa, mas a defesa de que o sufrágio e a representação constituíam a chave para o bom funcionamento da coisa pública, e que, na verdade, quanto menos política houvesse, melhor seria para os indivíduos. O caso contemporâneo paradigmático de deste fenômeno pode ser visto na manifesta incompreensão do caráter antipolítico dos regimes totalitários que alguns insistem em usar contra a própria política. Sobre isso, menciona Adriano Correia:

Em resposta à convicção generalizada, notadamente liberal, de que o totalitarismo era a perfeita tradução da infinidade de danos associados ao excesso de política, Arendt insiste em indicar que o fenômeno totalitário traduz a morte da política, e que a facilidade da sua ascensão e da sua instauração era o sintoma mais evidente da fragilidade de uma política estruturada em torno do propósito de proteger a vida e o processo de acumulação de recursos para sua conservação, seu fomento e a ampliação do espectro das necessidades humanas. Não se tratava, portanto, de excesso de política, mas de falta. (CORREIA, 2014, p. 42–43).

Se a liberdade de participação nos assuntos comuns foi aniquilada nos regimes totalitários, não é menos verdade que o mesmo se dá com as posteriores democracias: a liberdade não teve espaço frente à defesa e à popularização dessa busca desenfreada por recursos para saciar as necessidades humanas. Nesse sentido, as pessoas desejam estar livres da política para cuidarem de suas vidas e de seus negócios, o que faz com que o zelo para com o mundo e para com os seus assuntos públicos sejam relegados ao esquecimento .

No século XX, após as duas guerras e o fim dos regimes totalitários, ainda que houvesse uma multiplicação de ditaduras pelo mundo, popularizou-se a visão que Fukuyama eternizou com o adágio “o fim da história” no qual já estaria provado a todos que os Estados deveriam firmar-se na forma de democracias representativas, fossem elas um tipo de presidencialismo, fossem um tipo de parlamentarismo. Isso porque, mesmo que esse mundo tenha historicamente perto de si exemplos alternativos, a riqueza, por exemplo, das revoluções do século XX foi perdida, e o Estado de bem-estar que passou a prevalecer mesmo nos países em desenvolvimento deu ainda mais forma e matéria para o impulso moderno de antipatia pela política e prevalência dos assuntos privados.

As democracias representativas liberais, diz Arendt , tornaram-se formas oligárquicas de um tipo de governo que não necessariamente governa para poucos cidadãos, mas que governa para poucos interesses¹⁶⁶. Segundo ela, ainda é possível chamá-los de democracia porque prevalece a busca por bem-estar para a maioria da população. Mas possuem um estatuto oligárquico por não fomentar a participação popular e, pelo contrário, investir na felicidade privada, sempre em privilégio de uma minoria, em detrimento da felicidade pública. Acrescenta Arendt:

Faz parte da natureza de todos os sistemas partidários que apenas em raros casos os talentos políticos autênticos consigam se afirmar, e é ainda mais raro que as qualificações políticas específicas sobrevivam às manobras mesquinhas da política partidária, com suas exigências de meras habilidades comerciais. (ARENDR, 2011, p. 347).

As democracias representativas contemporâneas, assim, têm permitido apenas a poucos homens e mulheres a participação na deliberação e na ação política. Ao fim e ao cabo, a estrutura representativa, a partir do sistema partidário, repete a herança elitista apresentada por outras formas de governo ao longo da história e acentua [potencializa] a formação de elites que, por suposto, “representam” as massas, mas que, em verdade, fazem da política uma forma de carreira, quando não uma via institucional para favorecer os lobbies [grupos de pressão] que os patrocinam durante suas campanhas¹⁶⁷.

Como menciona Arendt “sem dúvida, o partido como principal instituição do governo democrático corresponde a uma das grandes tendências da era moderna” (ARENDR, 2011, p. 346), mas nada além dos resquícios históricos das revoluções permite compreendê-los como tipos de espaços em que o debate ocorra e a participação seja ampla. Sobre as revoluções modernas, que por certo influenciaram no estabelecimento dos sistemas representativos de partido, continua Arendt: “mas isso não significa de maneira nenhuma que corresponda também à significação mais profunda da revolução na era moderna”. (Id., 2011, loc. cit.)

Ao contrário da participação popular, a democracia moderna passou a ser sinônimo de representação; e aí reside um dos principais incômodos de Arendt que, por sinal, amiúde lhe custa o preço de ser denominada de antimoderna ou grecofílica saudosa.

¹⁶⁶ ARENDR, 2011, p. 337.

¹⁶⁷ Diz Arendt sobre isso: “Usando grupos de pressão, lobbies e outros mecanismos, os eleitores realmente podem influir nas ações de seus representantes em relação aos interesses, isto é, podem forçar seus representantes a executar seus desejos em detrimento dos desejos e interesses de outros grupos de eleitores. Em todos esses casos, o eleitor age pela preocupação com seu bem-estar e sua vida privada, e o resquício de poder que ainda conserva em mãos se assemelha mais à coerção implacável com que um chantagista obriga sua vítima a obedecer do que ao poder nascido da ação em comum e da deliberação conjunta”. (ARENDR, 2011, p. 336–337).

Em suas palavras: “Para mim, democracia significa a participação ativa do povo nas decisões sobre assuntos públicos, e não apenas a proteção de certos direitos básicos.” (ARENDDT, 2018b, p. 256, tradução nossa)¹⁶⁹. Não se trata de tão somente esperar que possamos recuperar a forma na qual se dava a democracia na antiguidade grega ou na república romana. Antes, trata-se de entender por que e como chegamos à atual configuração política e governamental. Como resume Helton Adverse:

Em linha gerais, poderíamos dizer que a democracia representativa não realiza as potencialidades da democracia originária, transformando-se rapidamente em uma nova forma de elitismo político ou resvalando em um formalismo que reserva pouquíssimo espaço para a autêntica vida cívica. Como se esses obstáculos não fossem suficientes, ainda seria possível detectar na base do sistema democrático moderno alguns dos elementos que permitem compreender a ascensão dos regimes totalitários: o desinteresse pela coisa pública, a massificação do povo e a atomização do indivíduo. Não é difícil, portanto, compreender a insatisfação de Arendt com esse sistema, sobretudo quando temos em mente a alta consideração pela democracia antiga. (ADVERSE, 2018, p. 149).

Soma-se a esse esvaziamento da esfera pública a prevalência de lobbies e dos interesses privados de alguns poucos, de modo que as contribuições decorrentes das críticas de Jonas aos sistemas democráticos representativos são imprescindíveis:

Tenho a impressão de que a democracia, tal como funciona atualmente — e orientada como é no curto prazo — não é de fato a forma correta de governo no longo prazo. Como poderia ser assim? Onde está escrito que a democracia, tal como existe atualmente, teria descoberto a solução apropriada para a questão da boa sociedade? (JONAS, 2017b, p. 42, tradução nossa)¹⁷⁰.

A crítica de Hans Jonas às democracias liberais e à economia capitalista desenvolve-se em três principais argumentos. A primeira crítica que Jonas endereça às democracias representativas liberais trata do próprio processo decisório e de sua execução. Em razão de a preocupação de Jonas direcionada a questões cujas respostas exigem o menor tempo possível para efetivação, quando não em especial à precaução antes da solução, os processos burocráticos que envolvem diversas instâncias de debate e deliberação ameaçam serem demasiadamente lentos. As respostas democráticas às questões políticas exigem quase sempre um longo período de debate antes de uma ação, algo inviável não só quando estivermos diante de uma catástrofe natural, mas sobretudo quando se trata de que todo o tempo de deliberação deveria já ser de uma ação efetiva.

Ao pensar a democracia à luz da noção de representação, Jonas questiona a possibilidade de que algum representante eleito implante medidas impopulares quando estas definirão, por exemplo, o rumo das próximas eleições, e, nesse sentido, conduzirão a uma resposta negativa à avaliação desse governo. Os processos das eleições nas democracias liberais giram em torno da popularidade dos candidatos e, dessa forma, quando estiverem diante da deliberação de medidas impopulares, prevalecerá o intuito de ser reeleito ou de manter seu partido no poder e não a resposta responsável adequada, por mais impopular que seja, para a situação em questão.

O terceiro elemento das democracias liberais que incomoda Jonas é sua vinculação à lógica de mercado, em especial ao livre empreendimento. Em simultâneo ao apequenamento da felicidade pública em detrimento da felicidade privada, a última tornou-se sinônimo de produção e consumo, uma crítica semelhante a de Arendt. A liberdade defendida e impulsionada nas democracias liberais promove não só a crença na suposta autorregulação do mercado, como também sua premissa de que um dos direitos mais básicos de todos os cidadãos é o de empreender e explorar sua força e inventividade junto aos materiais e bens naturais dos quais dispõem. Um processo que abre mão da regulação e da responsabilização do próprio Estado em relação a estes empreendedores ao máximo.

Conforme tratou-se no tópico acerca da liberdade no capítulo anterior, a ação exigida no âmbito político não encontra impulso caso se entenda a liberdade em termos liberais como “liberdade de”. A atual situação exige um tipo de ação cujo poder não passa pela libertação das pessoas do compromisso com o espaço público e com o mundo comum; antes disso, deve partir do princípio no qual o poder necessário deve apresentar-se em conformidade ao desafio que está posto. “Torna-se necessário agora, a menos que seja a própria catástrofe que nos imponha um limite, um poder sobre o poder — a superação da impotência em relação à compulsão do poder que se nutre de si mesmo na medida de seu exercício” (JONAS, 2006, p. 237). Por “poder sobre o poder” deve-se entender não a mera administração de pesquisas científicas e de desenvolvimento tecnológicos que envolvam graus mais elevados de risco ao meio ambiente ou à saúde pública mundial, mas a publicidade das questões e abertura para participação dos membros das diversas comunidades nas deliberações exigidas.

A prevalência das democracias representativas e do modelo econômico capitalista, somadas a esse cenário, no âmbito privado, gera nas últimas décadas uma corrida ainda mais acirrada entre as pessoas: um tipo de estado de ânimo em que as massas se veem impulsionadas a abandonar virtudes como a solidariedade e a esperança, de

forma a sentirem-se competidores de uma corrida onde todos são inimigos e cujo prêmio não pode jamais ser fruto de cooperação. A isso, Franco Berardi chama de um “cinismo generalizado”:

O cinismo generalizado de hoje pode ser ligado a duas origens: o fracasso das ideologias utópicas do século XX e a percepção da inevitabilidade da competição, da guerra e da exploração do trabalho. Sua generalização é resultado da dissolução da solidariedade social. A globalização e a precarização sistêmica do mercado de trabalho que resultaram da desregulamentação neoliberal impuseram a competição como um modo inescapável e ubíquo de relação entre agentes sociais. Trabalhadores, antes unidos por noções de solidariedade social e de esperança política comum, agora são obrigados a pensar em termos cínicos: a sobrevivência do mais apto. (BERARDI, 2020, p. 128).

Seguindo esse diagnóstico de Franco Berardi, o próximo tópico tratará sobre como o espaço público é um dos primeiros a ser desfeito, e a felicidade do envolvimento com os assuntos comuns, trocada pela felicidade privada do consumo. Ao deixar de nos compreendermos como cidadãos, passamos a desenvolver uma imagem precária de nós mesmos como empreendedores.

4.1.2 Capitalismo, consumo e a decadência do espaço público

Analisou-se no segundo capítulo desta tese algumas das tentativas de defesa da tecnologia como aliada na resolução dos problemas que seus usos suscitam. Do mesmo modo, o capitalismo tenta propor soluções para os problemas dos quais tratou-se aqui. Como sustenta o físico e ambientalista Chris Williams, as soluções para as crises ambientais propostas dentro da lógica capitalista só alimentam a economia, e, portanto, aceleram a roda de destruição que se pretendia desmontar (WILLIAMS, 2010, p. 74). Ao contrário de uma real busca de soluções, persiste a busca por lucro e cooptação das reivindicações por mudanças em relação ao mercado e à economia na forma de uma “economia verde” que, visando a mais lucro, produz bens e serviços “com certificações”, mas que em nada impactam na reversão da real situação.

Como exemplo contemporâneo desse tipo de cooptação, Williams (2010, p. 77) cita o caso dos biocombustíveis, como o etanol, que são livres de carbono em sua queima e dos quais se costuma citar como uma das principais saídas para o problema energético e de queima de carbono. O problema é que a conta na economia na emissão de CO₂ é insustentável com o deslocamento da queima de combustíveis fósseis para algum tipo de

biodiesel, e outras questões surgem, sobretudo quando se considera o aumento do interesse do agronegócio em relação a esse tipo de atividade, num momento em que a produção de alimentos em face do ainda atual problema da fome no mundo e em que as áreas de preservação ambiental sucumbem a esses e outros empreendimentos do agronegócio¹⁶⁸.

O problema desse tipo de mudança, ao exemplificar ainda mais a decadência do espaço público, ocorre sobretudo porque as negociações que envolvem os tratados internacionais para a resolução desses e de outros problemas ambientais são feitas por políticos patrocinados em suas campanhas por grandes empresas, sejam elas dos campos petrolífero ou do agronegócio, seja de alguma outra companhia cujos negócios ficariam comprometidos com um governo cuja atuação tivesse em vista a desaceleração do consumismo. Nenhum desses políticos comprometeria o financiamento de suas campanhas futuras ou mesmo os negócios de suas famílias e amigos, dado que parcela significativa de indivíduos que tomam parte na vida pública nas democracias representativas vem de famílias abastadas e donas dessas grandes indústrias e mercados. Quanto a isso, diz Chris Williams:

Nenhum país pode aceitar um tratado que o coloque em desvantagem “injustamente” na insana corrida pela promoção dos interesses de seus parceiros capitalistas nacionais. Mesmo as exigências mínimas do Protocolo de Kyoto eram inaceitáveis para as classes capitalistas dominantes dos Estados Unidos e da Austrália, ainda que não chegassem perto de uma solução abrangente ou mesmo parcial para as emissões de CO₂. (WILLIAMS, 2010, p. 111, tradução nossa)¹⁷².

Do lado das empresas, como menciona Jonas (2017b, p. 153), o anonimato e a forma burocrática pela qual se organizam dificultam a publicidade de medidas e tecnologias adotadas em seus processos de fabricação, bem como a consequente responsabilização dos envolvidos em decisões claramente danosas para o meio ambiente e as pessoas que nele vivem. Segundo Avishag Zafrani (2016, p. 554), Jonas diferencia neoliberalismo e capitalismo; entende que o primeiro é uma posição política e o segundo é uma forma de organização econômica e produtiva; o capitalismo é a principal preocupação de Jonas, dada sua abusiva apropriação dos recursos naturais e o seu reconhecimento somente do lucro como princípio e finalidade. Acrescenta ela:

¹⁶⁸ Williams resume da seguinte forma esse problema: “While the carbon neutrality of agro-fuels is technically true, in a move that typifies the sleight of hand practiced by capitalist accounting methods, it omits to take into consideration the fertilizer and pesticides used to grow the plants, which are all derived from energy-intensive fossil-fuel-driven sources. Furthermore, the amount of energy derived from burning cornbased ethanol is, at best, only about the same amount as the amount of energy that has to be put in to turn it into ethanol in the first place” (2010, p. 77–78).

Portanto, a originalidade da contribuição de Jonas para uma filosofia da economia não reside em um postulado político — embora essa dimensão importe — mas em uma interpretação do que a economia deveria ser. (ZAFRANI, 2016, p. 554, tradução nossa)¹⁷³.

Caso se considere válido o que Zafrani diz acima, ter-se-á ainda mais razão em criticar a postura de Jonas quanto às proposições políticas que ele elabora em *O Princípio Responsabilidade*¹⁶⁹, dado que as vantagens do marxismo sobre as democracias liberais que ele aponta são, em sua maioria, correspondentes à política e não só à organização econômico-produtiva de nossa sociedade. Nesse sentido, discorda-se aqui de Zafrani no que diz respeito à originalidade de Jonas estar em sua “filosofia da economia”, isto é, em posturar como a economia deveria se dar. Tanto em *O Princípio Responsabilidade* como em *Técnica, Medicina e Ética*, bem como em entrevistas do final de sua vida, Jonas dá diversos exemplos de medidas que talvez precisem ser tomadas para que se evite o agravamento das ações humanas sobre o meio ambiente e que estão pouco ou muito pouco relacionadas a problemas de cunho econômico. A engenharia genética é o exemplo mais claro de ação humana que não está relacionada ao lucro, pois, apesar de ser impulsionada sobretudo pelos interesses do agronegócio, não visa tão somente a melhorar os negócios, e sim controlar todas as variáveis no caminho de suas decisões. Além disso, ela também possibilita modificar o ser humano, o que não é feito somente para evitar doenças graves que inviabilizariam a vida de um ser que as detivesse, mas também para controlar a natureza humana e a “surpresa” inerente à natalidade.

É o próprio Jonas que afirma não existir diferenciação quanto às consequências nefastas que tanto a economia como a política trazem para a vida humana quando se trata de ordens político-econômicas más¹⁷⁰. Essa indiferença quanto às circunstâncias reside no fato de que o autor enxerga uma só lógica por trás da economia capitalista e das organizações liberais: a lógica baconiana do sempre mais, do avanço do poder e controle do mundo natural em detrimento de qualquer ameaça que isso possa trazer. E ainda que pareça haver uma tomada de consciência e a conseqüente busca por postura alternativa em relação ao consumismo, as últimas quatro décadas de debate não renderam muitas ações efetivas¹⁷¹.

¹⁶⁹ O próximo tópico tratará em específico das proposições políticas que Jonas faz e que soam não apenas autoritárias, mas incapazes de alcançar o tipo de resposta política exigida pela crise da qual tratou-se.

¹⁷⁰ Cf. JONAS, 2006, p. 276.

¹⁷¹ Como afirma José Eli da VEIGA (2013) em seu livro “A desgovernança mundial da sustentabilidade”, ainda que os debates tenham florescido com certo vigor no início da década de 1980, desde lá o que vemos é que os acordos firmados são mediados pelos interesses comerciais das maiores potências, estando aquém das medidas urgentes que os estudos mais impactantes sobre mudanças climáticas afirmam ser necessárias.

Segundo José Eli da Veiga (2013, p. 45), nos últimos anos houve um significativo aumento nos debates e, por conseguinte, em acordos entre a comunidade internacional em relação à governança global do meio ambiente. Desde a Rio Eco-92, uma conferência dos países membros da Organização Nações Unidas que ocorreu no Rio de Janeiro em 1992 e teve como principal objetivo discutir os limites e metas que os países precisariam cumprir em função de evitar o que já soava como uma catástrofe global muito próxima, inúmeros outros encontros renderam comprometimentos multilaterais; no entanto, as avaliações ainda são críticas em relação às transformações e às catástrofes locais que ainda ocorrem.

A concepção de que a política é participação passa ao largo nas sociedades modernas devido a essa prevalência dos interesses privados sobre o que é público e comum, a qual firma o papel do governo como defesa dos interesses privados e o mínimo de segurança para o desenvolvimento dos empreendimentos individuais. Numa análise com a qual Arendt por certo concordaria, diz Jonas:

A partir de Maquiavel a ideia clássica de um estado como “instituição moral” desaparece progressivamente do pensamento moderno. A concepção dominante no mundo ocidental será a concepção liberal de Estado como uma instituição orientada para fins, que deve garantir a segurança dos indivíduos, mas que, dentro dos seus limites, deve conceder o maior espaço possível ao livre jogo das forças e, sobretudo, imiscuir-se o menos possível na vida privada. (JONAS, 2006, p. 277).

A “liberdade” apresentada pelo liberalismo, sobretudo em sua atualização mais contemporânea, o neoliberalismo, realiza-se numa forma negativa de liberdade em que o Estado “libera” as pessoas para que busquem, por seu trabalho, a supressão de suas necessidades e a concretização de seus projetos de forma individual. Ao Estado cabe a proteção apenas de direitos básicos como a manutenção da segurança, da propriedade privada e a prevalência de um sistema de justiça mínimo.

Ocorre, porém, que Jonas realiza uma curta defesa dessa concepção de liberdade negativa, entendendo-a como mais adequada do que toda forma de governo autoritário que prive as pessoas inclusive dos direitos mais individuais¹⁷². Essa “adequação” só funcionaria se as democracias atuais de fato cumprissem com seu papel de resguardar as condições básicas e saudáveis para que a população se dedicasse a seus projetos pessoais. O que não é bem o caso. E sobre isso pondera Jonas:

¹⁷² Cf. JONAS, 2006, p. 278–279.

Não se segue, porém, que nossa democracia atual, com seu sistema de eleições a cada quatro anos, venha a ser melhor no longo prazo, quero dizer no sentido de que teria efetivamente os meios para evitar ameaça de uma crise global. Não se move realmente nessa direção, mas sim na satisfação de interesses cotidianos e próximos. O resultado é simplesmente que o eleitor acredita que as suas ocupações e a manutenção de seu padrão de vida no futuro próximo são mais importantes do que o futuro do planeta. Portanto, é bastante claro que os interesses de curto prazo sempre superam as obrigações de longo prazo por enquanto. (JONAS, 2017b, p. 78, tradução nossa).¹⁷³

E se, por um lado, Jonas desconfia das possibilidades de as democracias liberais saberem lidar com situações de crises ambientais mais severas — por sua própria decadência devido ao esvaziamento do interesse público e a prevalência de um modo de vida consumista — por outro, em seus últimos anos de vida ele passa a questionar também as possibilidades de uma revolução que dê à luz uma outra forma de organização político-social¹⁷⁴: “Mas é indiscutível, na história mundial, que esta grande experiência do nosso século, que começou em 1917 com a Revolução de Outubro na Rússia, foi destruída” (JONAS, 2017b, p. 77–78, tradução nossa)¹⁷⁵. A análise de Jonas dos eventos revolucionários do século XX aparecem de uma forma confusa, em especial porque ele não diz a que revoluções está se referindo em específico e, de forma ainda mais problemática, não cita os eventos singulares que ocorrem no que chama de revolução, e deixa passar, por exemplo, a oportunidade de analisar o que Arendt destacou de maneira tão oportuna: as experiências de política participativa contidas nos sistemas de conselhos e nos soviets.

Sem dúvida, quando pensamos nas “revoluções” horripilantes dos momentos mais recentes da história, vemos que os sistemas que vêm por último não são necessariamente os melhores, embora seus instrumentos de poder se aproveitem do progresso técnico, o que lhes possibilita, talvez, se tornar superiores aos sistemas que os antecedem (JONAS, 2006, p. 279).

¹⁷³ Il ne s’ensuit pas pour autant que notre démocratie actuelle, avec son système d’élection tous les quatre ans, que cette démocratie plébiscitaire se révèle meilleure à long terme, je veux dire au sens où elle aurait effectivement les moyens d’éviter la menace d’une crise mondiale. Elle ne s’oriente pas véritablement dans cette direction, mais bien plutôt vers la satisfaction des intérêts quotidiens et proches. Il en résulte tout simplement que l’électeur estime que ses occupations et le maintien de son niveau de vie dans les proches années sont plus importants que l’avenir de la planète. Il est donc tout à fait clair que les intérêts à court terme l’emportent pour l’instant toujours sur les obligations lointaines. (JONAS, 2017b, p. 78).

¹⁷⁴ Quanto ao cuidado e sucesso inicial da Revolução Russa em relação às questões ecológicas, diz Chris Willians “Prior to the Stalinist counterrevolution, the Soviet Union in fact pioneered ecological theory and practice. The government was the first in the world to listen to its scientific and ecological researchers and implement a policy of setting aside large tracts of lands, *zapovednik* (nature reserves), that were completely inviolable to any form of human intervention other than scientific research. There was to be no logging, animal hunting, or crop growing — even tourism was banned” (2010, p. 183).

¹⁷⁵ Mais il est incontestable, au niveau de l’histoire mondiale, que cette grande expérience de notre siècle, qui a commencé en 1917 avec la révolution d’Octobre en Russie, a fait naufrage. (JONAS, 2017b, p. 77–78).

Jonas aí estaria se referindo ao resultado da revolução chinesa que — paradoxalmente a toda a esperança que ele via numa revolução comunista de inspiração marxiana — resultou em uma nação que alcançou imensa industrialização em pouco tempo, mas que foi incapaz de realizar uma politização de suas atividades de produção e de consumo. Ainda que, no limiar de seu século, Jonas tenha passado a duvidar das democracias e das revoluções socialistas, não lhe ocorria nenhum outro caminho de resposta imediata. Mas, por certo, suas análises das ideias marxistas são dignas de atenção. Como ele mesmo disse: “E, uma vez que a economia ‘livre’ das sociedades industriais ocidentais é o centro dessa dinâmica, que conduz a essa ameaça mortal, naturalmente nosso olhar se volta para a alternativa do comunismo.” (JONAS, 2006, p. 237). Veremos adiante o que Jonas e Arendt veem em Marx que pode nos ajudar a compreender nosso tempo e pensar de que forma e em que espaço poderá ser desenvolvida uma política da responsabilidade pelo mundo comum.

4.2 Arendt e Jonas: o que nos diz (ainda) o marxismo?

Tal como se ocuparam em análises históricas e conceituais das democracias liberais, Jonas e Arendt, com objetivos diversos, também se voltaram para Marx e para o marxismo a fim de entender, máxime, o século XX e os eventos que então se desenvolviam. Quanto a essas análises, não confrontaremos o que disseram Jonas e Arendt diretamente com Marx ou com seus comentadores; trata-se de dialogar com ambos os filósofos a fim de encontrar o que na análise de Marx e do marxismo eles têm a nos apresentar como contribuição para pensarmos uma política da responsabilidade pelo mundo comum.

Arendt, após a publicação de *Origens do Totalitarismo* (1951), se interessou e chegou até mesmo a submeter a uma instituição de fomento de pesquisa nos Estados Unidos, em meados da primeira metade da década de 1950, um projeto de pesquisa em que investigaria os elementos contidos na tradição política ocidental, em especial no marxismo, que poderiam ter, de alguma forma, influenciado no surgimento de governos totalitários. O projeto não foi contemplado, mas o interesse de Arendt se manteve, decerto que com algumas modificações e amadurecimentos, e, mais tarde, viu-se materializado na obra *A Condição Humana*.

Hans Jonas veio a se interessar pela obra marxiana¹⁷⁶ durante os anos de elaboração de *O Princípio Responsabilidade*. Tal interesse se dava, primeiro, pela importância de Marx para as questões político-ecológicas¹⁷⁷ e por representar a alternativa mais popular às democracias liberais em que o capitalismo se desenvolvia, mas foi sobretudo o caráter utópico, defendido na obra *O Princípio Esperança* (três volumes publicados nos anos de 1954, 1955 e 1959) de Ernst Bloch, que movimentou Jonas em direção a um olhar mais atento e crítico quanto às possibilidades do marxismo contribuir para a realização da responsabilidade no cenário político.

4.2.1 Hans Jonas e um marxismo livre de utopia

O ponto central da crítica de Hans Jonas a Marx, ironicamente, está na crença de que a realização do capitalismo levaria à necessária revolta do proletariado e ao surgimento de uma nova forma de organização política, social e econômica. A superação do capitalismo pelo comunismo, entretanto, parece ser cada vez mais inalcançável, sobretudo porque antes que tenhamos tais consciência e organização para a realização dessa revolução o mundo já terá perecido com as catástrofes ambientais e tecnológicas cujo espectro já nos ronda e anuncia o que há por vir. Para Jonas, “certamente, não podemos mais confiar em nenhuma ‘razão da história’ imanente, e seria pura frivolidade falarmos de um ‘sentido’ autorrealizável dos acontecimentos” (JONAS, 2006, p. 215).

A essa utópica imagem de uma revolução comunista a partir dos elementos do capitalismo, segundo Jonas, soma-se uma de suas maiores preocupações: a prevalência do ideal baconiano de que, por meio da técnica moderna, o ser humano detenha o poder de dominar as forças naturais e usá-las em proveito de si. Logo nas primeiras páginas de *O Princípio Responsabilidade* pode-se perceber como o autor identifica a prevalência do papel da tecnologia até mesmo na obra de Marx:

¹⁷⁶ Ressalta-se que o termo marxiano é usado para se referir ao conjunto dos escritos de Karl Marx e aos escritos de intérpretes que se focam exclusivamente em compreender esses escritos em si mesmo, sem se preocupar com atualizações que terceiros lhes fizeram nem com como outros se apropriaram deles, ao passo que o termo marxista quanto às ideias defendidas por Marx que se tornaram influência e base para movimentos políticos e outros estudos sobre o socialismo.

¹⁷⁷ Estudiosos como o economista alemão Karl William Kapp (1910–1976) e o biólogo norte-americano Barry Commoner (1917–2012) já nos anos de 1950 apontavam para a inconteste e relevante presença de uma preocupação com a relação metabólica, isto é, de consumo, entre os seres humanos e a natureza, existente nos escritos de Marx. E, com maior alcance, ao menos entre os marxistas acadêmicos, o próprio Ernst Bloch buscava estreitar os laços entre a obra marxiana e as questões ecológicas, em especial por conta de seu olhar crítico quanto aos avanços tecnológicos.

Como tem a seu favor os sonhos mais antigos da humanidade, e agora parece também ter na técnica os meios para transformar o sonho em empreendimentos, o utopismo, outrora inócuo, tornou-se a mais perigosa das tentações — precisamente porque idealista — da humanidade em nossos dias. (JONAS, 2006, p. 22–23).

Esse idealismo concernente à capacidade humana de melhoramento e progressiva transformação de suas condições é identificada por Jonas no cerne do pensamento moderno. Duas formas “prático-prescritivas” desse ideal de progresso consolidaram-se em formas de economias políticas: o capitalismo liberal e o marxismo¹⁷⁸. Entretanto, diz Jonas, apenas o marxismo “pode ser hoje considerado seriamente como fonte de uma ética que oriente a ação predominantemente para o futuro, daí extraindo suas normas para o presente”. (JONAS, 2006, p. 239). Jonas tenta então analisar, junto a esse problemático espírito utópico, outros elementos que necessitem de modificação ou abandono em vista à concordância com a responsabilidade como pensada por ele.

Marx, porém, no primeiro volume de *O Capital*, enfatiza em algumas passagens que o papel da tecnologia e do desenvolvimento científico após a revolução socialista deverá ser bem diferente daquela relação verificada a partir do capitalismo. “A produção capitalista, ao reunir a população nos grandes centros e causar uma preponderância cada vez maior da população urbana, por um lado, concentra a força motriz histórica da sociedade” (MARX, 1909, p. 554, tradução nossa). Essa vantagem deve ser reconhecida sobretudo porque traz a possibilidade de uma vida mais cômoda e segura para as pessoas. No entanto, em um tom nada “utópico” em relação a uma prevalência desmedida desse desenvolvimento, continua Marx: “por outro lado, perturba a circulação da matéria entre o homem e o solo, ou seja, impede o retorno ao solo de seus elementos consumidos pelo homem na forma de alimentos e roupas; portanto, viola as condições necessárias para a fertilidade duradoura do solo”¹⁸⁴.

Como declaram Almeida e Carvalho:

Jonas critica o marxismo pelo moderno utopismo que carrega em suas reivindicações do ideal baconiano para o domínio da natureza pelo homem, por sua concepção de progresso a partir do desenvolvimento máximo de suas forças produtivas (seja para o surgimento do homem verdadeiro) e por conter em suas teorias a ideia de que o homem é fundamentalmente *bom*. (ALMEIDA; CARVALHO, 2019, p. 142).

¹⁷⁸ Cf. JONAS, 2006, p. 239.

A presença desses elementos utópicos, relacionados em especial ao papel da técnica na transformação econômica e social, levam Jonas a igualar o marxismo ao capitalismo no que diz respeito aos perigos que representam para o meio ambiente e para as gerações futuras. Mas ainda acredita que há no marxismo um potencial espaço para a realização da responsabilidade.

Como mencionamos, a análise de cenário que Jonas faz é imprecisa por diversas razões. Nesse sentido, discorda-se de Sganzerla (2019, p. 201), quando este afirma que Jonas “pensa um modelo político marxista”¹⁷⁹. Não encontramos em *O Princípio Responsabilidade*, nem em publicações posteriores algo que possa ser chamado de modelo político. Jonas realiza — e aqui encontra-se uma de suas maiores limitações no campo da política — uma análise de cenário que, embora busque inspiração no marxismo, é incapaz de vislumbrar a riqueza contida nas experiências revolucionárias do século XX. Além de contar com uma equivalência entre democracia liberal e economia capitalista, até 1979, ano da publicação de *O Princípio Responsabilidade*, Jonas tinha a URSS¹⁸⁶ e a mais recente, e ainda em transformação, revolução chinesa como exemplos paradigmáticos. Em frontal divergência a ele, Arendt busca exemplos revolucionários mais diversos e, em certo sentido, mais interessantes para a política, como é o caso da Revolução Húngara.

Jonas elenca cinco elementos que contam a favor do marxismo como teoria político-econômica na qual a responsabilidade pode alcançar sua realização. O primeiro argumento já é bastante controverso. Comparando duas formas de economia, a economia do lucro desenvolvida no capitalismo e a economia das necessidades tal como pensada para o comunismo na obra de Marx são, do ponto de vista teórico, incomparáveis, uma vez que uma economia das necessidades está moralmente à frente de toda economia do lucro em que as desigualdades proliferem e o consumo e exploração sejam irrefreáveis. O filósofo, porém, admite que o que funciona na teoria pode divergir enormemente na prática. A burocratização de uma economia estatal poderia ser comprometida por uma “condução equivocada dos superiores, associada ao servilismo e ao sicofantismo dos inferiores” (JONAS, 2006, p. 242).

¹⁷⁹ Sganzerla (2019, p. 200) chega mesmo a se confundir acerca da análise de cenário que Jonas promove. O filósofo chama de “Estado ideal” uma forma de democracia liberal que pudesse integrar a responsabilidade como princípio norteador da economia e da política, conservando as liberdades individuais ao passo que assumíssemos a responsabilidade politicamente. Jonas não acredita que esse “Estado ideal” possa ser desenvolvido à luz do marxismo, ao menos não se compreendemos a liberdade de forma negativa e, principalmente, se a reduzimos ao consumismo desenfreado como se percebe nas democracias liberais capitalistas.

As necessidades, alerta Jonas, na economia capitalista são criadas segundo uma artificialidade sempre na direção não só da diversificação de marcas, mas também numa multiplicação de bens e serviços cujo funcionamento, qual um moto-perpétuo, se dá pela alimentação da roda do trabalho-consumo, algo que remete também ao que fora discutido no segundo capítulo desta tese acerca dos problemas que as redes sociais e mídias digital causam. “É certo, porém, que a ausência da motivação do lucro elimina uma das causas do desperdício, ou seja, a criação artificial de demandas de consumo por bens até então não desejados e nem sequer conhecidos” (JONAS, 2006, p. 243). E essa influência no consumo, vista e por todos conhecida mediante inúmeras formas de propaganda e conformação a padrões e exigências do mercado cultural, funciona graças ao papel primordial das mídias junto ao mercado de bens e serviços através da formação da mentalidade e dos hábitos gerais.

Um poder governamental total¹⁸⁰, cita Jonas como segundo atrativo do marxismo, traz a possibilidade de implantação de medidas impopulares com maior facilidade. Diz ele:

Elas incluem medidas que, por contrariarem os interesses individuais dos sujeitos afetados, jamais se imporiam espontaneamente; no caso em que atinjam a maioria dos indivíduos, dificilmente conseguiriam ser aprovadas em um processo democrático. São medidas assim, porém, as que o futuro ameaçador exige e exigirá cada vez mais. (JONAS, 2006, p. 244).

Ainda relacionado a esse segundo elemento, Jonas traz o terceiro ponto que consiste nas “vantagens de uma moral ascética das massas” (JONAS, 2006, p. 244), isto é, uma identificação da população com o governo capaz de promover o entendimento e aceitação das políticas e medidas por ele implementadas. Um tal “espírito ascético” é especialmente necessário no que diz respeito aos hábitos gerais de consumo. Não se trata aí de tão só reduzir o consumo em países e segmentos da população até então livres para realizá-lo com bem entendem, mas sobretudo de gerar uma justiça sustentável que ampare com a devida atenção aqueles que antes eram desprovidos do essencial para uma vida humana digna. O filósofo admite a dificuldade da população se “reconhecer” em um governo cujas leis e ações sejam impopulares e os limitem em relação a seus hábitos. No

¹⁸⁰ A expressão “poder governamental total”, que deve soar problemática aos ouvidos de leitores da obra de Hannah Arendt pela fácil remissão ao totalitarismo, não recebe de Jonas uma explicação mais detalhada quanto ao seu significado. Entendemos, porém, que ele se refira a um governo cujo poder e força (essa última podemos entender em sentido arendtiano como os efeitos das ações sobre a comunidade) sejam de grande influência e que, de preferência, se organize e desenvolva na forma de um pacto ou organização global entre nações, algo que por certo seria melhor compreendido como um governo geral ou global.

entanto, ele ignora que uma tal identificação é ainda mais problemática em um “governo total” no qual a população não tem possibilidade de participar e agir livremente em razão daquilo que em comum decidem, algo que poderia ser mais palatável não com a exclusão, mas em particular com o fomento da inclusão e da participação popular nos assuntos comuns.

Também muito próximo a este terceiro elemento, Jonas cita as vantagens da promoção da igualdade para a disposição comum aos “sacrifícios” necessários. No entanto, ele pondera que:

Os privilégios de estatuto, mesmo que não sejam reconhecidos por esse nome, são inevitáveis por causa da alta diferenciação de funções e da conseqüente hierarquização de responsabilidade, próprias das sociedades modernas e tecnológicas. Não devemos esperar que o homem socialista seja mais altruísta do que os seus congêneres em outros sistemas sociais. (JONAS, 2006, p. 248).

Quanto a isso, também podemos questionar a incapacidade de imaginar uma conformidade entre igualdade e participação. A forma burocrática de governo que o autor concebe soa demasiado estratificada e, nesse sentido, incoerente com o desejo de promoção da igualdade. Tanto assim é que, defender-se-á, poderia ser superado com uma transparência e publicidade das ações aliadas à oportunidade de participação igualitária para as pessoas interessadas em colaborar com o exercício do poder.

O último ponto, também ambíguo na visão de Jonas, consiste no papel da utopia para a realização da responsabilidade. O filósofo questiona-se sobre a possibilidade e vantagem do “entusiasmo utópico” ser convertido em um “entusiasmo pela austeridade” (JONAS, 2006, p. 246). Trata-se, segundo ele, da transformação do espírito utópico do marxismo que se fia num ideal tecnicista, em um “um idealismo público, capaz de voluntariamente aceitar sacrifícios em prol das gerações futuras dos seus descendentes e também em prol dos contemporâneos sofredores de outros povos, coisa que a situação privilegiada ainda não o exige” (JONAS, 2006, p. 246). Ele deixa em aberto sua avaliação de uma tal transformação, em especial porque esse caráter utópico do marxismo será um dos principais pontos de sua desconfiança parcial em relação a esse sistema.

A análise de Jonas da teoria marxiana foi influenciada, em particular, por sua leitura da obra de Ernst Bloch que, como mencionado, apresenta em seu “Princípio Esperança” o marxismo entre as teorias que, por mais utópicas que sejam, podem orientar a vida humana na contemporaneidade. Sem dúvida alguma Jonas foi influenciado por

Bloch não só pela “redescoberta” da obra de Marx, mas sobretudo pela ênfase dada à utopia como motor para a transformação política.

Um primeiro elemento que preocupa Jonas quanto ao marxismo está no que ele chama de “motivação de lucro e incitação à maximização no Estado nacional comunista”. Jonas teme que mesmo diante de uma economia de Estado burocratizada e horizontal ainda seja possível o desenvolvimento de um interesse em maximizar as produções e incentivar uma sempre crescente otimização das condições de vida da população, de modo que reproduzam uma variante do Estado de bem-estar social que só estaria, em tese, livre das discrepâncias no acesso e que, justamente por isso, poderia reproduzir “velhos hábitos” como a produção de excedente e o desperdício, mas em uma escala ainda maior.

Jonas anteviu o perigo de as discrepâncias regionais tornarem-se uma forma de inviabilizar um engajamento comum e a unidade política entre nações em torno da responsabilidade. Segundo ele, um tipo de comunismo mundial não seria imune ao egoísmo econômico regional. Em uma de suas últimas entrevistas, datada do ano de 1988 e publicada sob o título de “Se não estivermos prontos para o sacrifício, haverá pouca esperança”, Jonas declara que apesar da lenta transformação da mentalidade política e social envolvendo as questões ambientais e econômicas, ele ainda visualizava alguma esperança, dizendo que “para não ser excessivamente otimista, minha opinião sobre o futuro da humanidade não é de forma alguma desesperadora” (JONAS, 2017b, p. 157, tradução nossa)¹⁸⁸.

O último elemento que Jonas cita como preocupante, e que nos leva de volta ao caráter utópico do marxismo, versa sobre o papel creditado à técnica na realização da transformação social e econômica. Segundo Jonas, “desde o início o marxismo celebrou o poder da técnica, acreditando que a salvação dependesse da união desta com a socialização” (JONAS, 2006, p. 254). Aqui nos chama atenção o que Jonas entende por socialização; ao contrário de Lenin,¹⁸¹ que entendia essa fórmula marxista a partir dos objetivos de levar a eletricidade para todas as áreas povoadas da Rússia e de promover os Sovietes como forma de participação política, Jonas parece entender a socialização nos simples termos de acesso comum aos bens e serviços, e não nos termos políticos, tal como inclusão nos processos deliberativos.

Discordamos, porém, de Almeida e Carvalho, quando dizem o seguinte:

¹⁸¹ Jonas elogia Lenin por ter identificado o momento certo de agir — não de forma ortodoxa, mas com os fins ortodoxos — e ter conseguindo visualizar que suas ações, ainda que tivesse um resultado imprevisto e incontrollável, ao fim se tornaria um marco para a história política mundial. Cf. JONAS, 2006, p. 194.

O que fica claro é que sua posição em relação ao marxismo não é, portanto, de endosso de suas estruturas totalitárias e históricas, mas uma visada crítica que aponta para uma perspectiva política que recusa qualquer necessitarismo do processo histórico e político. (ALMEIDA e CARVALHO, 2019, p. 143).

Há aí uma confusão entre a obra de Marx e, assim parece, o governo totalitário empreendido por Stalin na URSS após a revolução soviética. Não há em Marx uma “estrutura totalitária” e o que se vê na obra *O Princípio Responsabilidade* é muito mais a tentativa de conciliar a obra marxiana com os objetivos de tradução da responsabilidade para o cenário político. E se Jonas veio a se decepcionar com os resultados dos governos de inspiração marxista do século passado, talvez tenha sido pela incapacidade desses governos de atentarem para uma necessária revisão e atualização de Marx ao contexto do mundo moderno e de suas particularidades, em especial, à importância da responsabilidade como fundamento para a ação.

A teoria marxista trazia entre suas pretensões uma relação saudável não apenas entre os homens, como entre estes e a natureza. Ainda que por um período curto, a Revolução Russa pode dar espaço, com Lenin e alguns de seus comissários dedicados aos assuntos científicos e educacionais, aos que “foram fortes defensores de uma política voltada para a ecologia voltada para a sustentabilidade agrícola, para a biodiversidade e para a pesquisa ecológica” (WILLIAMS, 2010, p. 182), para o florescimento de uma política comprometida com o bem comum, humano e da natureza em geral. Um período realmente curto que, com a morte de Lenin em 1924, viu-se soterrado pelo governo totalitário de Stalin.

As vantagens do marxismo foram, para Jonas, a partir dos exemplos do século XX, deixadas para trás pelo terror stalinista e pelo decepcionante governo chinês que desconsiderou as consequências desastrosas para o meio ambiente em sua jornada revolucionária. Assumindo, em uma entrevista pouco antes de sua morte no ano de 1993, o seguinte:

Eu apenas considerei essas vantagens, não as descobri: isso é uma grande diferença! Eu era, eu sou, e continuarei cético acerca de ambos os lados. Testemunhamos hoje o triunfo da economia de livre mercado em oposição ao intervencionismo comunista. Mas não se pode dizer que isso constitua prova de que esta economia de mercado liberal é suficiente para superar os problemas que surgem de nossa relação com a natureza que visa tão somente ao sucesso econômico. Parece-me que existe uma perigosa confusão entre um momento de sucesso externo e as esperanças que tínhamos, com direito, nutrido pela capacidade deste sistema, se agora se pressupõe que o problema em relação ao universo, um problema que este sistema tem favorecido de forma incrível, a ponto

de chegar a uma crise, poder ser controlado. Refleti acerca das possibilidades dessa economia socialista intervencionista, que pensei talvez em certo sentido ser mais capaz de dominar os problemas, porque tinha força para controlar o nível de satisfação das necessidades de suas populações e as oprimia duramente, e que conseqüentemente soubesse ser mais econômico: no entanto tivemos a demonstração de que ele não foi capaz disso. Descobriu-se, para minha surpresa e de muitos outros, que essa economia teve um desempenho ainda pior do que a economia de lucro capitalista do mundo ocidental livre (JONAS, 2017b, p. 76–77, tradução nossa).

Apesar dos resultados imprevistos na análise de Jonas dos governos comunistas do século passado, os elementos que o filósofo destacou como significativos no marxismo para a elaboração da responsabilidade no cenário político continuam relevantes. A seguir, a crítica de Hannah Arendt ao marxismo vem não apenas somar ao que disse Jonas, mas também apontar exemplos de movimentos políticos que aventaram o sentido da política enquanto participação nos assuntos comuns e no exercício de nossas liberdade e responsabilidade.

4.2.2 Arendt e o marxismo

Embora seja possível identificar importantes aproximações entre Arendt e Jonas no que diz respeito às críticas de ambos às democracias liberais e ao capitalismo, as ideias de ambos em relação a Marx e ao marxismo diferem radicalmente, por diversas razões que serão apresentadas mais adiante, dentre as quais se pode citar que Arendt não acredita em fórmulas prontas para a política, tampouco que a violência desempenha algum papel positivo ou relevante no espaço público, teses negativas que a afastam drasticamente seja do próprio Marx, seja do marxismo. Esses pontos são caros para uma ampliação da crítica de Jonas, em especial, conforme se viu, porque Jonas parece compreender a política em termos de administração e, nesse sentido, credita a um governo burocrático sua fé quanto à tomada de responsabilidade e, segundo, por conceber um cenário em que medidas drásticas e impopulares precisam ser tomadas, o que sugere um augúrio a uma forma de governo autoritário no qual a persuasão seja substituída pela coerção, e o poder, pela força ou mesmo pela violência.

O interesse na crítica de Arendt a Marx tem dois momentos. Primeiro, deve-se observar o problema de Marx em relação à aglutinação do labor e da fabricação na categoria do trabalho. Essa equivalência de Marx se faz notar, em especial, a partir de sua compreensão da política como uma forma similar de fabricação, algo que enseja como sua matriz a presença da violência. Segundo, deve-se considerar que uma das mais

nefastas consequências dessa compreensão marxiana de que a ação é a fabricação residirá na malfadada capacidade das revoluções de estabelecerem uma *constitutio libertatis*, isto é, um espaço em que a liberdade estivesse não só apta a surgir, mas cujas condições sejam estáveis para seu exercício contínuo.

A maior similaridade entre o marxismo e o capitalismo presente nas democracias liberais encontra-se no papel atribuído à atividade do trabalho¹⁸². Arendt, ao apontar uma continuidade entre Hegel e Marx quanto à noção de história, constatou que Marx fora o último a entender a ação política em termos de fabricação e, nesse sentido, tal como a fabricação é sempre uma violação da natureza em prol da realização material de algum bem, a ação para o autor residiria em uma concepção de política na qual a violência teria um papel não apenas secundário — como com frequência é o caso nas revoluções nas quais a libertação exige certas ações violentas para que só então haja espaço necessário para a liberdade — mas um papel central. Como resume Eugênia S. Wagner:

A “ação”, em Marx, está fundada na violência e na fabricação. Mas violência e ação não se confundem; para Arendt, a violência, por ser muda, não é, em si mesma, um fenômeno político. Além disso, por não estar assentada na palavra e na ação, ela é, sempre, destituída de dignidade e de grandeza. (WAGNER, 2018, p. 118).

Como discutiu-se no segundo capítulo do presente trabalho, dentre as transformações ocorridas na modernidade Arendt destaca o papel que o trabalho passou a representar frente às demais atividades humanas. Não sendo suficiente transformar o labor na principal atividade para a vida humana, reconhecendo o fundamental objetivo desta apenas na manutenção de suas necessidades e de seus ciclos naturais, a sociedade moderna passou a compreender a ação política a partir dos elementos da fabricação e, sobremaneira, a partir da violência inerente à atividade do trabalho.

Somada à transformação da ação em um tipo de fabricação, a modernidade abandonou a tradicional compreensão de política e passou a compreender a organização da vida em comum como uma forma de burocracia. “O governo, no sentido antigo, deu

¹⁸² Marx, segundo Arendt, aglutina trabalho e fabricação na categoria das atividades humanas de manutenção da vida e, com isso, dentre outras coisas, torna-se incapaz de ver as diferenças não apenas quanto ao produto de cada uma das atividades como também quanto às temporalidades nelas envolvidas. O trabalho (ou labor), tal qual a atividade metabólica, é incessante e responde às necessidades que a vida biológica impõe a cada um de nós; por sua vez, a fabricação, apesar de carregar o signo de violação da natureza, cessa tão logo resulte na reificação de um produto e, este seu resultado, é não só mais duradouro que aquele do trabalho, como também é responsável por criar relações e estabelecer um espaço onde habitamos junto a nossos semelhantes. Nas palavras de Arendt: “Quando Marx insiste que ‘o processo de trabalho termina no produto’, esquece sua própria definição desse processo como o ‘metabolismo entre o homem e a natureza’, no qual o produto é imediatamente “incorporado”, consumido e destruído pelo processo vital do corpo.” (ARENDR, 2015, p. 126).

lugar, em muitos aspectos, à administração, e o constante aumento de lazer para as massas é um fato em todos os países industrializados” (ARENDDT, 2014, p. 47). E isso não apenas em Marx, mas sobretudo na tradição liberal representou-se uma das mais perniciosas heranças da modernidade aos séculos seguintes. A diferença entre ambos está na formulação marxiana de que a “sociedade sem Estado” e socialização dos meios de produção possibilitaria, além do fim da exploração dos trabalhadores, um tipo de sociedade livre da política e do próprio trabalho.

A Era Moderna defendeu, diz Arendt, não o simples direito à propriedade, mas uma busca incessante por *mais propriedade*, mais consumo — que cria sempre modos novos de satisfazer as necessidades de sempre e, de forma intensa, cria artificialmente mais e mais necessidades — e nisso Marx contribuiu ao consolidar tal concepção quando aventa que o futuro da revolução guardaria uma sociedade sem trabalho, paradoxalmente, dedicada a uma noção de lazer vaga, quando não embebida do prazer do consumo¹⁸³. Por esse ponto tão importante, “O que Marx tinha ainda em comum com Locke era a pretensão de ver o processo de crescimento da riqueza como um processo natural, seguindo automaticamente suas leis, fora dos intuítos e decisões voluntárias” (ARENDDT, 2015, p. 137). Nisso consistiria a principal proximidade de Marx com os liberais e, nessa acepção, com uma posição perigosa para a política enquanto reino próprio da liberdade.

Em uma sociedade completamente “socializada”, cuja única finalidade fosse a sustentação do processo vital — e é esse o ideal infelizmente nada utópico que orienta as teorias de Marx —, a distinção entre trabalho e obra desapareceria completamente; toda obra se tornaria trabalho, uma vez que todas as coisas seriam concebidas não em sua qualidade objetiva, mundana, mas como resultados da força viva do trabalho e como funções de processo vital. (ARENDDT, 2015, p. 109–110).

Como Arendt indica nessa citação, a concepção marxiana de uma sociedade orientada à manutenção das necessidades é não apenas possível de ser concretizada, mas é, sobretudo, danosa à liberdade. O horizonte sempre aberto da ação humana se perde em detrimento de uma burocratização da vida e de suas necessidades. Soma-se a isso uma perigosa obstinação em relação ao papel que o desenvolvimento tecnológico representaria tanto para a ruptura do sistema capitalista como para a realização da utopia de uma sociedade de trabalhadores livres do trabalho. Adriano Correia ressalva que Arendt não

¹⁸³ “O que a era moderna defendeu tão inflamadamente jamais foi a propriedade como tal, mas a busca desenfreada de mais propriedade, ou da apropriação; em contraposição a todos os órgãos que sustentavam a permanência “morta” de um mundo comum, a era moderna travou suas batalhas em nome da vida, da vida da sociedade” (ARENDDT, 2015, p. 135).

teria visto em Marx uma cegueira inevitável quanto a esse perigo do qual falamos. Diz ele:

Arendt suspeita que Marx parece ter antevisto o risco de a emancipação dos trabalhadores não implicar liberdade quando defendeu a emancipação em relação ao trabalho como uma emancipação da necessidade — portanto, como vimos, também em relação ao consumo. A realização possível dessa utopia via automação, como se imaginava nos tempos de Arendt, trazia não obstante o temor de que restasse do trabalho apenas ou principalmente o esforço de consumir — ou de que a economia utilitária se converta em definitivo em economia do desperdício. (CORREIA, 2014, p. 93).

Essa suspeição, porém, não livraria Marx de sua contribuição para o triunfo das necessidades na era moderna; pouco importa se numa sociedade capitalista ou comunista, “quanto mais fácil se tornar a vida em uma sociedade de consumidores ou de trabalhadores, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a compele.” (ARENDR, 2015, p. 167). Mais difícil ainda será escapar do gerenciamento da vida de toda a população e da redução da política a uma fórmula, seja para alcançar a revolução ou para administrar as atividades humanas após seu sucesso.

Arendt, que ouviu desde pequena a importância de Rosa Luxemburgo em sua própria casa, menciona como umas das principais contribuições desta a respeito do capitalismo e de sua lógica consistiria “em um erro ou ingenuidade de Marx”. Rosa percebia no capitalismo uma capacidade de cooptação de agentes e movimentos que, longe de estarem gerando seu colapso, mantinham-no em pleno funcionamento, de tal forma que jamais se veria uma revolução surgir a partir de suas crises e contradições, mas sim uma troca de regiões e agentes da acumulação de capital. Diz Arendt:

Portanto, o capitalismo não era um sistema fechado que gerava suas próprias contradições e trazia “em seu bojo a revolução”; alimentava-se de fatores externos e seu colapso automático só poderia ocorrer, se é que chegaria a isso, quando toda a superfície da Terra fosse conquistada e devorada. (ARENDR, 2008, p. 48).

Arendt, em acordo com a crítica de Rosa Luxemburgo aos marxistas do início do século XX, sobretudo os revolucionários russos, não crê nessa fórmula de decadência da economia capitalista que levaria à revolução do proletariado. Antes, o que se viu nos diversos países de economia capitalista desde o século passado foram no máximo crises econômicas que, por mais severas que fossem, terminaram por sustentar os capitalistas e

estendê-lo, via os novos mecanismos da globalização, a uma forma mais contemporânea como é o caso do capitalismo financeiro¹⁸⁴.

Antes de expor o último tópico do presente capítulo no qual serão apresentados os caminhos possíveis para o florescimento da responsabilidade sem a perda da liberdade e de uma concepção de política na qual todos tenham oportunidade de fazer parte, cabe mencionar, a propósito, que apesar da crítica de Arendt ao marxismo e apesar de ela também ser uma crítica das revoluções oitocentistas na França e nos Estados Unidos, pode-se perceber uma fagulha de esperança quanto à capacidade das revoluções de apresentarem outras formas de vermos e participarmos da política.

Se o fim da revolução era a liberdade e a constituição de um espaço público onde a liberdade fizesse sua aparição, a *constitutio libertatis*, então as repúblicas elementares dos distritos, único local tangível onde cada um pode ser livre, efetivamente constituíam a finalidade da grande república, cujo principal propósito nos assuntos internos deveria consistir em oferecer ao povo esses locais de liberdade e protegê-los adequadamente. O pressuposto básico do sistema distrital, soubesse Jefferson ou não, era que ninguém poderia se dizer feliz sem ter sua parcela na felicidade pública, ninguém poderia se dizer livre sem ter sua experiência própria na liberdade pública, ninguém poderia se dizer feliz ou livre sem participar e ter uma parcela no poder público. (ARENDR, 2011, p. 320).

Os exemplos legados pelas revoluções, não por parte dos revolucionários profissionais, mas por aqueles que se engajaram na construção dessas repúblicas elementares, como cita Arendt, desde as revoluções oitocentistas até as malsucedidas revoluções do século XX, trazem o tônus de uma felicidade pública em que a liberdade e a responsabilidade tornam-se concomitantes à participação nos assuntos comuns. Nisso reside uma das contribuições centrais da obra de Arendt para a tessitura da responsabilidade na política como pretendida por Jonas.

A tradição republicana de política participativa, desde a *pólis* grega até a república romana, representa um dos maiores contributos para esse tópico. Desde estes povos, bem como com os republicanos modernos, a cidadania é compreendida como o meio pelo qual se pode alcançar o bem comum entendido como algo a ser realizado neste mundo e entre iguais via uma participação ativa na comunidade da qual se faz parte. Como menciona Jonas, o “objeto da responsabilidade é a *res publica*, a coisa pública, que em uma

¹⁸⁴ Autores como Antônio Negri, Pierre Dardot, Christian Laval, Maurizio Larazzarato, Giuseppe Cocco, entre outros, têm abordado em suas reflexões e obras as formas de funcionamento da financeirização do capital e seus impactos para a política, para a vida social e para a própria natureza. Aqui não os trazemos em virtude de implicar em passos bem distantes dos intencionados com as obras de Arendt e Jonas. Fica, no entanto, a sugestão aos leitores.

república é potencialmente a coisa de todos, mas realmente só o é nos limites do cumprimento dos deveres gerais da cidadania” (JONAS, 2006, p. 172). Nesse sentido republicano, comenta Jonas, a liberdade é vivenciada por meio da participação: “O homem livre assume para si a responsabilidade, que aguardava seu amo, e se submete à sua exigência. A mais sublime e desmedida liberdade do eu conduz ao mais exigente e inclemente dos deveres” (JONAS, 2006, p. 173). Trata-se de um cumprimento de deveres, mas também de uma realização da própria liberdade que alcança sua efetivação por meio de atos e de palavras, uma forma de responder pelo comum.

Na tradição republicana, ser livre implica tanto em escolher os próprios fins, e os meios adequados para alcançá-los, quanto praticar ações virtuosas que promovam o bem comum; e como tais ações não são espontâneas, seria muitas vezes necessário obrigar os cidadãos a praticá-las por meio das leis civis. (BARROS, 2020, p. 79–80).

Como mencionou Alberto Barros na citação acima, essa concepção republicana de liberdade, da qual Arendt faz parte, impulsiona não apenas a participação política como entendida a partir do conceito de liberdade positiva, como deixa ainda a abertura para que as noções de bem comum e de felicidade sejam sempre atualizadas conforme esses mesmos cidadãos participem das transformações dos elementos e instituições que condicionam tais noções. A existência de leis que “obriguem” a essa participação não implica uma violência quando essa participação permite que as pessoas realizem ações e construam algo comum que as permita compartilhar uma felicidade pública. Trata-se, nesse sentido, de incentivar o florescimento da responsabilidade por meio da liberdade política.

Esses princípios, conhecidos desde Cícero, moldaram o republicanismo desde então até Arendt e significam mais do que a ausência de guerra; permitem o desenvolvimento da virtude que Montesquieu chamou de princípio da república e inclui a preservação da terra tanto para a agricultura como para a paisagem. (HEUER, 2019, p. 290, tradução nossa)¹⁸⁵.

Quanto a isso, concorda-se com Roberto Tibaldeo quanto à afirmação de que “a tecnologia separa a liberdade da responsabilidade e não fornece liberdade humana com a devida consideração do impacto de seus próprios atos” (TIBALDEO, 2005, p. 227). Uma

¹⁸⁵ These principles, known since Cicero, have shaped republicanism from that time even up to Arendt, and means more than the absence of war; they enable the development of the virtue that Montesquieu called the principle of the republic and includes the preservation of the land both for agriculture and as landscape. (HEUER, 2019, p. 290).

forma de governo republicano implica que não apenas os representantes escolhidos em votação, por exemplo, responderiam pela responsabilidade inerente às ações. Os agentes dessa responsabilidade são todos os participantes da vida pública; e mesmo aqueles que decidem não participar ativamente das deliberações e das ações, dado que fazem parte da mesma comunidade, também compartilham dessa responsabilidade.

4.3 Uma saída para a liberdade: da reunião à ação em concerto

A busca de inspiração para a construção de uma política da responsabilidade pelo mundo comum, como pretendeu Jonas com o marxismo, conforme vimos, encontra sérios problemas e limitações. Quanto a isso, vimos que Arendt contribui quanto aos limites que a ação encontra na política marxiana. Mas os movimentos revolucionários de inspiração marxista, sobretudo aqueles vivenciados no século XX, trazem alguns sopros de esperança quanto às formas possíveis de realização da liberdade e da responsabilidade. É nessas experiências revolucionárias que se busca a inspiração neste último tópico da tese para pensar os caminhos que são possíveis de trilhar em busca de uma política da responsabilidade pelo mundo comum.

Nossa contribuição quanto a esses exemplos que podem iluminar as perspectivas de elaboração de outras formas de ação e organização política é, como outros fenômenos, algo que será lido e compreendido sem nenhuma pretensão de certeza. Antes disso, trata-se de buscar pérolas que podem ajudar na construção do sentido que a política pode ainda encontrar nos dias atuais. Como também pondera o historiador Gabriel Rockhill:

A política como fenômeno social nunca é unívoca e, portanto, é impossível julgar os desenvolvimentos políticos como um todo de acordo com os modelos de progresso ou declínio. Há transformações com consequências variáveis que são julgadas com base em sistemas de valores inscritos em ambientes sócio históricos específicos — não há sistema de valores extra-históricos que nos permita fazer um juízo definitivo sobre o progresso ou declínio. (ROCKHILL, 2017, p. 60, tradução nossa)¹⁸⁶.

¹⁸⁶ “Politics as a social phenomenon is never univocal, and it is thus impossible to judge political developments as a whole according to the models of progress or decline. There are transformations with variable consequences that are themselves judged on the basis of systems of values inscribed in specific sociohistorical milieus (there is no extra-historical system of values allowing us to make a definitive judgment regarding progress or decline.” (ROCKHILL, 2017, p. 60).

Na falta desses absolutos que permitam avaliar com certeza e segurança, ao menos compreende-se que a política não precisa continuar reduzida às suas formas de democracia representativa e que no fim da Era Moderna, como cita Arendt (2018b, p. 153), houve exemplos que podem iluminar nossa busca pela “redescoberta da ação, *reemergência* de um reino secular e público para a vida”. Chega-se ao ponto em que uma política da responsabilidade pelo mundo comum encontra algumas experiências que podem inspirar sua realização, ainda que não de forma definitiva. Enquanto os Estados-Nação continuam a representar uma forma problemática de congregação de vários povos, Arendt vislumbrava nos exemplos dos sistemas de conselhos um modelo que pudesse inspirar a elaboração de formas de Estado e de governo que pudesse equilibrar o poder, tanto de um ponto de vista interno à comunidade, como na relação desta com outras comunidades. Sobre a importância dos conselhos para Arendt, comenta Adriano Correia, “um Estado-conselho, tal como ela o imagina, é muito menos que um modelo, mas possivelmente algo mais que uma metáfora” (CORREIA, 2014, p. 208). Entre o modelo e a metáfora estão os exemplos históricos que podem, além de enriquecer nosso conhecimento das experiências de políticas participativas dentro dos movimentos revolucionários, iluminar nossa imaginação na construção de outras formas e possibilidades para as urgências atuais.

Sua ideia do sistema de conselhos é como uma metáfora para uma rede de instituições, organizações e associações autônomas ou parcialmente autônomas em cada uma das quais tem lugar algo como o autogoverno de participantes livres e iguais, em cada caso de diferentes modos, com diferentes metas e meios de recrutar novos membros: uma rede cujas unidades podem ser conectadas, relacionadas e dependentes umas das outras tanto horizontal como verticalmente. (WELLMER, 2000, p. 224).

Como Wellmer menciona acima, a intenção de considerar os sistemas de conselhos metáfora ou exemplo para se pensar outra forma de reunião e ação política se estende não apenas no seio de uma comunidade, mas também em sua relação com outras, criando uma teia de relações cujo principal interesse é a busca pelo cuidado com o mundo que as congrega. Mariana Rubiano, no entanto, pondera que os exemplos de Arendt, bem como aqueles contemporâneos a nós, apontam para a efetiva “[...] relação entre libertação, direitos civis e liberdade e a indicação de que há tanto espaços públicos espontâneos quanto institucionalizados” (RUBIANO, 2016, p. 26).

É importante citar que também Jonas chegou a aludir à “novidade” trazida pelas revoluções, em especial aquelas ocorridas no século XX, como uma importante

argumentação contra sua desconfiança em relação ao caráter utópico que muitos pensadores e participantes de lutas políticas creditaram ao papel da revolução. Diz ele:

podem rebater nossas considerações prévias sobre a utopia com dois argumentos: o primeiro é que ignoramos a revolução e, conseqüentemente, não levamos em conta a novidade sem precedentes que a revolução introduz na equação humana, tornando inválidas as analogias com o passado. [...] Em segundo lugar, ela (a revolução) criará condições tão novas pra a existência humana e tão libertadoras do potencial humano até hoje reprimido, que se torna impossível qualquer comparação com o passado, desvanecendo-se toda história até agora em uma pré-história. (JONAS, 2006, p. 282).

Jonas pode não ignorar a revolução como pensada por Marx em relação às previsões de sua realização a partir do próprio capitalismo, mas ignora imensamente a riqueza das revoluções do século XX, em especial aquilo a que Arendt mais chama à atenção no final de *Sobre a Revolução*: o tesouro da participação política redescoberto pelos participantes dos soviets, dos sistemas de conselho e de outras formas de participação política direta.

4.3.1 A conjugação entre liberdade e responsabilidade: o exemplo das assembleias e dos sistemas de conselhos

Como observado neste capítulo, tanto Jonas quanto Arendt são críticos das formas de democracia representativa com as quais temos contado na contemporaneidade. Para Arendt, em especial, a ideia de redução da participação nos assuntos políticos a um único dia em que se vota nos representantes é uma distorção perigosa do que seja a política, de igual modo se dá com a crença de que de fato é possível contar com um representante para a realização dos interesses comuns, algo que é, no mínimo, sinal de grande ingenuidade; tampouco ambos parecem confiar na revolução proletária, como prevista por Marx, como a saída para os problemas econômicos, sociais e ambientais que se agravam dia após dia.

Deseja-se aqui apontar os exemplos das assembleias e sistemas de conselhos como paradigmas, ou ao menos inspirações, para se refletir acerca de maneiras nas quais a política consiga conjugar a liberdade da ação com a responsabilidade pelo futuro¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Cabe destacar a obra de Virginie Schoefs “Hans Jonas: ecologie et democratie” de 2009 que examina em seu último capítulo algumas contribuições de Hannah Arendt para as lacunas deixadas por Jonas. Schoefs, no entanto, recorre apenas às obras “A Condição Humana” e “A Vida do Espírito”, destacando os

Desde o início do século passado, diz Arendt, “todas as sopas políticas que tivemos de engolir foram muito mais quentes do que qualquer dos seus cozinheiros previra servi-las”. (ARENDR, 2007, p. 96). Não cabe, portanto, definir uma forma específica de governo ou de Estado que, parafraseando Arendt, seja mais palatável ao nosso tempo e às nossas crises. Como adverte Arendt: “Se a política é portadora do desastre, e se não podemos passar sem a política, então tudo o que nos resta é o desespero, ou a esperança de não virmos a ter que comer a sopa tão quente como sai da panela” (ARENDR, 2007, p. 96). Trata-se quase, em termos metafóricos, de estarmos dispostos a experimentar outras configurações para nossas instituições e mesmo para nossa relação com o mundo comum.

Ainda que a metáfora supramencionada associe a política aos desastres, atesta-se que Arendt, porém, não é tão pessimista quanto a isso uma vez que, em sua obra, oferece-nos exemplos de que também o século XX visualizou alguns momentos nos quais a participação popular nos assuntos públicos ocorreu de forma espontânea e diversa, ainda que ela use também o termo “milagroso” para descrever esses casos, ainda aparentam poder inspirar a reflexão sobre espaços em que a liberdade e a responsabilidade se conjuguem na forma de uma política participativa.

Segundo Arendt, o cidadão tem responsabilidade com relação à comunidade política a que pertence, mas essa responsabilidade, como mostra Anabel Herzog, não se define em termos morais, mas sob a ótica da presença política, ou seja, sob o compromisso do cidadão de estar presente com seus concidadãos por meio da ação e do discurso. Na formulação concisa de Arendt, “responsabilidade não é um fardo e não tem absolutamente nada a ver com imperativo moral”. (LEDERMAN, 2014, p. 331, tradução nossa)¹⁸⁸.

Essa presença pode ser vista nos casos de algumas revoluções no século XX em que, a despeito de qualquer ideia ou intenção dos revolucionários profissionais, originaram-se de forma espontânea organizações de debate, deliberação e ação na forma

elementos comuns entre os autores quanto ao problema da modernidade, mas deixa passar um dos principais tópicos com o qual Arendt pode contribuir em um diálogo com Jonas para pensar a responsabilidade política, qual seja: a questão da participação política e o exemplo dos sistemas de conselhos e assembleias. Ela diz que em Arendt a responsabilidade encontra um quadro propício a se converter em ação política (SCHOEFS, 2009, p. 159), no entanto não dá o importante passo, além do diagnóstico em relação à modernidade, rumo às revoluções nas quais Arendt identifica um importante material de compreensão para a atualidade.

¹⁸⁸ “According to Arendt, citizens have responsibility with respect to the political community to which they belong, yet this responsibility, as Anabel Herzog shows, is not defined in moral terms, but in terms of political presence, that is, the commitment of citizen to be presented with his or her fellow citizens in the manner of action and speech. In Arendt’s concise formulation, “responsibility is not a burden and it has nothing whatsoever do with moral imperative””. (LEDERMAN, 2014, p. 331).

de assembleias e de sistemas de conselhos. A análise de Arendt contida em *Sobre a Revolução* aponta que desde as revoluções Americana e Francesa pode-se já observar como surgia um desejo de instaurar uma forma de governo de que todos os homens pudessem participar igualmente dos assuntos comuns junto ao espírito revolucionário.

A derrocada de ambas as revoluções do século XVIII estava, do lado estadunidense, na transformação da felicidade pública em um tipo de felicidade privada muito mais restrita e desencorajadora da participação popular na política; já quanto à Revolução Francesa o que se viu foi a deturpação da própria esfera pública e dos objetivos da política quando a revolução deixou de ser inspirada na insatisfação popular com o governo monárquico e converteu-se em uma reclamação por alimento.

Antes de encontrarem sua derrocada, essas duas revoluções foram movidas pelo interesse de seus participantes de instaurarem espaços para a efetivação da liberdade na forma da participação popular nos debates e deliberações.

Os conselhos, claro, eram espaços de liberdade. Como tais, invariavelmente não aceitavam ser considerados órgãos temporários da revolução e, muito pelo contrário, se empenhavam ao máximo para se estabelecer como órgãos permanentes do governo. Longe de querer tornar a revolução permanente, o objetivo deles era “lançar as fundações de uma república proclamada com todas as suas consequências, o único governo que encerrará para sempre a era das invasões e guerras civis”; não o paraíso na terra, não uma sociedade sem classes, não o sonho da fraternidade socialista ou comunista, mas instauração da “verdadeira República”: tal era a “recompensa” que se esperava como fim da luta. (ARENDR, 2011, p. 331).

Essa “verdadeira República”, porém, se viu, ao fim e ao cabo, arruinada pela prevalência dos interesses dos revolucionários profissionais, isto é, pelos líderes dos movimentos que, indiferentes às opiniões populares, intentavam realizar o “programa revolucionário”, e, com isso, não desejavam discutir o que já era visto como necessário perante a ideologia do partido ou do grupo de revolucionários na dianteira do movimento.

A participação que os conselhos e assembleias possibilitaram é, destaca Arendt, uma contribuição fundamental para a formação das opiniões no espaço público. É graças ao conhecimento dos eventos e dos assuntos comuns, que, por meio do debate, formam-se as opiniões e juízos sobre eles. Sem um espaço público para o processo de discussão, ao invés de opiniões, diz Arendt, formam-se ânimos, e estes podem facilmente se tornar instrumento de manipulação da população. Em suas palavras:

As opiniões se formam num processo de discussão aberta e debate público, e onde não existe oportunidade de formar opiniões podem existir estados de ânimo — ânimo das massas, ânimo dos indivíduos, este tão volúvel e inconfiável quanto aquele —, mas não opinião. Portanto, o máximo que o representante pode fazer é agir como seus eleitores agiriam se eles mesmos tivessem a oportunidade para tanto. (ARENDRT, 2011, p. 336).

Ainda sobre as opiniões e a importância do debate, Virginie Schoefs (2009, p. 145) sustenta, ao comparar Arendt e Jonas, que Arendt é muito menos ambígua quanto a qualquer “saída autoritária” para os problemas públicos porque a política consiste em persuasão e não em coerção¹⁸⁹. E quanto a isso se está de pleno acordo. Ressalta-se ainda que, ao contrário das características do trabalho e da fabricação, os debates acerca de assuntos e das ações em comum são atividades que nos permitem assumir verdadeiramente nossa responsabilidade pelo mundo.

Retoma-se agora um dos pontos da análise de cenário de Jonas (2006, p. 247), nos quais ele afirma, sobre o papel da verdade e da mentira na política, que a opinião pública pode ser persuadida com facilidade por meio da adoção do “princípio do medo” do que mobilizada por algum tipo de esperança. “No caso particular da utopia, também dissemos que em certas circunstâncias a opinião mais útil é aquela que é falsa: ou seja, quando a verdade é dura demais para suportar-se, melhor recorrer a uma mentira piedosa” (2006, p. 250). Assim, Jonas admite não somente a mentira como discurso persuasivo, acaso seja possível assim chamá-la, como também que se organize um comitê de especialistas capaz de decidir o que fazer diante dos problemas ecológicos em nome de toda a sociedade e o que informar a essa sociedade.

Essas duas “opções” sugeridas por Jonas são, no mínimo, problemáticas, e, quanto a elas, concorda-se com Schoefs (2009, p. 159) acerca de que tanto a “boa mentira” utilizada na persuasão, como a sobreposição da opinião pública pela de “especialistas” — como Jonas sugere no caso de decisões que exijam um ponto de vista técnico — perpetuam, dentre outras coisas, o afastamento de um grande número de pessoas do espaço público. Caso se deseje fomentar a responsabilidade no cenário político, é imprescindível o convite a especialistas para informar a população, numa linguagem

¹⁸⁹ Nas palavras de Schoefs : ”La première chose qu'il faut noter est qu'Hannah Arendt, contrairement à Hans Jonas qui est parfois plus ambigu, refuse fermement tout hypothèse tyrannique. Le politique est, selon elle, une question de persuasion et non de contrainte, et l'action authentique, l'activité politique par excellence. [...] Avec Hannah Arendt, il est clair que le politique est démocratique ou n'est pas”. Discorda-se pontualmente dessa última afirmação posto que Schoefs não esclarece o que Arendt entende por democracia. Como vimos, as democracias representativas modernas são para Arendt uma deturpação da política e, nesse sentido, talvez seja mais plausível dizer que para Arendt a política ou é republicana ou não é política.

acessível, sobre os fatos reais e as possibilidades disponíveis para neles agir, isto é, mencionar o que está em jogo e que cartas são possíveis de serem utilizadas. Assim, as opiniões estarão assentadas sobre dados fundamentais, e a deliberação poderá ocorrer sem prejuízos para a participação de quem desejar contribuir com o bem comum.

Este é um ponto muito bom. E um consenso que pode ser alcançado espontaneamente seria até mesmo um consenso democrático. É claro que seria a melhor base para como lidar e controlar o comportamento humano em relação ao meio ambiente no futuro, desde que seja geral. Mas isso torna a previsão do futuro muito problemática e preocupante: como esse estado de consenso será alcançado, por exemplo, entre o Norte e o Sul, entre os pobres e os ricos? Pode o caminho que conduz a tal consenso ser puramente democrático, no sentido de que emana de uma espontaneidade livremente consentida por todos os participantes? (JONAS, 2017b, p. 80, tradução nossa)¹⁹⁰.

Para que tal consenso de opiniões individuais seja alcançado, a publicidade dos dados factuais relacionados é, aliás, fundamental, haja vista, por exemplo, os problemas na exploração humana no meio ambiente e aqueles relativos ao caráter antrópico influenciador dos desastres ecológicos e sociais. Apesar de Jonas não oferecer casos que permitam pensar como poderiam ocorrer tais consensos — e de talvez aparentarem ser surreais ou utópicas as formas de participação política citadas por Arendt — pode-se observar exemplos contemporâneos que apontam para a diversidade nos muitos movimentos políticos que surgem pelo mundo. Shmuel Lederman no livro *Hannah Arendt and Participatory Democracy: a people's utopia* (2019, p. 208) cita como exemplo contemporâneo de uma forma de participação popular nas discussões e deliberações públicas o caso do Orçamento Participativo implementado em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul na gestão de Olívio Dutra (1989), membro do Partido dos Trabalhadores. Shmuel, porém, pondera que esse exemplo apresenta como principal limitação a restrição da participação popular em uma questão econômica gerenciada pela prefeitura, ao passo que as demais deliberações ainda limitadas às mãos dos representantes escolhidos nas eleições municipais.

O curso das implementações de programas de Orçamento Participativo em diversas cidades do Brasil no final da ditadura civil-militar não foi fruto de uma revolução

¹⁹⁰ C'est là un très bon argument. Et un consensus auquel on parviendrait de façon spontanée serait même un consensus démocratique. Il constituerait naturellement le meilleur fondement quant à la manière de prendre en charge et de contrôler le comportement de l'homme vis-à-vis de l'environnement à l'avenir, à condition toutefois qu'il soit général. Mais cela rend très problématique et très préoccupante la prévision de l'avenir: comment parviendra-t-on à un tel état consensuel, par exemple entre le Nord et le Sud, entre pauvres et nantis? La voie qui mène vers un tel consensus peut-elle être purement démocratique, au sens où elle émanerait d'une spontanéité librement consentie de tous les participants? (JONAS, 2017b, p.80).

ou de um único movimento reivindicatório por tal política; antes, diversos elementos contribuíram para o aparecimento de programas desse tipo. Segundo o cientista político Leonardo Avritzer (2006, p. 623), duas transformações no cenário político social brasileiro foram fundamentais: primeiro, o processo de redemocratização no Brasil levou ao florescimento de diversas associações que representaram um primeiro passo para a participação popular nos assuntos administrativos da cidade; segundo, a Constituição de 1988, conhecida também como Constituição Cidadã, expandiu as formas e instrumentos para a participação dos cidadãos, fosse por meio do voto, de associações civis ou de iniciativas populares de projetos de leis. A constituição trazia, inclusive, a necessária participação cidadã na formulação e controle das políticas de educação, saúde e segurança pública, algo que representou uma guinada em relação ao autoritarismo ditatorial antes presente em todo o país.

Essas políticas deliberativas implementadas na forma de Orçamento Participativo, segundo Avritzer (2006, p. 623-624), eram caracterizadas por quatro elementos: a soberania dos conselhos e associações em relação às deliberações em diversos assuntos concernentes à vida local do grupo; a combinação de diferentes recursos no desenvolvimento das deliberações, passando pelas discussões locais e escolha de delegados à representação regional em assembleias gerais; a autorregulação traduzida na independência regional para a escolha e a adaptação das regras e instrumentos empregados nas deliberações; e, por fim, a combinação da participação popular com a apresentação de dados técnicos e aconselhamento de especialistas permitia o embasamento para as discussões e uma ampliação da mentalidade da população em relação às variáveis e processos envolvidos nos assuntos então em debate.

Essa caracterização trazida por Leonardo Avritzer demonstra a concretização da única forma de soberania em que o cuidado com o comum é patente. É uma das possíveis realizações do que diz Arendt a seguir:

A soberania de um grupo de pessoas vinculadas e mantidas unidas — não por uma vontade idêntica que, por um passe de mágica, as inspirasse a todas, mas por um propósito acordado somente em relação ao qual as promessas são válidas e vinculativas — se mostra muito claramente em sua incontestada superioridade em relação à soberania daqueles que são inteiramente livres, isentos de quaisquer promessas e desimpedidos por qualquer propósito. (ARENDDT, 2015, p. 303).

A combinação de diferentes recursos políticos e administrativos, desde um primeiro momento com o surgimento espontâneo das assembleias e associações de

moradores, até a decisão por meio da deliberação e do voto, passando para a delegação de representantes para outras esferas deliberativas a nível mais regional, apontam também para a riqueza de maneiras como um Estado-conselho pode funcionar. O que nos remete à caracterização de Arendt dessa forma de organização:

Sem dúvida, essa forma de governo se se desenvolvesse por completo, voltaria a ter a forma de uma pirâmide, que, claro, é a forma de um governo essencialmente autoritário. Mas, enquanto a autoridade em todos os governos autoritários que conhecemos vem de cima para baixo, neste caso a autoridade não se teria gerado nem em cima nem em baixo, e sim a cada camada da pirâmide; e evidentemente poderia constituir a solução para um dos problemas mais sérios de toda a política moderna, que não é como reconciliar liberdade e igualdade, e sim como reconciliar igualdade e autoridade. (ARENDR, 2011, p. 347–348).

A citação anterior é singular, posto que Arendt costuma pouco dizer com clareza como ela concebe o funcionamento de algo, seja uma forma de governo ou a natureza de um Estado ideal.

A escolha e a autogestão dos meios pelos quais serão desenvolvidos os processos deliberativos, bem como os meios pelos quais as ações serão realizadas, numa perene atualização conforme as situações e variáveis se modificam no debate, marcam a abertura que esses mecanismos deixam para o novo sempre se fazer presente. Ainda que existam legislação e mecanismos pré-fixados para a realização de tal escolha e autogestão, trata-se de uma forma política em que o poder constituinte e o poder constituído encontram um equilíbrio. Isto é, a constituição que estabelece o direito e o poder de participação dos cidadãos não engessa as formas e os meios em que tal participação pode se efetivar, o que seria a elaboração de uma verdadeira *constitutio liberalis*, uma constituição em que estaria garantido o espaço para a efetivação da liberdade política e da felicidade pública.

Por fim, o diálogo entre cidadãos e especialistas nos tópicos em questão — quando se tratam de questões mais técnicas — permite o necessário embasamento para as deliberações e uma ampla conscientização dos cidadãos quanto aos fatos relativos a cada tópico tratado. Em especial, para a seara dos problemas ambientais, por exemplo, esse diálogo desenvolvido à luz de informações e dados científicos permitiria aos cidadãos passarem ao largo de especulações vagas e guiarem-se com o auxílio dos fatos. E ainda que no campo da política esteja sempre em jogo não a necessidade dos fatos, mas a riqueza das opiniões, estas só abandonam de fato o silêncio e a privacidade de quem as formula quando são compartilhadas, e, para esse momento ocorrer, o auxílio dos acontecimentos se investe de autoridade e poder de persuasão.

A contribuição de Jonas nesse assunto se dá na forma de exemplos, não exatamente de sistemas de participação política, mas de instituições e ações que trazem a responsabilidade à luz de uma política republicana. O primeiro exemplo concerne à elaboração e fixação de leis:

Na Roma antiga, por exemplo, havia leis que limitavam a riqueza privada. Foram eleitos os censores que tinham o direito de fornecer provas de um estilo de vida excessivo em contradição com a moral do Estado, e eles tinham o poder de punir tal comportamento com uma pena. Tratava-se de uma considerável interferência na liberdade privada, mas em nome preciso da autogestão da cidadania (JONAS, 2017b, p. 43, tradução nossa)¹⁹¹.

As leis, devemos lembrar, servem não apenas para organizar e limitar as esferas privadas e social, também a esfera pública requer um conjunto de leis e princípios que a organizem e mantenham o jogo agonístico da política funcionando dentro daquilo que é de comum acordo. Isto é, mesmo que entendamos a política enquanto atividade em que os seres humanos exercem sua liberdade por meio de atos e discursos, um fenômeno cuja espontaneidade é inerente, tal espontaneidade não significa ausência de *nomos*, isto é, de leis que preservem as próprias possibilidades para a continuidade e renovação do mundo comum. Verifica-se que essa compreensão de Jonas está em acordo com a de Arendt, para quem as leis na Grécia antiga eram literalmente uma muralha “sem a qual poderia existir um aglomerado de casas, um povoado, mas não uma cidade, uma comunidade política” (ARENDDT, 2015, p. 78). Essa autogestão da cidadania, no sentido de que propicia a delimitação das melhores formas de convivência e compartilhamento do mundo comum, lançam luz sobre a possibilidade de entendê-las como aplicáveis para a proteção do espaço natural, em especial quando se vive num momento em que é de amplo conhecimento que os diversos habitats de humanos e não humanos relacionam-se num frágil equilíbrio. Quanto à importância da lei para a vida comum, Odílio Aguiar caracteriza a compreensão arendtiana da seguinte maneira:

O sentido da lei é o habitar, o morar, o cuidar, propiciar circunstâncias da convivência e aparição humana e não mandar, prescrever, comandar, normalizar, prender, forçar, coagir. Esses últimos aproximam a lei da violência e não do convívio humano, do habitar dignamente espaços comuns. (AGUIAR, 2019, p. 283).

¹⁹¹ Dans la Rome antique, il existait par exemple des lois qui limitaient la fortune privée. Des censeurs étaient élus qui avaient le droit d'apporter la preuve d'un train de vie excessif en contradiction avec la morale de l'État, et ils étaient habilités à sanctionner d'une peine un tel comportement. Il s'agissait là d'une ingérence considérable dans la liberté privée mais au nom précisément d'une autogestion de la citoyenneté. (JONAS, 2017b, p. 43).

A segunda atividade — que também pode ser entendida como uma instituição, posto ser cada vez mais guiada por características, preceitos, conteúdos e metodologias organizadas de maneira comunitária — trazida como exemplo por Jonas é a educação:

Pela educação, pela maneira como trazemos nossos jovens e inculcamos um estilo de vida, podemos ter uma influência na formação de nossos hábitos de consumo e fazer com que uma certa frugalidade, um maior pudor, faça parte do clima social — ou, digamos, de outra forma, impor alguma pena de vergonha, uma mácula social sobre o consumismo hedonista excessivo e vulgar. (JONAS, 1992, p. 217, tradução nossa)¹⁹².

Vê-se que Jonas reconhece na educação um processo de recepção, mas também de adequação dos jovens ao mundo comum. Trata-se de uma atividade que apresenta o mundo tal como é às crianças e aos jovens, o que, por sua vez, possibilita que lhes seja comunicado não apenas conteúdos, mas também saberes e valores cujo caráter propicia fundamental contribuição para a assunção da responsabilidade na vida privada e pública.

Por último, Jonas menciona que a natureza da organização política que a situação contemporânea requer necessita superar a fragmentação que o individualismo e o subjetivismo modernos legaram não apenas às atividades privadas, e a maneira como formataram o modo pelo qual criamos e organizamos nossas instituições, bem como a forma com que agimos em público. Trata-se de uma necessária superação da fragmentação em direção à construção, se não de uma verdadeira comunidade internacional englobando as nações, ao menos na tentativa de fomentar a consciência de que a situação presente e futura afeta a todos, ainda que de maneiras distintas.

Por isso, a superação desta fragmentação, a criação de uma humanidade de algum modo unida — que ao fim e ao cabo é o único sujeito de atuação adequado para o que lhe concerne como conjunto —, é um dos objetivos mais prementes para o mundo de amanhã. (JONAS, 2013, p. 81).

Essa última asserção de Jonas, por certo também necessária segundo a perspectiva arendtiana, relembra que o desafio de lidar com problemas a nível global requer instituições e relações de grandeza similar. Não se trata de “globalizar” anulando as

¹⁹² Through education, through the way we bring our youngsters and inculcate a style of life, we can have an influence on the forming of our consumption habits and make a certain frugality, a greater modesty, part of the social climate - or, put it the other way, impose some penalty of shame, a social blemish on excessive and vulgar hedonism consumerism. (JONAS, 1992, p. 217).

particularidades locais, mas antes de promover o diálogo entre países e culturas, saberes e valores em prol da construção de uma convivência harmoniosa e benigna para a vida em geral. A criação da Organização das Nações Unidas no fim da Segunda Guerra Mundial foi um passo significativo rumo a essa realidade. Deve-se, no entanto, ainda buscar assegurar que os tratados e acordos firmados em prol do bem comum sejam compreendidos não como medidas de governo, mas como uma ação dos Estados tendo em vista evitar sua transitoriedade e tornar a responsabilidade por ela buscada como algo perene. Além disso, outras instituições já existentes e sempre em desenvolvimento devem ser incentivadas com a finalidade de promover uma pluralidade de espaços e caminhos com os quais podemos contar para a implementação de nossa responsabilidade pelo mundo comum.

A incerteza dos rumos de nossa situação e de quais ações serão exigidas não deve ser encarada como algo negativo, antes, como diz Arendt: “O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre” (ARENDDT, 2015, p. 220). Que sempre enfrentemos, pois, novos desafios não significa que as possibilidades estejam contra nós. Antes, todos os dias, os recém-chegados, verdadeiros milagres na forma de crianças, irrompem no mundo lembrando-nos “que uma nova mudança em breve vai acontecer”, e que na verdade todos os dias ela acontece, de modo que nossos esforços devem voltar-se para torná-las uma partilha comum.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O diálogo entre Hannah Arendt e Hans Jonas, bem como o nosso diálogo com eles, desenvolveu-se ao longo desta tese de forma que podemos mencionar dois momentos de nosso trabalho. Um primeiro em que buscamos clarear o cenário do qual partem Arendt e Jonas, tanto no sentido de delinear seus interesses e influências, proximidades e distanciamentos, de forma que é possível também caracterizar a situação que faz emergir o problema que os dois últimos capítulos procuram responder. Trata-se de um cenário em que uma crise se faz sentir em diversos aspectos e que ambos, Arendt e Jonas, cômicos dos desafios aí implicados legaram-nos em suas obras, não um corrimão seguro com o qual pudéssemos trilhar nosso caminho, mas ao menos um rico repertório de ideias, inquietações e conceitos que podem auxiliar-nos no que vem a seguir.

O segundo momento apresentado em nossa tese, a partir dos dois últimos capítulos, trata de mostrar como liberdade e responsabilidade se relacionam nas obras de Hans Jonas e de Hannah Arendt. Jonas concebe a liberdade como fio condutor do fenômeno da vida, alcançando sua forma mais complexa no ser humano, sujeito cuja responsabilidade emerge concomitante à sua capacidade de ação e interferência em sua própria vida e dos demais seres, de modo que se tornar, segundo o filósofo, o meio pelo qual devemos assegurar que a liberdade seja ainda capaz de florescer. Por sua vez, Arendt entende a liberdade como a capacidade humana de empreender, junto a seus pares, ações e discursos que nos possibilitam iniciar algo novo e dar continuidade ao próprio mundo em que vivemos. A responsabilidade, como entende Arendt, é um caráter a ser compreendido e assumido por esses agentes, dado que seus atos sempre afetarão a comunidade a qual pertencem e, nas condições da atual globalização, tais atos alcançam e transformam as condições de vida das gerações futuras.

Buscamos mostrar as diferenças entre as concepções de liberdade e responsabilidade para Arendt e Jonas, mas acreditamos que tais diferenças esmaecem frente ao que de comum prevalece: ambos entendem a liberdade como a capacidade de agir, de dar início a algo novo em nosso mundo e a responsabilidade como uma forma de ação pela qual respondemos aos desafios de nossas comunidades a fim de superá-los e de resguardar o mundo em que vivemos e aqueles que conosco o compartilham.

Os governos democráticos representativos desde suas origens nos mostram as inúmeras deficiências e limitações para a solução dos problemas mais cotidianos até o enfrentamento de crises que irrompem imprevisivelmente. Ainda mais grave, a política reduzida à ideia de representação e de uma soberania outorgada pelo voto restringe o agir

humano e a responsabilidade compartilhada a uma forma burocrática de administrar a vida cotidiana e os eventos que exigem que se aja. Os perigos, nesses casos, vão desde a má administração e a falta de meios pelos quais mudar o curso do governo que não seja nas eleições futuras, de modo que continuam presos a essa mesma lógica representativa, bem como o desgaste da vida humana (e enquanto seres que condicionam o mundo natural, também deste e dos seres que nele habitam) com um peremptório esvaziamento de nossa capacidade de ação, isto é, de nossa própria liberdade.

Como concluímos no quarto capítulo, a responsabilidade ou o cuidado com o mundo comum só tem um espaço para florescer no âmbito político quando não nos restringimos a entender a política a partir das tradicionais formas de democracia representativa, de um Estado-nação soberano ou com o enrijecimento de nossas concepções de público e privado. Antes, se queremos de alguma forma evitar as catástrofes ambientais ou uma eventual realização de uma distopia tecnológica, precisamos estar atentos às formas diversas de realização de nossa liberdade no âmbito político, em especial àquelas experiências de participação popular que por vezes emergiram durante as revoluções que se têm registro.

Os exemplos de políticas participativas têm sido atualizados nas últimas décadas e dão sinal de que são muitas as formas de reunião, inúmeras as questões que os unem e infinitas possibilidades de transformação. No caso dessas formas contemporâneas, a tecnologia pode representar o papel de aliada das lutas, desde o momento em que podem publicizar greves, manifestações, ações truculentas de polícias ou milícias, bem como servir de divulgação dessas mesmas lutas para chamar outros para a defesa e crescimento dessas formas de ação em concerto.

Como se já não bastassem os inúmeros exemplos do século passado, bem como os problemas ambientais que desde muitas décadas já nem batem à porta, e sim nos afogam dentro de casa, a crise mundial vivida ao longo do ano de 2020 e início de 2021 por conta da pandemia de Covid-19 tornou claro, dentre tantas coisas, que estamos longe de vermos uma governança global que se mantenha unida para o enfrentamento e superação de um problema comum a todos os países. Diante do caos anunciado, mesmo países com boas relações políticas e comerciais viram-se esquecidos por seus parceiros, quando não foram passados para trás nas compras de aparelhos e insumos médicos para o tratamento de suas populações. Quanto ao que temos visto, os exemplos que a política representativa atual deixará para as gerações futuras parecem figurar entre o que mais deverão evitar.

A responsabilidade pelo comum, ainda que diante de limitações diversas, é um direito e um dever de todos nós que compartilhamos o mundo. O que buscamos mostrar é que, sendo a liberdade um dos atributos que nos torna singulares, não faria sentido abrir mão de nossa capacidade de agir (a forma pela qual a liberdade se faz presente entre nós de forma mais clara) em prol de uma forma de governo que supostamente dê conta de controlar e de prevenir catástrofes naturais e sociais. Antes, justamente na aposta da liberdade como capacidade de ação que todos carregamos, defendemos estar a chave para evitar tais fins nefastos, sem abrir mão daquilo que particularmente nos caracteriza. E ainda que o caminho para que as elaborações da responsabilidade pelo mundo comum floresçam na forma de uma política participativa seja incerto, permanece conosco a capacidade de surpreendermos uns aos outros com a realização desses outros modos de habitarmos o mundo.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE HANNAH ARENDT:

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 12ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 2015b.

_____. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

_____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Ação e a busca da felicidade**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

_____. **Thinking without a banister: essays in understanding**. New York: Schocken Books, 2018b.

_____. **Journal de Pensée (1950-1973)**. V.1 e 2. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

_____. Sobre Hannah Arendt. Tradução de Adriano Correia. In : **Inquietude**, v.1, n.2, 2010, p.123-163.

_____. **Liberdade para ser livre**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

_____. **Totalitarismo**. Tradução Adriano Correia. IN: **Inquietude** — revista de filosofia. V.2 N.2, 2011b.

_____. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

OBRAS DE HANS JONAS:

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

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

_____. **Ensaio filosóficos:** da crença antiga ao homem tecnológico. São Paulo: Paulus, 2017.

_____. **O princípio vida:** fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. **Memoirs.** London: BUP, 2008.

_____. **Técnica, medicina e ética:** sobre a prática do princípio responsabilidade. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **Entre le Néant et L'éternité.** Paris: Belin, 1996b.

_____. **Une étique pour la nature.** Paris: Arthaud Poche, 2017b.

_____. Acting, knowing, thinking: gleanings from Hannah Arendt's philosophical work. IN: **Social Research**, N. 44, V. 1, 1977, p. 25–43.

_____. Ontological Grounding of a Political Ethics: On the Metaphysics of Commitment to the Future of Man. IN: SCHÜRMAN, Reiner (ed.). **The Public Realm.** New York: SUNY. p. 154–166.

DEMAIS REFERÊNCIAS:

ADVERSE, Helton. Arendt e a democracia representativa. IN: **Pensando — Revista de Filosofia.** V. 9, N. 17, 2018. p.139-155.

AGUIAR, Odílio A. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt.** Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

_____. O lugar da política na civilização tecnológica. IN: VAZ, Celso A. C.; WINCKLER, Silvana. **Uma obra no mundo:** diálogos com Hannah Arendt. Chapecó: Argos, 2009b.

ALMEIDA, Lenise M. F; CARVALHO, Helder B. A. Marxismo. IN: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (org). **Vocabulário Hans Jonas.** Caxias do Sul: Educs, 2019.

ALVES NETO, Rodrigo R. **Alienações do mundo:** uma interpretação da obra de Hannah Arendt. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

AMARAL, Margarida G. **A geometria do tempo em Hannah Arendt**. Lisboa: CFUL, 2012.

ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BEINER, Ronald S. Hannah Arendt on Capitalism and Socialism. IN: **Government and Opposition**, 25, (03), 359–370. DOI:10.1111/j.1477-7053.1990.tb00589.x

BENHABIB, Seyla. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

BERARDI, Franco. **Asfixia: capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem**. São Paulo: UBU Editora, 2020.

BODZIAK JUNIOR, Paulo Eduardo. **Em defesa do pensamento: modernidade e a crítica às ciências sociais em Hannah Arendt**. 2017. 1 recurso online (220 p.). Tese (doutorado) — Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/330936>>. Acesso em: 3 set. 2018.

BOELLA, Laura. **Hannah Arendt: agire politicamente, pensare politicamente**. Roma: Feltrinelle, 2005.

BORGIA, Francesco. **L'uomo senza imagine: la filosofia della natura di Hans Jonas**. Milano: Mimesis, 2006.

BRIDLE, James. **A nova idade das trevas: a tecnologia e o fim do mundo**. São Paulo: Todavia, 2019.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2020.

CARVALHO, Helder B. A. de. Hans Jonas e o giro empírico da filosofia da tecnologia: notas para um diálogo com a pós-fenomenologia. **Filosofia Unisinos**, v. 21, p. 56-71, 2020.

COECKELBERGH, Mark. **Human Being @ Risk**: enhancement, technology, and the evaluation of vulnerability transformations. New York: Springer, 2013.

CORREIA, Adriano. O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo. IN: JARDIM, Eduardo; BIGNOTO, Newton (Org.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____. **“Sentir-se em casa no mundo”**: a vida do espírito (mind) e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt. Tese. Doutorado em Filosofia. Universidade Estadual de Campinas, 2002.

_____. **Hannah Arendt e a modernidade**: política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. **Educ. Pesqui.**, São Paulo, v. 36, n. 3, p. 811-822, Dec. 2010. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022010000300011&lng=en&nrm=iso>. access on 02 Aug. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022010000300011>.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com o mundo**: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

_____. Hans Jonas — Hannah Arendt: histoire d’une complémentarité. IN : JONAS, Hans. **Entre le Néant et L’éternité**. Paris: Belin, 1996.

CRARY, Jonathan. **24/7**: capitalismo tardio e os fins do sono. São Paulo: 2014, Cosac Naify.

CRUTZEN, Paul J. The “Anthropocene”. IN: EHLERS, Eckart; KRAFFT, Thomas. **Earth System Science in the Anthropocene**. Berlin: Springer, 2006.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

D’ALESSANDRO, Ruggero. **La communauté possible**: la démocratie des conseils d’après Rosa Luxemburg et Hannah Arendt. Roma: Mimésis, 2016.

D’ENTRÈVES, Maurizio p. **The political philosophy of Hannah Arendt**. New York: Routledge, 2001.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016

DIAS, Lucas Barreto. **Os métodos de Hannah Arendt**: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica. Tese. Doutorado em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

DIAS, Thiago. **Totalitarismo, tempo e ação**: uma leitura de A condição humana de Hannah Arendt. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. doi:10.11606/T.8.2018.tde-17122018-093546. Acesso em: 2019-08-02.

DINNEEN, Nathan. Hans Jonas’s noble “heuristics of fear”: neither the good lie nor the terrible truth. IN: **Cosmos and History**: the journal of natural and social philosophy. Vol.10, No.2, 2014, pp. 1-21.

DISCH, Lisa Jane. **Hannah Arendt and the limits of philosophy**. New York: CUP, 1996.

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

_____. **O pensamento à sombra de ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Hannah Arendt e a apropriação política de Heidegger. IN: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes; TIMM, Ricardo. **Fenomenologia hoje II**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p.103-117.

DUPUY, Jean-Pierre. **No tempo das catástrofes**. Quando o impossível é uma certeza. São Paulo: É Realizações, 2011.

EPHRAIM, Laura. **Who talks for nature?** On the politics of science. Pensilvania: UPRESS, 2018.

ESQUIROL, Josep M. **Los filósofos contemporáneos y la técnica:** de Ortega a Sloterdijk. Barcelona: Gedisa, 2011.

FEENBERG, Andrew. **Questioning Technology**. Londres: Routledge, 1999.

_____. **Transforming Technology:** a critical theory revisited. Oxford: OUP, 2002.

_____. Subversive Rationalization: technology, power, and democracy. IN: **Inquiry** — an interdisciplinary journal of philosophy, 35:3-4, 1992, p.301-322.

FORTI, Simona. **Hannah Arendt tra filosofia e politica**. Milão: Bruno Mondadori, 2006.

FRAGOSO, Fernando. Ciência, desmundanização e a “viragem” ontológica. IN: SCHIO, Sônia; VEIGA, Itamar. **Heidegger e sua época:** 1920-1930. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

FRANCISCO, Maria de F. S. Concessões à metafísica na obra final? Acerca da oposição entre o pensar e o agir em Hannah Arendt. IN: Oliveira, Kathlen L.; SCHAPER, Valério G. (org). **Hannah Arendt:** uma amizade em comum. São Leopoldo: Oikos, 2011.

FUKUYAMA, Francis. **The End of History and the Last Man**. New York: The Free Press, 1992.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GARSDIE, Nick. Democratic ideals and the politicization of nature: the roving life of a feral citizen. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

GIUSTI, Roberto. **Antropologia della libertà**: la comunità delle singolarità in Hannah Arendt. Roma: Cittadella Editrice, 1999.

GOLDAMAN, Sacha. (Org.). **O mundo não tem mais tempo a perder**: apelo por uma governança mundial solidária e responsável. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. **Ser e tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HERZOG, Annabel. Responsibility. IN: HEYDEN, Patrick. **Hannah Arendt: key concepts**. Nova York: Routledge, 2014.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JOLLY, Edouard. Eschatologie et temps de la fin: le problème de l'histoire entre Jonas et Anders. IN: **ALTER**, N.22, 2014, p. 1-15.

KALYVAS, Andreas. **Democracy and the politics of the extraordinary**: Max Weber, Karl Schmitt and Hannah Arendt. London: CUP, 2008.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LATOURE, Bruno. **Diante de Gaia**: oito conferências sobre a natureza no antropoceno. São Paulo: UBU, 2020.

_____. **Onde aterrar?** Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LAZZARATO, Maurizio. **O Governo do Homem Endividado**. São Paulo: N-1 edições, 2017.

LEDERMAN, Shmuel. **Hannah Arendt and participatory democracy**: a people's utopia. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

LEVY, David J. **Hans Jonas**: the integrity of thinking. Columbia: UMP, 2002.

LINDBERG, Susanna. "Hans Jonas' Theory of Life in the Face of Responsibility." IN: **Phänomenologische Forschungen**, 2005, 175-91. Accessed August 7, 2019. www.jstor.org/stable/24360594.

LYRA, Edgar. Arendt e Heidegger: pensamento e juízo. IN: BIGNOTO, Newton; JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MICHELIS, Angela. La questione della tecnica: evoluzione di matrici heideggeriane nel pensiero di Hannah Arendt e di Hans Jonas. IN: **Problemata — Rev.Int. de Filosofia**, V.2, N.1, 2011, p.27-51.

MOROZOV, Evgeny. **Big Tech**: a ascensão dos dados e a morte da política. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Bem-estar comum**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

NETO, R. R. A. A crítica arendtiana à democracia liberal e o sentido político da liberdade. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 23, 2013.

OLIVEIRA, Jelson. Democratizar e humanizar a tecnologia: Andrew Feenberg e Hans Jonas. IN: **Tecnologia e Sociedade**, Vol.9, N.18, 2013, p.148-160.

_____. **Comprender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014.

ORTEGA, Francisco. **Para uma política da amizade**: Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.

PANSERA, Maria Teresa. **Per un'etica della responsabilità**. IN: ARENDT, Hannah. *Per un'etica della responsabilità: lezioni di teoria politica*. A cura de Maria Teresa Pansera. Milano: Mimesis, 2017.

PAREKH, Serena. Between community and humanity: Arendt, judgment, and responsibility to the global poor. IN: **Philosophical Topics**, Vol.39, N.2, 2011, pp.145-163.

PARRI, Rosaria. **Mondo comune**: spazio pubblico e libertà in Hannah Arendt. Milão: Jaca Book, 2003.

PASSOS, Fábio A. **A faculdade do pensamento em Hannah Arendt**: implicações políticas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

_____. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**: para uma nova filosofia política. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

PICORELLA, Paolo. **Il limite di Prometeo**: pensare uomo, natura e Dio con Hans Jonas. Roma: Lithos, 2006.

PINSART, Marie-Geneviève. **Liberdade**. IN: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (orgs.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2019.

POMMIER, Eric. Ética e política em Hans Jonas e Hannah Arendt. IN: **Rev. Fil. Aurora**. V.28, N.43, Curitiba, 2016, p. 227-248.

_____. De la communauté biotique à la Terre : fonder le devoir écologique dans un horizon jonassien. IN : **Revue de Métaphysique et morale**. N. 89, 2016b.

PORTELA, Manuel. Prefácio. IN: HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. Lisboa: Antígona, 2013.

RICOEUR, Paul. **Hannah Arendt**. Brescia: Morcelliana, 2017.

ROCHA, Alexandrina Paiva da. **A concepção arendtiana dos direitos humanos: limites e avanços**. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. doi:10.11606/T.8.2019.tde-23072019-162957. Acesso em: 2020-01-23.

ROCKHILL, Gabriel. **Counter-history of the present: untimely interrogations into globalization, technology, democracy**. Londres: DUP, 2017.

ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SANTOS, Robinson. O problema da técnica e a crítica à tradição na ética de Hans Jonas. IN: SANTOS, Robinson; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARO, Lourenço. **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo: São Camilo, 2011.

SCHOEFS, Virginie. **Hans Jonas: écologie et démocratie**. Paris: L'Harmattan, 2009.

SELINGER, Evan. Technology and Politics. IN: PEDERSEN, Stig A; et al. **A companion to the philosophy of technology**. Sussex: Blackwell, 2009. p.297-302.

SGANZERLA, Anor. Política. IN: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric (org). **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: Educs, 2019.

SHIVA, Vandana. **Guerras por água: privatização, poluição e lucro**. São Paulo: Radical Livros, 2002.

SILVA, Elivanda O. Sem discurso, não há república: Hannah Arendt e a tradição republicana. **Argumentos — revista de filosofia**, N.24, 2020, p.182-191.

SINDONI, Paola R. **Hannah Arendt: come raccontare il mondo**. Roma: Edizioni Studium, 1995.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TAMINIAUX, Jacques. **La fille de Thrace et le penseur professionnel**. Paris: Ed. Payot, 1992.

TASSIN, Étienne. **Le trésor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique**. Paris : KLINCKSIECK, 2017.

TRUC, Gerome. **Assumer l'humanité: Hannah Arendt — la responsabilité face à la pluralité**. Bruxelles: EUB, 2008.

VASCONCELOS, Thiago. V. R. De que e de quem nós falamos quando falamos dos animais?. **Griot: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 20, n. 3, p. 333-341, 2020. DOI: 10.31977/grirfi.v20i3.1901. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1901>. Acesso em: 26 nov. 2020.

VEIGA, José Eli da. **A desgovernança mundial da sustentabilidade**. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. **Para entender o desenvolvimento sustentável**. São Paulo: Editora 34, 2015.

VOGEL, Lawrence. The responsibility of thinking in dark times: Hannah Arendt versus Hans Jonas. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, Vol.29, N.1, 2008.

WAISBORD, Silvio. Truth is What Happens to News. IN: **Journalism Studies**. Vol.19, Num.13, 2018. DOI: 10.1080/1461670X.2018.1492881

WALLACE-WELLS, David. **A terra inabitável: uma história do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

WELLMER, Albrecht. **Arendt on revolution**. IN: VILLA, Dana (ed.). The Cambridge Companion to Hannah Arendt. Cambridge: CUP, 2000. P. 220-241.

WIESE, Christian. **The life and thought of Hans Jonas: jewish dimensions**. London: PUPNE, 2003.

WILLIAMS, Chris. **Ecology and socialism**. Chicago: Haymarket Books, 2010.

WOLIN, Richard. **Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas y Hebert Marcuse**. Madrid: Cátedra, 2003.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

ZAFRANI, Avishag. Quelle économie pour quel avenir : Hans Jonas et la responsabilité. IN: **Archives de Philosophie**, 2016, tome 79(3), 553-566. doi:10.3917/aphi.793.0553.

ZUCHELLO, Dario. **“Io voglio comprendere”**: Hannah Arendt e l’ezercizio del pensiero. Roma: Aracne, 2019.

REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS:

ALLIANCE OF WORLD SCIENTISTS. World Scientists’ Warning to Humanity: A Second Notice. IN: **BioScience**, Volume 67, Issue 12, December 2017, Pages 1026–1028, <https://doi.org/10.1093/biosci/bix125>

William J. Ripple, Christopher Wolf, Thomas M. Newsome, Mauro Galetti, Mohammed Alamgir, Eileen Crist, Mahmoud I. Mahmoud, William F. Laurance, ; World Scientists’ Warning to Humanity: A Second Notice. **BioScience**. Volume 67, Issue 12, 1 December 2017, Pages 1026–1028. <https://doi.org/10.1093/biosci/bix125>

SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. New York: Hungry Minds, 2000.