



Jesus Manuel Antonio Monroy Lopez

**Ecoteologia e tecnocracia:
A ressignificação do *kérigma* cristão
à luz do diálogo com Hans Jonas**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a Lucia Pedrosa de Pádua

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2020



JESUS MANUEL ANTONIO MONROY LOPEZ

**ECOLOGIA E TECNOCRACIA: A RESSIGNIFICAÇÃO DO
KERIGMA CRISTÃO À LUZ DO DIALOGO COM HANS
JONAS**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof^a. Lúcia Pedrosa de Pádua

Orientadora e Presidente da Banca
Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Alexandre Marques Cabral

UERJ

Prof. Sinivaldo Silva Tavares

FAJE

Prof. César Augusto Kuzma

Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Abimar Oliveira de Morais

Departamento de Teologia - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 3 de Fevereiro de 2020

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade ou do autor e do orientador.

Jesus Manuel Antonio Monroy Lopez

Graduou-se em Teologia no Centro de ensino Superior de Juiz de Fora em 2007. Cursou o mestrado profissional na Faculdade Unida de Vitória (ES) em 2015, apresentando uma dissertação sobre a fé em Paul Tillich. Em 2016, começou o doutorado em Teologia na PUC-Rio. Colombiano. Sacerdote diocesano em Nova Friburgo a partir de 1988.

Ficha Catalográfica

Lópes, Jesus Manuel Antonio Monroy

Ecoteologia e tecnocracia: a ressignificação do kérigma cristão à luz do diálogo com Hans Jonas / Jesus Manuel Antonio Monroy Lopes; orientadora: Lucia Pedrosa de Pádua. – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Teologia, 2019.

v., 358f.: ; 30cm

1. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2019

Inclui referências bibliográficas.

1. Teologia – Teses. 2. Laudato si. 3. Hans Jonas. 4. Responsabilidade. 5. Teopatia. 6. Cruz. I. Lúcia Pedrosa de Pádua. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

Primeiramente a Deus que me deu as forças para concluir mais esta etapa da minha vida.

Dedico este trabalho a São Francisco de Assis, fonte de inspiração no cuidado das criaturas mais humildes e desvalidas.

Ao Padre Joao Machado Evangelho.

À paróquia Nossa Senhora da Soledade, que acompanhou solidária esta tese.

À minha orientadora Prof^a Dr^a Lucia Pedrosa de Pádua pelo estímulo e crítica permanente para a realização deste trabalho.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos amados padres jesuítas que me animaram com silêncio, oração e eficácia.

Ao professor doutor Joelson Oliveira pelo estímulo, pelas matérias inéditas que me passou de Hans Jonas, pela inspiração em seus trabalhos.

À minha amiga Rosana Montenegro, seu filho Tomás e sua enteada Anita: a Betânia no Rio de Janeiro.

Aos meus amigos Armando Ferreira Júnior, Carlos Vinícius Mendonça e Vladimir Paschoal Macedo por todo apoio, paciência e compreensão.

Aos meus colegas da PUC-Rio.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

A todos os professores e funcionários do Departamento pelos ensinamentos e pela ajuda.

A todos os amigos e familiares que, de uma forma ou de outra, me estimularam ou me ajudaram.

Resumo

López, Jesus Manuel Antonio Monroy; Pádua, Lucia Pedrosa de. **Ecoteologia e tecnocracia: a ressignificação do kérigma cristão à luz do diálogo com Hans Jonas**. Rio de Janeiro, 2020. 358p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A tese que se apresenta com o título “Ecologia e tecnocracia: a ressignificação do kérigma cristão à luz do diálogo com Hans Jonas” é, sobretudo, um trabalho de teologia pastoral que se inspirou na Encíclica *Laudato Si’* do Papa Francisco, que lança uma grave preocupação cósmica e humana. Humana-cósmica porque coloca o grave problema ecológico que a humanidade enfrenta diante das catástrofes naturais e talvez diante de um fim do planeta. Pastoral porque se a Igreja prega “novos céus e nova terra”, então, fica impossível este anúncio diante do possível fracasso do cosmos destruído pelo sistema econômico, sustentado por uma filosofia que pretende tirar do ‘depósito’ ilimitado da natureza toda sua riqueza. Como pregar um final feliz em que Deus seja ‘tudo em todo’, diante da iminência da catástrofe final? Esta pergunta decisiva foi colocada em outra perspectiva por Hans Jonas, quem procurou oferecer uma resposta ética e teológica a partir da *responsabilidade* e da *teopatia*. A obra de Hans Jonas, que, aliás, contesta a gnose, atravessará esta tese para permitir concluir que uma escatologia cristã sem uma *responsabilidade* que salve o cosmos, assumindo a dor de Deus é impossível, mesmo dentro de uma visão cristã a partir de Cristo morto na cruz e ressuscitado. Essa responsabilidade é um chamado que toca à humanidade toda, a todas as religiões e aos sistemas econômicos. Isso vai permitir um diálogo frutuoso com o pensamento, com as teologias e especialmente com os pobres, principais vítimas do problema ecológico. Esse diálogo deve levar a uma mística que contemple, na alteridade, o problema de maneira antropocósmica. É um novo falar de Deus.

Palavras chaves

Laudato Si’; Hans Jonas. Responsabilidade; teopatia; cruz; pobre; ecologia.

Abstract

López, Jesus Manuel Antonio Monroy; Pádua, Lucia Pedrosa de (advisor). **Ecology and technocracy: the resignification of Christian kerigma in the light of dialogue with Hans Jonas**. Rio de Janeiro, 2020. 358p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The thesis presented with the title "Ecology and technocracy: the resignification of Christian kerigma in the light of dialogue with Hans Jonas" is above all a work of pastoral theology inspired by Pope Francis 'Encyclical Laudato Si', which casts grave concern. human and cosmic. Cosmic-human because it poses the serious ecological problem facing humanity in the face of natural disasters and perhaps an end to the planet. Pastoral because if the Church preaches "new heavens and a new earth," then this announcement becomes impossible in the face of the possible failure of the cosmos destroyed by the economic system, supported by a philosophy that seeks to take from its unlimited 'deposit' all its richness. How can we preach a happy ending in which God is 'all in all' in the face of the imminent catastrophe? This decisive question was put in another perspective by Hans Jonas, who aimed to provide an ethical and theological answer from responsibility and theopathy. Hans Jonas's work, which incidentally contests gnosis, will cross this thesis to allow us to conclude that a Christian eschatology without a responsibility that saves the cosmos, assuming the pain of God is impossible, even within a Christian vision from Christ dead in Christ, cross and risen. This responsibility is a call that touches all humanity, all religions, and economic systems. This will allow fruitful dialogue with thought, theologies and especially the poor, who are the main victims of the ecological problem. This dialogue must lead to a mystique that contemplates the problem in anthropocosmic way in otherness. It is a new talk of God.

Keywords

Laudato Si', Hans Jonas, responsibility, theopathy, cross, poor, ecology.

Sumário

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	PRIMEIRO CAPÍTULO: O DESAFIO ECOTEOLÓGICO, QUESTÕES PRELIMINARES	26
1.2	Do Silêncio sobre a ecologia ao desafio ecoteológico do Papa Francisco	27
1.2.1	Da Rerum novarum (1891) de Leão XIII até o Concílio Vaticano II (1962-1965)	27
1.2.2	O Concílio Vaticano II	30
1.2.3	Paulo VI	31
1.2.4	João Paulo II e Bento XVI	33
1.2.5	Francisco e a Encíclica <i>Laudato Si'</i>	36
1.3	Da crise do antropocentrismo moderno ao cosmocentrismo: o referencial contemporâneo do discurso teológico	44
1.3.1	Antropocentrismo	46
1.3.2	Biocentrismo	53
1.3.3	Do antropocentrismo e biocentrismo ao antropocosmocentrismo ou visão eco-antrópica.	56
1.4	Hans Jonas como desafio para a teologia cristã	62
1.4.1	A biografia de Hans Jonas	62
1.4.2	Hans Jonas e o questionamento escatológico	64
1.4.3	A teologia Cristã – a escatologia – interpelada por Hans Jonas	67
1.5	Conclusão Parcial	70
2	SEGUNDO CAPÍTULO: A APOCALÍPTICA TECNOCRÁTICA E A CRISE DO FUTURO ESCATOLÓGICO	76
2.1	A técnica e seu significado	76
2.1.1	Rubem Alves (1933-2014).....	84
2.1.1.1	A Linguagem da tecnologia: fim da esperança, do futuro	85
2.1.1.2	A técnica é um ‘meio’ que se tornou um fim em si mesmo.....	91
2.1.2	Martin Heidegger	93
2.1.3	Hans Jonas.....	99
2.1.3.1	Dinâmica formal da tecnologia	101
2.1.3.2	O conteúdo material da tecnologia.....	106
2.1.3.3	A técnica e a ética.....	110
2.2	O futuro, horizonte da ética de Hans Jonas.....	114
2.3	Tecnocracia como antiescatologia: desafios para a teologia cristã.....	127
2.4	Conclusão parcial	137

3	TERCEIRO CAPÍTULO: HANS JONAS E A RESPONSABILIDADE ÉTICA ECOTEOLÓGICA.	141
3.1	Fenomenologia da vida e fundamentação ontológica da ética	142
3.1.1	O organismo: fundamentação da ontologia da liberdade	144
3.1.2	O si-mesmo e o mundo: a alteridade.....	149
3.1.3	A interioridade – o espírito	152
3.2	‘O princípio responsabilidade’ de Hans Jonas: da biologia para a ética	157
3.2.1	O princípio responsabilidade: uma resposta ao desafio tecnológico	160
3.2.2	Os deveres práticos do Princípio responsabilidade	165
3.3	A gnose: o princípio niilista	174
3.3.1	“A essência do gnosticismo”	177
3.3.2	O existencialismo e a indiferença niilista ou gnóstica	185
3.3.3	A ciência e a tecnologia: ontologias niilistas.....	191
3.4	Da teopatia à ética: por uma responsabilidade hiperbólica	196
3.4.1	A cosmogonia da vida, da interioridade – do espírito –, da criação imanente	201
3.4.2	A teologia de Hans Jonas	214
3.4.2.1	O mito cosmogônico de Jonas.....	216
3.4.2.2	A ética, consumação da teologia jonasiana	222
3.5	Conclusão parcial	226
4	QUARTO CAPÍTULO: INTERPELAÇÕES TEOLÓGICO-ESPIRITUAIS DA ALTERIDADE ANTROPOCÓSMICA.....	231
4.1	O desafio de Hans Jonas: uma cosmologia da alteridade antropocósmica.....	235
4.1.1	Uma nova cosmologia.....	238
4.1.2	O cosmos como criação divina.....	245
4.2	A cruz, luz escatológica das vítimas	251
4.2.1	A promessa, horizonte de compreensão escatológico da cruz e ressurreição de Jesus	252
4.2.2	A Esperança, ao invés do ‘eterno presente’ gnóstico.....	258
4.2.3	A cruz, amor que responde escatologicamente pelas vítimas	265
4.3	A ressurreição, aurora das vítimas em resistência.	275
4.3.1	A Ressurreição na história da Vítima divina.....	275
4.3.2	A ressurreição na história dos impotentes, das vítimas humanas e ecológicas...	278
4.3.3	A ressurreição da natureza	284
4.4	O Cristo cósmico	287
4.5	O Espírito Santo.	295

4.5.1	O Espírito de Deus na páscoa que suscita esperança	296
4.5.2	A criação na missão do Espírito Santo	302
4.5.2.1	A shekiná, metáfora da imanência do Espírito cósmico	304
4.5.2.2	O Espírito Santo criador escatológico do novo céu e nova terra	308
4.5.2.3	A deificação ao encontro da responsabilidade ética.	314
4.6	Conclusão parcial	322
5	CONCLUSAO GERAL	327
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	339

1 INTRODUÇÃO

O interesse primário ou objetivo da presente investigação é o de *ressignificar o sentido do kérigma cristão por meio de um diálogo fecundo com o pensamento filosófico-teológico de Hans Jonas*, destacando sobretudo os impasses teológicos que esse pensador assinalou, segundo os quais existiria a possibilidade de uma crise ecológica de traços marcadamente apocalípticos, incidente não somente na finitude dos seres da criação, como também no próprio ser divino, colocando em xeque, desse modo, o caráter essencialmente escatológico do anúncio cristão e seu sentido renovador da totalidade da criação. Como deve ficar mais claro à frente, a ressignificação do *kérigma cristão* implica uma transformação ética da linguagem teológica e dos conteúdos específicos das narrativas cristãs. Assim, o confronto com a obra de Jonas não possui somente implicações conteudistas, mas também hermenêuticas.

Para dar conta de uma possível hecatombe ecológica proporcionada, sobretudo, pela tecnocracia contemporânea, Jonas abandona o arcabouço teórico-conceitual pré-moderno, ainda que dialogue com diversos autores gregos, romanos e cristãos. Seu pensamento teológico, portanto, fortemente marcado por sua filosofia da biologia e por sua ética, não reedita as bases ontológico-metafísicas pré-modernas, assumindo, assim, o horizonte contemporâneo filosófico de interpretação do real marcado pelo acontecimento da morte de Deus tal qual Nietzsche o concebeu. Se o objetivo é ressignificar o kérigma cristão por meio de um diálogo com Jonas, então deve-se dizer que se almeja repensar a teologia cristã por um horizonte hermenêutico alternativo àqueles pré-modernos que condicionaram muito das narrativas tradicionais teológicas cristãs.

Antes de prosseguir, deve-se assinalar, para corroborar o que fora dito acima, que a tarefa de repensar a narratividade teológico-cristã por meio da assunção da crise das bases pré-modernas é uma exigência atual, profundamente destacada e caracterizada, dentre outros, por Queiruga,¹ que mostra, como teólogo, dentro da crise, que “é preciso construir uma nova relação, e elaborar conscientemente a teologia no seio de um novo paradigma”.² Ora, conforme o já dito, tais mudanças são sintomas da crise do modo tradicional de se estruturar o

¹ Cf. QUEIRUGA, A.T. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 19.

² QUEIRUGA, A.T. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 19.

cristianismo e de sua teologia se fundamentar teoricamente. Dito sucintamente, este cristianismo se estruturou no âmbito teórico-doutrinário - que é o que mais interessa para a pesquisa nesse momento – pois, por meio de uma clara operacionalização do arcabouço metafísico grego, conseguiu-se uma instância metaempírica considerada divina, do Deus revelado, que, por meio da encarnação de Cristo, veio ao ser humano para que este pudesse conhecer, nos limites da história, o rosto (ícone) do Pai.¹ Da integração com o pensamento grego o cristianismo pré-moderno paulatinamente produziu narrativas teológicas dependentes do caráter apofântico do *lógos* grego, tornando-se refém de suas categorias e, em muitos aspectos, de sua cosmovisão – sobretudo, nos campos metafísico, ético e gnosiológico. A modernidade, porém, a partir do criticismo kantiano, suspendeu a capacidade de o espírito ascender ao âmbito metaempírico do real, desarticulando a legitimidade da base filosófica das narrativas teológico-cristãs. Disso se infere que enfrentar a crise do cristianismo pré-moderno é tarefa essencial de qualquer teólogo cristão hoje. Caso contrário, suas narrativas não se tornam audíveis. Desse modo, o pensamento de Jonas não somente apropria-se das crises das metanarrativas filosófico-teológicas pré-modernas, como ressignifica o *lógos* grego, para que este, de algum modo, possa auxiliar na tarefa de produzir discursos teológicos no tempo da crise do pensamento metafísico. A questão da ecoteologia que, para esse pensador, aparece como desdobramento obrigatório de suas bases filosóficas, não somente possibilita a produção de uma clara ressignificação do discurso teológico, como descerra para a teologia cristã o desafio de afirmar seu pensamento por meio do problema do outro, seja este outro Deus - o Eterno - ou alguma de suas criaturas.

Nesse contexto crítico, esta investigação propõe lançar a seguinte *hipótese*: é possível ressignificar o kérigma cristão por meio de um diálogo com o pensamento filosófico, ecológico e teológico de Hans Jonas, à medida que este levamos a recolocar a mensagem de Jesus e da Igreja no cerne do sofrimento da criação, o que é evidenciado pelas práticas ecocidas que atravessam e condicionam a tecnocracia contemporânea. Ao conjecturar a possibilidade da impossibilidade do futuro da criação e ao repensar Deus após o acontecimento terrível dos holocaustos como vulnerável, relacional, dependente e em devir. À medida que a revelação cristã de Deus se manifesta mediada pela encarnação do Verbo; à medida que Jesus

¹ Cf. VAZ, H. *Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica*, p. 74.

é o Deus humanado, que experimenta na carne e na história as agruras da injustiça e morre assassinado na cruz, é possível propor à la Jonas a teopatía cristã e repensar o futuro da criação por meio da responsabilidade amorosa para com o destino de toda criação. Pode-se então pensar que a relação entre cruz e ressurreição, ainda que seja objeto doutrinário da fé cristã, é também, e sobretudo, um princípio de interpelação ética do cuidado antropocósmico do ser humano para com a totalidade da criação. A hipótese aqui aventada, conseqüentemente, operacionaliza o horizonte aberto por Jonas no interior da hermenêutica cristã. Isso tudo em diálogo com teólogos cristãos, como Leonardo Boff, Jürgen Moltmann e especialmente com o Papa Francisco e sua encíclica *Laudato Si'*. O desdobramento da hipótese assinalada não é outro senão a produção de uma mística antropocósmica, mística essa que permita supor que o “outro” (divino e/ou criatural) é o índice de significatividade última do anúncio cristão. Esta hipótese deve mostrar, então, que o conceito de alteridade de Hans Jonas tem algo a contribuir para se pensar uma mística da alteridade cristã, especialmente nestes tempos do Papa Francisco com a encíclica mencionada e o Sínodo sobre Amazonas.

Para dar conta do intuito central da investigação almejada e sua hipótese, pretende-se seguir o seguinte percurso, que acaba se identificando com os capítulos da tese: Introdução. Primeiro Capítulo: O desafio ecoteológico: questões preliminares. Segundo Capítulo: A apocalíptica tecnocrática e a crise do futuro escatológico. Terceiro Capítulo: Hans Jonas e a Responsabilidade Ética Ecoteológica. Quarto Capítulo: Interpelações Teológico-Espirituais da Alteridade Antropocósmica. Conclusão: tese que se conclui desta pesquisa.

Para efetivar o objetivo proposto, segue a explicitação do trabalho. No primeiro capítulo, nas questões preliminares, será abordado o caráter distópico da tecnocracia como desafio para o pensamento cristão. A investigação remete-se a uma demanda destacada paradigmaticamente pelo Papa Francisco na encíclica *Laudato Si'*, que possui como tema central a relação entre a Igreja e a ecologia. Trata-se, de uma encíclica ecoteológica que articula diretamente o mundo civilizatório pós-industrial com a questão do meio ambiente. Já no início da encíclica, o Papa remete-se ao patriarca Bartolomeu, que denuncia o ecocídio como um pecado com graves características e conseqüências, por ser um crime contra o

ser humano, um crime contra a natureza e uma ofensa a Deus.² Não só isso. O Papa Francisco seguindo o pensamento do patriarca, diz que o problema ecológico não demanda somente novas técnicas de preservação ambiental, mas exige uma transformação ética essencial, com o fim de modelar outro ser humano capaz de não dizimar a criação. Daí a consideração: “O mundo é como um ‘sacramento de comunhão’, onde partilhamos com Deus e a comunidade humana a responsabilidade pelo mundo”.³ Em outros termos, uma responsabilidade antropocósmica é signo da cooperação humana com a ação salvífica de Deus.

Dentre os desafios assinalados pela encíclica *Laudato Si'*, deve-se destacar a promoção do discurso teológico de acordo com os desafios ecológicos da contemporaneidade. Isso, obviamente, demanda uma transformação radical nos paradigmas teóricos, reguladores das narrativas teológicas historicamente hegemônicas. Por um lado, o Papa se orienta por uma multiplicidade de informações científicas. De outro lado, sua especulação é irreduzível no que tange aos limites epistemológicos das ciências naturais, como ele mesmo mostra ao considerar o caráter exemplar da vida e da obra de São Francisco de Assis. A racionalidade científica não garante a experiência místico-existencial de unidade com a criação e de sacralidade de todas as coisas, que possibilita instituir um novo horizonte compreensivo do binômio ser humano/natureza, em que as relações de uso não se sobrepõem às relações de cuidado e encantamento pela totalidade.⁴ Ora, o Papa Francisco assinala a presença da sobriedade como uma das duas virtudes centrais da vida de São Francisco, a outra é a solícitude que surge como exigência para o nosso tempo de crise ecológica.

A operacionalização do pensamento do Papa Francisco possui como intuito principal assinalar uma questão demasiadamente importante para o andamento da tese, cuja formulação pode ser feita a partir desta pergunta: como é possível à teologia cristã articular uma narrativa dotada de uma racionalidade ‘sóbria’ capaz de conjugar o horizonte teológico com imperativos éticos de ordem antropocósmica? Deve-se destacar neste momento o caráter antropocósmico destes imperativos éticos. Isso porque não se trata, como a Encíclica *Laudato Si'* deixa claro, de anular na reflexão ecoteológica a presença do ser humano. Conforme o

² Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 8, p. 8-9.

³ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 9, p. 9-10.

⁴ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 11, p. 11-12.

exemplo de São Francisco de Assis, que funciona como paradigma inspirador da encíclica do Papa Francisco, o amor à natureza implica no socorro aos seres humanos excluídos, sobretudo aqueles que são aviltados pela pobreza e pela miséria.⁵ Assim como São Francisco de Assis, é preciso pensar na ecoteologia *integralmente*, incluindo as comunidades humanas e o desafio de superar as injustiças que se encontram presentes nessas comunidades. Mas como fazer isso? Até onde é possível à teologia cristã dar conta desse desafio? É nesse ponto que o primeiro capítulo desta tese deve assinalar e caracterizar a importância de um diálogo fecundo com o pensador judeu Hans Jonas, cuja biografia será conhecida em primeiro lugar.

No pensamento de Hans Jonas, o que aparece em um primeiro momento central é a sua hipótese acerca da possibilidade de interrupção do processo evolutivo dos seres do mundo e a consequente aniquilação daquilo que a teologia chama de criação. O mundo pode literalmente acabar. Em outros termos, Jonas diz que é possível que não haja mais futuro para a criação.⁶ E isso por um simples motivo: o desenvolvimento tecnocrático carrega consigo um sentido profundamente ecocida, possibilitando uma hecatombe ecológica e a destruição do sistema-vida no planeta Terra. Justamente por isso, cria-se um problema para a teologia cristã: se a escatologia é o eixo em torno do qual gira a fé cristã, o *kérigma* jesuânico, com a mencionada hecatombe ecológica, o futuro é inviabilizado e se destrói a possibilidade de manutenção da mensagem cristã. Como a teologia cristã deve lidar com a possibilidade de destruição da condição necessária para a existência do centro de sua mensagem? Se o futuro está radicalmente ameaçado, então é necessário perpetuá-lo, para que a escatologia continue a ser o horizonte da fé cristã. E, para preservar a possibilidade da escatologia, é preciso redirecionar a teologia para outro foco, a saber, a vulnerabilidade da criação. Ora, isso é realizado por Hans Jonas.⁷ Por isso, ele lega à teologia não somente a formulação paradigmática da possibilidade de uma anulação do futuro da criação, mas também se posiciona positivamente em relação ao modo específico de enfrentamento desse problema, que, segundo o autor, deve ser por meio do enfraquecimento radical da noção metafísica do Deus judaico-cristã e da potencialização radical da responsabilidade

⁵ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 10, p. 10.

⁶ Cf. JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 51-84.

⁷ Cf. JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 61- 72.

humana em relação a Deus e à totalidade da criação, o que pode ser chamado, como afirmou Alexandre Cabral⁸, de *responsabilidade hiperbólica*.

Após o desenvolvimento do primeiro capítulo e da apresentação geral dos problemas que serão enfrentados pela tese, segue o segundo capítulo cujo título é: “A apocalíptica tecnocrática e a crise do futuro escatológico”. Ali se terá a leitura analítica de autores como Rubem Alves, Martin Heidegger e o próprio Hans Jonas. O objetivo primário desse capítulo não é outro senão assinalar o lugar da compreensão jonasiana de técnica e o problema do futuro. Para recortar autores que favoreçam descerrar o horizonte de tematização jonasiana, será utilizada como estratégia metodológica a escolha de autores que se aproximem de Jonas em dois aspectos, a saber: o caráter distópico da compreensão da técnica e a superação de uma visão instrumentalista da técnica. É nesse sentido que o capítulo começa a ser escrito, através da abordagem de alguns elementos centrais das compreensões da técnica nas obras de Rubem Alves e Martin Heidegger.

No que concerne à obra de Rubem Alves, será destacada a desconstrução de duas tendências históricas de abordagem da técnica. São elas: a abordagem otimista, que fomentou muitos discursos e projetos socioculturais liberais, e a abordagem crítico-marxista, que condicionou a compreensão da técnica aos conceitos de meio-de-produção e classe social. Na compreensão otimista, Alves insere uma comparação peculiar com a teologia da história de Santo Agostinho. No lugar do lógos teológico, surge o lógos tecnológico e, desse modo, nenhum obstáculo, nenhum imprevisto consegue retirar do ser humano a certeza de que sua plenitude está garantida. Como assinala Alves: “o advento da tecnologia revelou ao homem um novo ‘Logos’ que resolvia o problema da mediação entre seu presente e o seu futuro, ‘Logos’ que reunia em si a ‘sabedoria’ do conhecimento teórico com o ‘poder’ da eficácia histórica”.⁹ Há, nesse caso, um pano de fundo segundo o qual o futuro eleva qualitativamente o ser humano e a escatologia cristã, para enfim, encontrar na história seu lar.

Em contrapartida, o pensamento crítico-marxista ressignificou radicalmente a questão da técnica, por meio da ideia segundo a qual a técnica está nas mãos de alguém, ou seja, a técnica pertence a algum proprietário. No tempo atual, a técnica

⁸ Cf. CABRAL, A. *Hans Jonas e a fragilidade de Deus: o elemento teológico da responsabilidade ética antropocósmica*, p. 18-20.

⁹ ALVES, R. *O enigma da religião*, p. 99.

não está nas mãos dos proletários, nem mesmo do Estado, mas dos burgueses, a classe dominante que explora a força de trabalho por ser dona dos meios de produção - a técnica. A técnica, nesse caso, “é um instrumento que perpetua um mundo em que os donos dos meios de produção exploram os deserdados”.¹⁰ Nessa perspectiva, a técnica não favorece o surgimento de uma sociedade livre, mas legitima a exploração daqueles que fornecem sua força de trabalho para a exploração dos donos da técnica. Não há possibilidade, então para o *homo ludens*, só para o homem explorado. Logo, a técnica só pode humanizar, caso as condições socioeconômicas sejam outras, a saber, sem classes hierarquicamente dispostas, sem exploração do trabalho.

Apesar de antagônicas, essas compreensões têm algo em comum: ambas partem do pressuposto de que a técnica é um instrumento à mão do ser humano, isto é, a técnica seria um meio: meio de produção, conjunto de objetos ou ferramentas disponíveis. Mas, segundo Alves, é justamente isso que a técnica não é. Se ela for concebida como “meio”, é preciso acrescentar que, na tecnologia moderna, a técnica é um meio que se tornou um fim em si mesmo. Em outras palavras, a técnica é um meio sem fim, por ser fim de si mesma. Como diz Alves, “o que caracteriza a tecnologia é que *os meios são, em si mesmos, os fins*”¹¹. Isso equivale a dizer que a tecnologia moderna é um sistema. A funcionalidade do sistema transforma-se em princípio normativo das práticas e teorias das sociedades tecnocráticas atuais. Exatamente isso que permite falar em distopia alvesiana, que, por sua vez, permite uma conclusão enfática: “A tecnologia coloca um ponto final na história”,¹² pois retira a capacidade de promover diferenciação e descontinuidade no interior de um sistema que se absolutizou.

Num segundo momento deste tópico, pretende-se caracterizar os conceitos centrais da compreensão heideggeriana de técnica. Heidegger insere uma questão importante na caracterização da técnica, que não foi apresentada por Alves, a saber, a relação funcionalizante do “sistema tecnocrático” com a natureza. Apesar de a compreensão heideggeriana da técnica moderna ser dotada de uma rara complexidade¹³, interessa, nesse capítulo, destacar os contornos ontológicos da

¹⁰ ALVES, R. *O enigma da religião*, p. 105.

¹¹ ALVES, R. *O enigma da religião*, p. 107.

¹² ALVES, R. *Da esperança*, p. 70.

¹³ Cf. CABRAL, A. *Nihilismo e hierofanias: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*, Vol. 2, p. 169-187.

noção de natureza no interior da técnica moderna e de uma “ingenuidade” que atravessa a caracterização heideggeriana, que será radicalmente questionada por Jonas. Heidegger faz uma desconstrução da concepção instrumentalista da técnica. Ela não pode ser considerada um “meio”, por se identificar com o modo como a época atual se determina ontologicamente. Como afirma Heidegger: “A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento”.¹⁴

A verdade-desencobrimento nada mais é que um modo de abertura do ente na totalidade, que assinala um envio histórico do ser. A técnica, portanto, é um modo específico de o mundo histórico se determinar e um modo de condicionamento na forma de determinação de todo e qualquer fenômeno. Por um lado, a técnica moderna assinala certo fazer que institui os entes em geral; por outro lado, esse fazer não é determinado pela subjetividade humana. O fazer técnico nada mais é que o estabelecimento de todos os entes enquanto mananciais energéticos a serem continuamente explorados, com vistas à utilização de suas energias.

A técnica condiciona a aparição da totalidade da natureza como fonte energética a ser processada, armazenada e operacionalizada por um sistema que se autonomizou e não mais necessita de nenhum ponto fixo de apoio, por ser ele senhor e condutor da totalidade. Nas palavras de Heidegger: “O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada”.¹⁵ A natureza passa a vigor como fundo de reserva energética, a serviço de um sistema autorregulador que prescinde de qualquer instância previamente dada para se regular. Disso decorre que “controle e segurança”¹⁶ tornam-se termos/conceitos imprescindíveis para a compreensão da essência da técnica, uma vez que o sistema técnico objetiva controlar e se assegurar de que tudo é disponível como manancial energético ou combustível para o seu funcionamento.

Heidegger pretende desconstruir a ideia ainda usual, segundo a qual a técnica é algo que está a serviço dos objetivos e intenções humanas. Para Heidegger, isso é, em verdade, um discurso ingênuo. Isso porque o ser humano é requisitado e interpelado continuamente a responder aos condicionamentos do sistema técnico. Por isso, a técnica faz uso do ser humano para fundar um mundo histórico em que

¹⁴ HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferencia*. A questão da técnica, p. 17.

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferencias*. A questão da técnica, p. 19.

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferencia*., A questão da técnica, p. 20.

tudo e todos estão a serviço de sua estrutura, ou seja, tudo e todos são fontes energéticas em prol do funcionamento desse mundo tecnocrático, inclusive o ser humano.¹⁷ Isso permite, em conjunto, entender o lugar do problema ecológico na contemporaneidade, porém não permite considerar o porquê a tecnocracia produz uma hecatombe sem precedentes, ameaçando, sobretudo a possibilidade de futuro dos entes em geral.

A compreensão jonasiana de técnica permite não somente entender o caráter distópico de muito daquilo que atualmente se diz da tecnocracia. Mas, diferentemente de Heidegger, Jonas entende a técnica como perigo para a continuidade das condições de vida na Terra. Se Heidegger pensou a técnica como sistema de apropriação de tudo e todos a serviço de sua autorregulação, isso supõe que o pleno funcionamento da técnica posiciona a natureza como “eternamente” disponível, o que é rejeitado por Jonas. Para ele, a técnica moderna destrói justamente as condições de perpetuação da totalidade, inclusive se essa totalidade for concebida como fundo de reserva energética. A compreensão jonasiana de técnica conjuga a figura do “Prometeu definitivamente desacorrentado”¹⁸, com a exigência de uma ética que dê conta do poder avassalador da tecno-ciência. Por outro lado, Jonas assume o problema histórico do que chama de “vácuo do relativismo de valores atuais”¹⁹, sem aprovar o niilismo daí decorrente. O ponto de articulação da crise dos valores que acomete a cultura atual com a questão ética proveniente da tecno-ciência é realizado através do conceito que Jonas chama de “heurística do medo”.²⁰ Trata-se da antevisão da possível desfiguração do ser humano e das condições de existência dos seres, caso a degeneração da natureza promovida pela técnica moderna continue sem controle. Essa situação exige o questionamento de um problema central: o que significa degeneração da natureza? Trata-se, dito sucintamente, de questionar uma modificação radical na manutenção das condições da vida e da imagem do ser humano. Essa modificação deriva-se da técnica moderna.

A técnica moderna alterou o cenário radicalmente. “A tecnologia moderna introduziu ações de larga escala, objetos e consequências tão novos que a estrutura

¹⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferencias*. A questão da técnica, p. 22-25.

¹⁸ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 21.

¹⁹ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 21.

²⁰ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 21.

da ética antiga não pode mais enquadrá-las”.²¹ Agora, com a técnica moderna, é urgente pensar em uma transformação radical do conteúdo da ação e do futuro. A relação tradicional da ética com o futuro nunca levou em conta as condições naturais da vida na Terra. Por isso, o futuro dos ecossistemas, por exemplo, nunca foi integrado nas preocupações éticas das culturas ocidentais. Agora, é preciso antes de tudo reconhecer “a *vulnerabilidade* crítica da natureza em relação à intervenção tecnológica do homem”.²² Daí a urgência em inscrever a questão da natureza e o futuro no tecido da ética: “A Natureza enquanto uma responsabilidade humana é certamente um *novum* a se pensar na teoria ética”.²³ Não somente isso, mas a própria perpetuação da vida humana na Terra encontra-se ameaçada. O ser humano e a natureza estão em perigo, razão suficiente para se repensar radicalmente os limites da ética e da responsabilidade humana. Isso acaba inscrevendo o futuro como eixo temporal privilegiado para se ressignificar a ética na atualidade. Jonas destaca que o desenvolvimento da técnica moderna coloca em xeque, simultaneamente, o futuro da natureza e do ser humano. Diferentemente de Heidegger, para Jonas, a técnica não é um sistema autorregulador que explora tudo e todos para manter sua estrutura viva e intacta. Isso pressuporia uma possibilidade de renovação contínua no estoque energético que a natureza e o ser humano se tornaram. Para Jonas, a técnica é um perigo exatamente pelo fato de ela possibilitar o que até então parecia impossível: a inexistência de futuro para o ser humano e para a natureza, ou seja, a possibilidade de tudo deixar de existir absolutamente.

Se o segundo capítulo visa caracterizar a especificidade do conceito joanasiano de técnica diante do cenário atual acerca das discussões sobre esse mesmo tema, o terceiro capítulo por sua vez se intitulará: “Hans Jonas e a responsabilidade ética ecoteológica”. Esse capítulo possui como objetivo primário refletir sobre o pensamento ético de Jonas como fonte estruturadora do que se chamará de teologia da alteridade com amplitude antropocósmica. Dito em forma de pergunta, como e até que ponto o pensamento ético de Jonas explicita-se numa teologia da alteridade de amplitude antropocósmica?

Para chegar a uma resposta elaborada Jonas primeiro justifica ontologicamente a ética da responsabilidade na biologia. Elaboração longa e densa

²¹ JONAS, H. *Ensaios filosóficos*, p. 31.

²² JONAS, H. *Ensaios filosóficos*, p. 17.

²³ JONAS, H. *Ensaios filosóficos*, p. 32.

que vai partir de uma filosofia da vida imbricada na teoria da evolução, na qual Jonas encontra a unidade na realidade imanente perdida pelo cartesianismo para logo assim justificar em sua obra mais importante: *O princípio responsabilidade*, uma ética que dê conta do grave problema que gerou a técnica. Desse modo, a nova ética precisa fazer com que seja possível a vida como realidade da alteridade antropocósmica.²⁴

Para dar conta desse objetivo, foi preciso inicialmente caracterizar a desconstrução jonasiana do pensamento gnóstico, já que somente por meio da crítica do gnosticismo Jonas conseguiu conquistar o alicerce necessário para pensar sua teopatia e, conseqüentemente, sua ética antro-po-teo-cósmica. Com essa motivação, Jonas persegue “um ‘princípio gnóstico’ metamorfoseado em manifestações muito distintas”,²⁵ e que permitiram encontrar na modernidade - por exemplo, em Pascal - e na contemporaneidade - por exemplo, em Sartre e Heidegger - a reatualização da cosmovisão gnóstica. Neste sentido, importa saber, grosso modo e de maneira formal, o que Jonas entende por gnosticismo:

A ênfase posta no *conhecimento* como meio para obter a salvação, inclusive como forma salvadora e a pretensão de que este conhecimento se encontra na doutrina, são traços comuns das numerosas seitas nas quais historicamente se expressou o movimento gnóstico.²⁶

A fonte salvífica do pensamento gnóstico é Deus.²⁷ Deus, no pensamento gnóstico, é, segundo a clássica expressão latina o *Deus absconditus*, isto é, Deus é absolutamente transcendente, o que equivale a dizer que Deus não tem parte com o mundo. O conceito gnóstico de transcendência identifica-se com a exterioridade radical de Deus em relação ao âmbito sensível que estrutura o mundo em sua espaço-temporalidade. A consequência dessa ideia de transcendência é a produção do dualismo, em que Deus não tem morada neste mundo: o mundo é estranho para Deus. Por isso, o mundo não é criação do Deus supremo, mas alheio a ele.²⁸ Estes

²⁴ Cf. JONAS, HANS, *Memorias*, p. 341 “Mi tesis era que la esencia de la realidad se expresa del modo más acabado en la existencia física del organismo, no en el átomo, no en la molécula, no en el cristal, tampoco en los planetas, ni en los astros, etc; sino en el organismo vivo, que es sin duda cuerpo, pero que se esconde en su seno algo que va más allá del mero ser mudo de la materia. *Sólo si partimos de este punto es posible una teoría del ser. (...) que deve conducir forzosamente a una ética...*”

²⁵ JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 24

²⁶ JONAS, H. *La religión gnóstica*, p.61.

²⁷ Cf. JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 68.

²⁸ Cf. JONAS, H. *O princípio vida*, p. 239.

dualismos fundam um acomismo, que será um correlato do ego *absconditus*.

Para ressignificar a questão de Deus, Jonas assume plenamente o imanentismo do pensamento moderno e sua correlata afirmação da autonomia do mundo.²⁹ Se Jonas assume plenamente o imanentismo moderno, então, não há como dissociar Deus da finitude. Conseqüentemente, a teologia de Jonas surge de uma possibilidade nova do pensamento filosófico, sem qualquer recurso à dicotomia sensível/inteligível. O caráter especulativo da razão é novamente afirmado³⁰, ainda que essa totalidade seja marcada pelo devir, pela temporalidade.

Lançando mão da alegoria como estratégia para elevar a razão a uma ‘altura’ já mais acessada por meio do encadeamento da ordem de razões, Jonas produz uma “conjectura figurada, mas verossímil”.³¹ O alegórico aqui em questão identifica-se com um mito cosmogônico, que deve permitir a “tradução do figurativo para o conceitual”³². Nesse mito, Deus criou o mundo e inscreveu-se, sem restos, no curso evolutivo da criação, apropriando-se de si - autoconsciência - paulatinamente, segundo as possibilidades descerradas pelo próprio devir criativo da totalidade. Assim, a autotransformação da criação torna-se o lugar de automanifestação de Deus, segundo os limites da finitude. Ora, se a finitude condiciona a automanifestação divina, então, isto gera três conseqüências imediatas:

a) Deus torna-se sofredor: isto é, para Jonas, o início da criação identifica-se com o momento a partir do qual Deus sofre. Não sofre tão-somente a agonia promovida pelos atos injustos. Sofre o destino da criação e rupturas que tal processo comporta.

b) Deus está em devir. Com o mito jonasiano, não há como pensar o ser estático de Deus segundo o modelo da *ousía* – aristotélica - ou seja, da substância.

c) Deus preocupa-se consigo e com a criação. Se Deus não pode ser indiferente ao mundo, ele depende inteiramente do mundo para vir a ser temporalmente quem ele é.

Dessas três conseqüências surge a conclusão: Deus não é onipotente.³³

A impotência de Deus e seu sofrimento essencial ganham contornos trágicos, quando o ser humano aparece em meio ao processo evolutivo da criação.

²⁹ Cf. JONAS, H. *O princípio vida* p. 264-265.

³⁰ Cf. JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 69-71.

³¹ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. p. 198.

³² JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. p. 202.

³³ Cf. JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 206-209.

Isso porque, com o homem, a liberdade das decisões instaura o reino da liberdade ética, produzindo o bem e o mal em suas múltiplas relações com a totalidade. Por este motivo, todo comportamento ético possui uma consequência na identidade do eterno. Disto surge uma nova ideia de imortalidade, segundo a qual os comportamentos éticos com as criaturas produzem novas configurações no eterno e assim a teologia jonasiana determinando-se por meio de uma ética antropocósmica segundo a qual a responsabilidade pela criação é, simultaneamente, responsabilidade por Deus. Dito de outro modo: para Jonas, fora da responsabilidade com as alteridades que estruturam a criação não há como relacionar-se com Deus – e vice-versa. Isso caracteriza a responsabilidade hiperbólica da ética antropocósmica e teopática de Jonas.

O quarto capítulo se intitula: “Interpelações Teológico-Espirituais da Alteridade Antropocósmica.” Nesse último capítulo da tese, será demonstrado sucintamente como a mística da alteridade fundada no pensamento de Jonas permite ressignificar o anúncio cristão. Isto quer dizer que a mística da alteridade ressignifica diversos conceitos da teologia cristã. Para dar conta da caracterização dessa ressignificação, foram escolhidos dois autores paradigmáticos da teologia cristã: Jürgen Moltmann e Leonardo Boff. Esses autores serão abordados a partir do fio condutor da mística da alteridade antropocósmica. A caracterização de tais temas deve ajudar a conquistar o solo hermenêutico dentro do qual seja possível compreender que o anúncio cristão recebe sua significatividade última de alteridade à qual o ser cristão está vertido. Em outras palavras: fora da referência à alteridade antropocósmica o discurso cristão não alcança plena significatividade.

Inicialmente, será abordada a teologia da cruz moltmanniana. Esta, que se considera possuidora de radicalidade, depende diretamente da ideia luterana da teologia da cruz e de sua contraposição à teologia da glória.³⁴ Na cruz, Deus se dá paradoxalmente rejeitando os caracteres metafísicos utilizados para compreendê-lo. Desse modo, um Deus crucificado não é apático como a *causa prima* metafísica. Antes, Deus é afetável pelo destino do mundo e do ser humano e assim se torna futuro escatológico para o homem.

Moltmann leva adiante essa compreensão da teopatia e, auxiliado, pelo pensador judeu Abraham Heschel, que entende como “a história do *pathos* divino

³⁴ Cf. MOLTMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 257-272.

está incrustada nessa história do homem”.³⁵ O Deus cristão revela na cruz a passionalidade de Deus. Para Moltmann, a cruz é salvífica, se ela é pensada a partir da entrega de Cristo e não a partir das causas injustas que historicamente promoveram seu assassinato. Daí o paradoxo: “A cruz não é e não pode ser amada. E apesar disso, somente o Crucificado provê aquela liberdade, que transforma o mundo, pois ele não teme mais a morte”.³⁶ Se Deus se dá plenamente na injusta morte de Cristo, o seu sofrimento transforma-se em juízo do mundo e da própria fé cristã. Como juízo, a cruz insere o ser humano no mundo e contra diversos aspectos do seu mundo histórico. Como Moltmann afirma:

Esses povos, que estão obrigados a viverem na longa sombra da Cruz, nela encontram não somente a solidariedade de Deus com as vítimas, seu protesto contra os que perpetram o mal, a compaixão com os sofredores, mas também o juízo para com os que se servem da violência.³⁷

Assim, a teopatia, em outras palavras, transforma a compaixão em indício de afirmação da vigência de Deus. A teopatia de Moltmann vai abrir o ser humano para a dor da criação, uma vez que a encarnação de Cristo assume a criação como um todo e não somente a espécie humana. Nesse sentido, com uma rápida abordagem de alguns aspectos centrais da sua teologia da criação é possível assinalar e refundamentar o kérigma cristão por meio de uma responsabilidade e mística antropocósmica. Dito de modo resumido, Moltmann denuncia o que entende ser uma falsa legitimação bíblica da exploração e violação da criação e contrariamente afirma que o sentido da criação é o amor divino pela sua [de Deus] glória. Nesse caso, em sentido bíblico, a criação louva a glória divina, o que assinala que o ser humano está posicionado “como membro da comunhão da criação”.³⁸ Daí o propósito central da teologia da criação moltmanniana:

Não queremos conhecer para dominar. Desejamos conhecer para participar. Esse tipo de conhecimento cria comunhão e pode ser qualificado como saber de comunhão, frente ao saber de domínio. Deixa espaço à vida e promove sua expansão vital. A teologia cristã deve recordar essa sabedoria, que é propriedade sua, se deseja contribuir para superar a crise ecológica da civilização técnico-científica.³⁹

³⁵ MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 344.

³⁶ MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 17.

³⁷ MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 15.

³⁸ MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 44.

³⁹ MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo* p. 46.

Outro momento do último capítulo desta tese apoia-se na análise da obra de Leonardo Boff de modo análogo ao que foi antes realizado com Moltmann. Ao assumir o legado histórico da teologia da libertação da qual ele mesmo foi precursor, Boff, há dois decênios, posicionou a ecoteologia como foco de suas investigações. A ecoteologia boffiana nasce em correlação da crítica dos paradigmas modernos cosmológicos, a partir de um rico instrumental teórico, Boff intenta ressignificar a cosmologia por meio da ideia de interrelação da multiplicidade dos seres finitos.

O espírito assume, nessa cosmovisão, um lugar originário. Ele não está fora do movimento evolutivo-criativo da criação, mas nele se inscreve, transformando-se em indício de consciência da própria evolução.

Dessa maneira, de um lado, Deus mesmo acaba sendo ressignificado, ao ser inserido na própria dinâmica evolutiva da criação, como ser histórico, cultural e social. Por sua dinâmica autoinventiva e evolutiva, Deus acaba inserido nos sistemas ecológicos. Assim, dentro dos males ecológicos, Deus sofre com os problemas dos seres humanos, especialmente com os pobres. Mas, de outro lado, os humanos também produzem males ecológicos à ‘casa comum’. No interior de ambos, situa-se Deus, uma vez que ele atravessa a criação e sofre suas dores. Aí Boff assume uma compreensão teológica panenteísta, a saber, Deus atravessa tudo, porém não se reduz a nada; Deus está em tudo e tudo está em Deus, sem que essas duas instâncias se identifiquem ontologicamente.

É importante destacar em Boff a relação entre ecologia, pobreza e exclusão humana:

A terra também grita. A lógica que explora as classes e submete os povos aos interesses de uns poucos países ricos e poderosos é a mesma que depreda a Terra e espolia suas riquezas, sem solidariedade para com o restante da humanidade e para com as gerações futuras.⁴⁰

Neste grito se escuta a voz de Deus. Boff assume um panenteísmo e com el pode-se afirmar que: “Abraçando o mundo, abarcaremos o próprio Deus.”⁴¹ Exatamente aí se funda e se enxerga uma responsabilidade hiperbólica, como também como uma mística da alteridade antropocósmica, que se responsabiliza, a

⁴⁰ BOFF, L. *Ecologia e pobreza. Grito da terra, grito dos pobres*, p. 11.

⁴¹ BOFF, L. *Ecologia e pobreza. Grito da terra, grito dos pobres*, p. 13.

um só tempo, por Deus e pela vulnerabilidade da criação.

Na pesquisa, encontrou-se outro autor que foi muito importante para uma leitura ressignificante do Kérigma: Jon Sobrino, jesuíta que reside em El Salvador, tendo sido um assessor valioso – pelo seu compromisso religioso e acadêmico - do mártir Oscar Arnulfo Romero e das comunidades de base que resistiram heroicamente a um processo longo de guerra pela libertação de seu povo. Como teólogo sempre foi um leitor e interprete autêntico de J. Moltmann, mas sua originalidade se deve a seu compromisso liberador em El Salvador ao lado dos pobres. Neles viu que o princípio de interpretação da esperança estava nas *vítimas*.⁴² A Cruz e a ressurreição de Cristo, como princípio escatológico básico da teologia, só podem ser entendidas a partir das vítimas do sistema sócioeconômico, político, injusto, libertando-as. Assim, a Ressurreição é não só descer da cruz as vítimas, é, sobretudo, fazer justiça a elas. Desse modo, “o destino dos seres humanos se entende a partir do destino de Jesus, pois Jesus não morreu por causas naturais, mas como vítima, e então, a ressurreição não é devolver a vida a um cadáver, mas fazer justiça à vítima. [...] Desse jeito, a ressurreição pode se entender nos homens de hoje”.⁴³ Essa tese pode ser alargada para a ecologia – o que Sobrino não faz - através de sua visão da criação e da escatologia.

Essa tese procurou dar continuidade à ressignificação que Moltmann e Boff fizeram, querendo finalmente encontrar resposta ao fim, como o problema do novo Céu e da nova Terra diante do desafio ecológico presente. Dessa reflexão, concluíram que só uma escatologia dentro de uma ética da responsabilidade - pedida urgentemente por Jonas - poderá dar resposta séria ao desafio atual do Papa Francisco, que, alias, foi o motivo subjacente desta tese de doutorado.

⁴² O termo vítima é amplo e complexo. Aqui se refere “aos seres humanos ameaçados em sua vida e dignidade básicas, devido à opressão e repressão.” cf. SOBRINO, J. *Ante la resurrección de um crucificado*, p. 112.

⁴³ SOBRINO, J. *Ante la resurrección de um crucificado*, p. 109.

1.1 PRIMEIRO CAPÍTULO: O DESAFIO ECOTEOLÓGICO, QUESTÕES PRELIMINARES

Pretende-se, no primeiro capítulo, mostrar o drama ecológico atual que o Papa Francisco com sua encíclica *Laudato Si'* revolucionará o ensino social da Igreja Católica. Drama que, ao mesmo tempo, Hans Jonas converte no grande motivo ético de sua obra capital *O princípio da responsabilidade*. A catástrofe iminente que anuncia Hans Jonas como resultado de uma tecnologia irresponsável como resultado de uma visão antropocêntrica, terá, no Papa Francisco, uma resposta de fé e esperança numa comunidade que se compromete com o 'grito da terra' e o 'grito dos pobres'.

Assim, no primeiro item deste primeiro capítulo se pretende retomar a *Laudato Si'* do Papa Francisco a partir da origem do ensino social da Igreja com Leão XIII na *Rerum novarum*, passando pelas principais encíclicas sociais no século XX e XXI, sem esquecer o Concílio Vaticano II. Pretende-se mostrar a evolução da problemática da ecologia na doutrina da Igreja, tendo como ápice a encíclica do Papa Francisco com toda sua problemática.

Em um segundo item, pretende-se desenvolver as problemáticas nucleares que uma nova visão ecoteológica enfrenta: o antropocentrismo – filho do dualismo gnóstico, de uma leitura parcial da criação e do cartesianismo – e o biocentrismo, visão que quer romper totalmente com o antropocentrismo e colocar no centro a vida de todas as criaturas, colocando o homem como um ente entre outros os seres vivos. Esta reflexão se fará partir da filosofia, da teologia e da ciência. É um elemento crítico do discurso que abrirá as portas ao terceiro item, a problemática que coloca Hans Jonas: o fim da escatologia. Este desafio existe diante de uma eminente catástrofe ecológica. O Jonas convoca a uma nova ética da responsabilidade em que o dever se encontra com o ser nos fins da realidade que a natureza tem. Para deter a catástrofe anunciada e conscientizar, Jonas propõe o 'medo heurístico'. Ao contrário, o planeta sumirá e com ele a promessa do futuro escatológico. Este é o cerne da questão: ou a fé se ressignifica eticamente ou a escatologia entra em falência e com ela toda a fé cristã. Para isso, Jonas vai propor suas 'conjeturas' míticas e teológicas, que necessariamente devem entrar em diálogo com a teologia cristã.

1.2 Do Silêncio sobre a ecologia ao desafio ecoteológico do Papa Francisco

Com o Papa Leão XIII começa o que se chamará sistematicamente de ‘ensino social da Igreja’, que foi a resposta à miséria e injustiça que a revolução industrial trouxe para a Europa e América do Norte. Dentro desta corrente, a doutrina evoluiu até chegar-se ao problema que integra o todo em múltiplas relações: a ecologia. Com o Papa Francisco e sua Encíclica *Laudato Si'*, a ecologia vai integrar a dor da natureza explorada até o ponto da destruição da criação e a dor do povo que sofre duplamente pela injustiça e pelas consequências naturais do desequilíbrio ambiental. Para chegar-se a esta doutrina percorreu-se um longo caminho: desde o silêncio total sobre o problema ecológico até um caminho que começa com uma visão ambientalista (verde), para logo passar a uma ecologia humana até terminar em uma visão ecológica integral do Papa Francisco. É interessante notar que a Igreja, tão ocupada como estava em condenar o ‘modernismo’, esqueceu-se das consequências de uma técnica inumana que destrói a vida humana e natural. Mas também é verdade que o Papa Leão XIII abriu as portas ao problema da justiça social, com a questão operária, e assim nasceu o ‘grito dos pobres’ no ensino da Igreja. Será preciso esperar o resultado trágico de um tecnologismo que engole a terra e seus filhos para termos o ‘grito da terra’?

1.2.1 Da *Rerum novarum* (1891) de Leão XIII até o Concílio Vaticano II (1962-1965)

Desde Leão XIII até o Concílio Vaticano II, observa-se um relativo silêncio em torno do problema ecológico.¹ Partia-se do velho paradigma: a natureza é inesgotável e renovável, então, seu uso encontra nela mesma sua reposição. A Igreja, dura crítica da modernidade, não enxergou o mal imenso das revoluções industriais. Também no começo² o termo ecologia estava reservado para o problema do meio ambiente, parecia um assunto de ciências naturais. Logo, com as bombas atômicas, com as imensas massas de pobres e os efeitos ecológicos que afetaram todo o mundo, enxergou-se que era um problema transdisciplinar, em que as

¹ Cf. BRIGHENTI, A. *A Laudato Si' no pensamento social da Igreja*, p. 15.

² Cf. VIERA L. M. *Laudato Si': uma abordagem do ponto de vista das ciências sociais*, In: PASSOS, D. J. (org.), *Diálogos no interior da casa comum*, p.127- 155.

ciências humanas tinham muito a dizer: o problema da ‘camada de ozônio’ era, também problema que gerava pobres, que gerava cultura, que se alicerçava numa concepção econômico ideológica. Ecologia, então, passou a ser algo profundamente espiritual, cultural e político. O problema ambiental ameaça todo o planeta, sendo suas principais vítimas os pobres, os indígenas e as minorias sociais. Esta preocupação levou alguns ambientalistas a falar de *justiça ambiental* e de *ecologia dos pobres*.³

Por fim o cristianismo adotou o termo ecologia, a partir de uma teologia da criação, no tripé ser humano-natureza-Deus. Toda criatura saída *ex nihilo* de Deus tem uma vocação, um desígnio do Criador. No seio da criação está o ser humano, criado à imagem e semelhança do Criador como cocriador: a terra foi confiada a ele para ‘cuidá-la e cultivá-la’ para uso de toda humanidade até que Cristo seja tudo em todos.

Neste sentido e com timidez, o magistério social da Igreja, a partir de uma responsabilidade pela construção de uma sociedade justa e solidária e, a partir da *Rerum novarum* (1891) de Leão XIII, foi assumindo gradativamente a problemática da ecologia. No último século, a consciência cresceu diante do conhecimento da biosfera e sua relação com o ser humano. Há que se antecipar que a visão antropocêntrica não deixou de ser o princípio de compreensão do problema ecológico na mesma Igreja.

No começo deste processo histórico nasceram duas encíclicas: a *Rerum novarum de Leão XIII* (1891)⁴ e *Quadragesimo Anno* (1931)⁵ de Pio XI. O horizonte delas foi, de um lado, a revolução industrial, que trouxe a técnica como processo hegemônico da economia e, de outro lado, o nascimento do proletariado, assim como toda a pauperização das classes menos favorecidas. A economia liberal capitalista criou grandes massas de pobres como saldo do imenso crescimento da riqueza através de uma pujança tecnológica. O socialismo marxista nasceu como resposta ao clamor do proletariado que era explorado por uma burguesia que controlava o sistema econômico e político. Neste contexto, a Igreja deixou de adotar uma postura política passando a adotar uma postura mais efetiva com ações de

³ Cf. ACSELRAD ET AL, *Justiça ambiental e cidadania*, p. 130; CARRIZO E BERGER, *Justicia ambiental y creatividad Democrática*, p. 130.

⁴ Cf. PAPA LEAO XIII. *Rerum novarum*, pp. 419-464.

⁵ Cf. PAPA PIO XI. *Quadragesimo anno*, pp.272-335.

cunho social: com a revolução francesa torna-se impossível pensar em colaborar politicamente com o novo regime, mas se podia ter uma ação social. A hierarquia católica achava que mediante um trabalho social podia-se recuperar a antiga paz e ter uma estabilidade na ordem ameaçada.

Diante dos imensos conflitos criados no século XIX, houve respostas dos não católicos: o *socialismo utópico* de Saint Simon, Fourier e Proudhon; o sindicalismo legalizado na Inglaterra e o socialismo científico e revolucionário de Marx e Engels. O catolicismo teve duas respostas: o assistencialismo conservador e o catolicismo social, que evoluirá até a *Rerum novarum*. Os católicos propunham uma reforma de estruturas, o sindicalismo, a intervenção do Estado na economia e obras sociais para conscientizar a população e ajudar os necessitados. Este foi o discurso da Encíclica. Diante dos conflitos chegou-se na Igreja a entender que o remédio era dialogar e contribuir com um mundo mais justo e solidário, ainda que não assumisse o projeto civilizacional moderno.

Neste caminho, Leão XIII escreve com acento ecológico:

O ser humano deve ter sob seu domínio não só os produtos da terra, mas ainda a própria terra, que pela sua fecundidade, ele vê estar destinada a ser sua fornecedora no futuro. A terra fornece ao homem com abundância as coisas necessárias para a conservação da sua vida e ainda para o seu aperfeiçoamento, mas não poderia fornecê-las sem a cultura e sem os cuidados do homem.⁶

Já Pio XI escreverá na *Quadragesimo Anno* (1931), com acento mais social, acrescentando ao discurso de Leão XIII o fim universal dos bens: do dom da criação se passa ao social. Assim, o senhorio do homem deve dar-se segundo o princípio do ‘destino universal dos bens’.

A natureza ou o próprio Criador deram ao homem o direito de domínio particular, não só para que ele possa prover às necessidades próprias e de sua família, mas que sirvam verdadeiramente ao seu fim: os bens destinados pelo Criador a toda a família humana.⁷

Esta doutrina social será permanente em todos os documentos eclesiais até Francisco. Será chamado do ‘Princípio universal dos bens’ que, sem entrar em choque real com o princípio da propriedade privada, abrirá insuspeitadas reflexões

⁶ PAPA LEO XIII. *Rerum novarum*, n.5, p. 421.

⁷ PAPA PIO XI. *Quadragesimo anno*, n. 45, p. 290.

sociais e ecológicas. Mas o avanço significativo nessas doutrinas virá com o Papa João XXIII, a começar com a *Mater et magistra* (1961) quando fala da função social da posse, não só em relação aos indivíduos, mas também das nações e povos. Nela se refere aos países do terceiro mundo explorados pelo primeiro mundo: “O direito de propriedade privada sobre os bens possui intrinsecamente uma função social. No plano da criação, os bens da terra são primordialmente destinados à subsistência digna de todos os seres humanos”⁸. A justiça deve ser imposta como repartição equitativa da “riqueza produzida entre as nações”.⁹ A linguagem muda: da injustiça com os proletários se passou à injustiça com as nações. Dessa forma, anuncia-se implicitamente a injustiça com e no planeta.

1.2.2 O Concílio Vaticano II¹⁰

O problema ecológico para os padres conciliares não estava na pauta. Há breves colocações na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*,¹¹ nos números 37, 39, 64, 69, 70. Os padres partem das profundas e rápidas mudanças no mundo provocadas pela inteligência e atividade humanas: o homem se constituiu como senhor que domina a realidade pela tecnologia.

De maneira aleatória, pode-se dizer que, para argumentar as colocações ecológicas, os padres e os papas seguiram uma dupla argumentação fundamentada na Escritura. A primeira antropocêntrica: o ser humano, cume da criação é ‘imagem e semelhança’ viva de Deus (Gn 1,26) e a ele foi entregue o poder de dominar e usar tudo para dar a Deus toda glória. Tal vontade divina foi corrompida pelo pecado¹². Isto levou não só à alienação do homem, mas a certa rebelião da terra contra o ser humano (Gn 3,17-19; 4,12). A partir daí, a criação ficou sujeita à caducidade e espera então ser libertada para entrar na glória dos filhos de Deus (Rm8,13).

A segunda argumentação concilia parte da teologia da criação em Cristo

⁸ PAPA JOAO XXII. *Mater et magister*, n.118, p.178-179.

⁹ PAPA JOAO XXIII. *Mater et magister*, n.167, p. 193-194.

¹⁰Cf. DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II (1962-1965). Tradução Tipográfica Políglota Vaticana. 7ª edição, São Paulo: Paulus, 2017, 733p.

¹¹Cf. Constituição Apostólica *Gaudium et Spes* In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II, ns. 37,39,64,69, pp. 180; 182-183; 219; 224-225; 579-580,582-583,622,628-630.

¹² Cf. Constituição pastoral *gaudium et spes* In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II, n. 37, p. 579-580.

encarnado-ressuscitado, no qual o ser humano remido é uma criatura nova, cocriador com Deus. Assim, o ser humano recebe tudo de Deus para que seu valor fundamental seja o cuidado-respeito com toda Criação, porque “Tudo é de Cristo e Cristo é de Deus” (1Cor 3,22-23). Esse é o critério para o uso da criação, a fim de que nessa relação Deus seja louvado e se possam ter “novos céus e nova Terra” (2Pe 3,13; Ap 21,1-5; Rm 8,19-23). A missão do ser humano é então, ‘cuidar’ e aperfeiçoar a criação.¹³ Esta argumentação não é antropocêntrica. O centro não é o ser humano, e sim a obra total de Deus como criação. Cristo, o verbo encarnado é a plenitude que leva ao Pai toda a obra criada para seu louvor e glória. O ser humano, com missão e qualidades próprias para isto está ao serviço da obra criadora de Deus. A criação não está ao serviço dele, mas da glória de Deus. Por isso o cume não é a criação do ser humano e sim o Sábado, como dia da glória de Deus. O ser humano que se afastou deste desígnio amoroso provocou uma desordem que afeta todo o universo. O homem desobediente destruiu a paz entre ele, o universo e Deus. Esta segunda argumentação será muito mais trabalhada pelo Papa Francisco, sem esquecer a primeira argumentação.

A Constituição Conciliar mencionada vai usar o grande princípio ‘do destino universal dos bens’ que já tem uma longa história: “Deus destinou a terra, com tudo que ela contém, para o uso de todos os homens e povos, de tal modo que os bens criados devem bastar a todos, com equidade, sob as regras da justiça, inseparável da caridade”¹⁴. Por isso, os mais ricos têm a obrigação de socorrer os pobres, mas não só com o supérfluo. As decisões sobre a vida econômica deverão então atender todas as necessidades individuais e coletivas da geração presente e ao mesmo tempo “devem prever o futuro, estabelecendo um justo equilíbrio entre as necessidades atuais de consumo individual e coletivo e as exigências de inversão de bens para as gerações futuras”¹⁵.

1.2.3 Paulo VI

O Papa Paulo VI iniciou propriamente a reflexão do magistério sobre

¹³ Cf. Constituição pastoral *gaudium et spes* In: CONCÍLIO VATICANO II, n. 39, p. 592-583.

¹⁴ Constituição pastoral *gaudium et spes* In: CONCÍLIO VATICANO II, n. 69, pp. 628..

¹⁵ Constituição pastoral *gaudium et spes* In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II, n. 70, p. 630.

ecologia com a carta apostólica *Octogesima Adveniens* (1971), em comemoração dos 80 anos da encíclica *Rerum novarum* de Leão XIII. Dizia Paulo VI que:

... o homem toma consciência que por motivo de uma exploração inconsiderada da natureza, começa a correr o risco de destruir e de vir a ser, também ele, vítima dessa degradação. Não só o ambiente material se torna uma ameaça permanente - poluições e lixo, novas doenças, poder destruidor absoluto - é o mesmo quadro humano que o homem não consegue dominar, criando assim, para o dia de amanhã, um ambiente global, que poderá tornar-se para a humanidade insuportável. Problema social de envergadura, este, que diz respeito à inteira família humana. O cristão deve voltar-se para estas percepções novas, para assumir a responsabilidade, juntamente com os outros homens, por um destino, já comum.¹⁶

É interessante dizer que já na Encíclica *Populorum progressio* (1967) o Pontífice colocava um critério fundamental para a reflexão ética do problema ecológico: “Herdeiros das gerações passadas e beneficiários do trabalho dos nossos contemporâneos, temos obrigações para com todos, e não podemos desinteressar-nos dos que virão depois de nós.”¹⁷ É necessária uma responsabilidade que vise ao *futuro* comum da humanidade.

A partir da década de setenta, a Igreja começa a acompanhar o problema ecológico com interesse. Isso se manifesta no discurso de Paulo VI na FAO (16/11/1970),¹⁸ em que elogia os efeitos da técnica, porém adverte que o uso acelerado da técnica não se verifica sem constatar nocivas repercussões no meio ambiente, como um contragolpe da civilização que pode chegar a criar uma catástrofe ecológica. Na carta enviada ao secretário da ONU a 1 de Junho 1972, diz que é necessário reforçar a preocupação ecológica na comunidade humana: ser humano e meio ambiente são interdependentes para o bem ou para um desastre catastrófico. O homem já se tornou uma ameaça para si mesmo, com suas armas atômicas, químicas e bacteriológicas. Além disso, o Papa se pergunta:

Mas como se hão de ignorar os desequilíbrios provocados na biosfera, devidos à exploração desordenada das reservas físicas do planeta, até com o propósito de produzir os bens úteis, como, por exemplo, o desperdício dos recursos naturais não renováveis, a poluição do solo, da água, do ar e do espaço, com os consequentes atentados contra a vida vegetal e animal?¹⁹

¹⁶ PAPA PAULO VI. *Octogesima adveniens*, n. 21, p. 242.

¹⁷ PAPA PAULO VI. *Populorum progressio*, n.17, p. 117-118

¹⁸ Cf. https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.html. Acesso em 16 de agosto de 2018

¹⁹ PAPA PAULO VI. *Carta ao secretário da ONU, 1972*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/pont-messages/documents/hf_p-

Nestas linhas se percebe uma concepção da ecologia ambientalista ou verde. Este será um passo da compreensão da ecologia até chegar com Francisco a uma visão integral da ecologia²⁰

Nesse contexto, o Papa Paulo VI exalta a São Francisco de Assis como modelo de relação humana com a natureza a partir de uma harmonia obtida na vida contemplativa, na comunhão com a natureza e suas leis. A técnica pode ser usada para minorar os males já causados ao ambiente. Porém, todas as medidas técnicas serão ineficazes – frisa o Papa Paulo VI – se não forem acompanhadas por uma tomada de consciência da necessidade de uma transformação radical de mentalidades.²¹

1.2.4 João Paulo II e Bento XVI

Toda consideração da reflexão destes dois Pontífices sobre o problema da ecologia deve partir de três princípios. Primeiro, a ecologia tem uma visão *humanista*: há que sair da perspectiva meramente técnica-verde do Concílio Vaticano II, Joao XXIII e Paulo VI – para entrar no problema antropológico, político e econômico. A partir daí se acolhe um segundo princípio muito bem resumido pelo Cardeal Ângelo Sodano, no 21/06/1992, na participação da ‘ECO/92’: na Bíblia, patrimônio da Igreja, se nos diz “que o cosmos criado foi confiado por Deus ao ser humano, que ocupa um lugar central no mundo, para que o governe com sabedoria e reponsabilidade, respeitando a ordem que Deus estabeleceu na sua criação”.²² Este princípio geral deve ser visto a partir da perspectiva do ‘destino universal dos bens’: Deus criou e destinou tudo para o uso de todas as pessoas e povos.²³

vi_mess_19720605_conferenza-ambiente.htmlhttp://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/pont-messages/documents/hf_p-vi_mess_19720605_conferenza-ambiente.htmlhttp://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/pont-messages/documents/hf_p-vi_mess_19720605_conferenza-ambiente.htmlhttp://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/pont-messages/documents/hf_p-vi_mess_19720605_conferenza-ambiente.html].Acesso em: 16/08/2018.

²⁰ Cf. BRIGHENTI, A., *A Laudato si no pensamento social da Igreja*, p. 18.

²¹ Cf. PAPA PAULO VI, Mensagem a ONU a 1 de junho de 1972. [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/pont-messages/documents/hf_p-vi_mess_19720605_conferenza-ambiente.html]. Acesso em: 16/08/2018.

²² SEDOC internacional, SODANO, CARDIAL ANGELO. *Ambiente e desenvolvimento na visão Cristã*, 1992, p. 147.

²³ Cf. PAPA JOAO PAULO II, *Laborem exercens*, n. 14, p. 50-55.

O terceiro princípio dará continuidade ao anterior e está claro na XXIII Mensagem da Paz (01/01/1992)²⁴: O chamado criador de Deus se viu frustrado pelo pecado e assim se destruiu a harmonia existente, propiciando uma certa rebelião da mesma terra contra o ser humano (Cf. Gn 3,17-19; 4,12). Provocou-se uma desordem objetiva entre o agir humano e a integridade da criação. Criou-se, pois, um mau objetivo moral, que afeta o respeito, pela dignidade humana e pela vida. Logo, “a norma fundamental, capaz de inspirar um sadio progresso econômico, industrial e científico, é o respeito pela vida e, em primeiro lugar, pela dignidade da pessoa”.²⁵ A violência nesta ordem objetiva cria todo tipo de violência, injustiça, fome, etc. A grande saída que dá o Pontífice é voltar à ordem moral primeira, dentro de uma grande solidariedade. Assim, *a crise ecológica é um problema moral*.

Nesta perspectiva, o Papa escreveu três encíclicas que tocaram no assunto: *Laborem Exercens* (1981) *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) e *Centesimus annus* (1991), além de muitas intervenções nos foros públicos e internacionais. Nelas se encontram explicitamente os três princípios elencados.

Na *Laborem Exercens* (1981), há uma dupla teologia. De um lado o mandamento de submeter, dominar a terra é vontade de Deus na criação e pelo mesmo, a ação humana – o trabalho – deve refletir à ação divina criadora na vocação humana. A “expressão ‘submeter à terra’ (...) indica todos os recursos que a mesma terra tem escondidos em si e que, mediante atividade consciente do homem, podem ser descobertas e oportunamente utilizadas por ele.”²⁶ Mas, esse ‘dominar’ tem limites. Não se pode usar e abusar ao bel prazer, segundo dos ditames da economia. A ordem é respeitar a natureza viva e inerte, dando prioridade aos recursos naturais renováveis; o contrário é pôr em perigo a vida nas futuras gerações.²⁷ Mas, há de outro lado, uma segunda significação que nos diz que a criação se doa, se entrega pela vontade Divina para ser submetida, mas dentro do ‘mistério da criação’. A criação é a grande vontade de Deus no qual o ser humano louva seu Senhor. Seguindo a *Gaudium et Spes* no n.34, o Papa eslavo declara como verdade

²⁴ Cf. PAPA JOAO PAULO II. *Mensagem da paz*, a 01/01/1992, http://w2.vatican.va/content/John-paul-li/messages/Peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-worl-day-for-peace.html, acesso em 16/08/2018, p. 1/9-8/9

²⁵ PAPA JOAO PAULO II. *Mensagem da paz a 01/01/1992*, http://w2.vatican.va/content/John-paul-li/messages/Peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-worl-day-for-peace.html, acesso em a 16/08/2018, p. 4/9.

²⁶ PAPA JOAO PAULO II. *Laborem exercens*, n. 4, p. 17.

²⁷ Cf. PAPA JOAO PAULO II. *Laborem exercens*, n, 12, p. 42-45.

fundamental que o homem pelo trabalho participa na obra criadora e assim a faz crescer no plano divino da Criação.²⁸

Seguindo esta linha, a encíclica *Sollicitudo rei socialis*,²⁹ aponta como algo positivo o nascimento de uma ética ecológica que dê limites ao uso dos recursos naturais. O domínio sobre a natureza não é absoluto, é o princípio conclusivo. É a partir do respeito à natureza que a técnica deve trabalhar. O uso deve seguir o critério da renovação dos recursos naturais. Ao contrário, o futuro pode não acontecer.

Com todas estas advertências, o Papa declarou na encíclica *Laborem Exercens*, que a Igreja não é inimiga da ciência nem da tecnologia³⁰. A técnica tem um valor importante no aperfeiçoamento do trabalho, porém o ser humano deve ser o ‘guarda’ inteligente da natureza, mas nunca o explorador sem escrúpulos’. Toda reconciliação do homem com Deus deve passar pela reconciliação do ser humano com a natureza, seguindo o exemplo válido de São Francisco de Assis, a quem o Papa João Paulo II declarou padroeiro da ecologia. Há que ter como algo definitivo na moral a responsabilidade pelo futuro dos que ainda não nasceram: o dom de Deus passa pelos outros.

Também, diz o Papa³¹, a atenção à preservação dos *habitats* naturais das diversas espécies ameaçadas de extinção deve ir de mãos dadas com o respeito pela estrutura natural e moral, da qual o homem foi dotado. Para João Paulo II, a crise ambiental não é só científica e tecnológica: salvaguardar a moral objetiva é o único meio de salvar uma ecologia realmente humana.³²

Já o Papa Bento XVI, na encíclica *Caritatis in Veritate* (2009), esclarece o conceito ‘ecologia humana’ dentro da articulação entre natureza, ser humano e Criador:

a evolução na natureza não é algo determinado pela matéria, ela é o resultado maravilhoso da intervenção criativa de Deus. A evolução está à nossa disposição como um dom do Criador, que lhe designou os ordenamentos intrínsecos para que o homem deles tire as orientações do dever de ‘guardar e cultivá-la’ (Gn 2,13).³³

²⁸ Cf. PAPA JOAO PAULO II. *Laborem exercens*, n. 4, p. 12-18; n.25, p. 84-87.

²⁹ Cf. PAPA JOAO PAULO II. *Sollicitudo rei socialis*, n. 29, p. 52; n.34, p. 62-64.

³⁰ Cf. PAPA JOAO PAULO II. *Laborem exercens*, n.,5, p. 18-21.

³¹ Cf. PAPA JOAO PAULO II. *Centesimusannus*, n. 38, p. 72-73.

³² Cf. PAPA JOAO PAULO II. *Centesimusannus*, n. 38, p. 72-73.

³³ PAPA BENTO XVI, *Caritas in veritate*, n.50, p. 94-95.

Isto clama por uma aliança entre ser humano e a natureza a fim de que se mostre o amor criador de Deus em contraste com o consumismo e o hedonismo indiferente. A saída é a comunhão como caminho do bem e do belo. Na comunhão, a natureza se mostra uma e indivisível. Nessa perspectiva, afirma-se que a Igreja tem uma responsabilidade com a criação:

(...) deve defender não só a terra, a água e o ar como dons da criação que a todos pertence (...). Deve proteger, sobretudo, o homem contra a destruição de si mesmo, (porque) quando a ‘ecologia humana’ é respeitada dentro da sociedade, também a ecologia ambiental é favorecida.”³⁴

Esta é em definitiva a postura da Igreja, que se fará presente em todo o magistério posterior.

1.2.5 Francisco e a Encíclica *Laudato Si*³⁵

“A terra está em perigo”: é o clamor-denúncia do Papa Francisco, propondo como desafio a todos os homens uma revolução integral ecológica, no qual tudo está relacionado: o político, o social, o cultural e, sobretudo o espiritual. Nesta integralidade, o “grito da terra”, ressoa com muita angústia no “grito dos pobres”³⁶. Para que tal desafio se realize é necessária uma mística que impulse e dê sentido a ela³⁷. Tal mística deve ser recriada na vida e mensagem de São Francisco de Assis, o santo que cuida com solicitude todas as criaturas na simplicidade e na alegria, na alteridade antropocósmica que realiza a harmonia da natureza como sacramento da comunhão³⁸.

A carta tem três partes: 1. Ver: apresenta os desafios que nos traz o problema ecológico hoje; 2. Julgar: feita a partir do dado científico em diálogo com a ética e o teológico-espiritual; 3. Agir: o compromisso é ‘cuidar de nossa casa’³⁹: a terra é o livro onde Deus transmite a verdade, a beleza e a bondade de seu eterno amor na plenitude escatológica (cf. Sab 13,5; Rm 1,20). Como realidade concreta, há que

³⁴ BENTO XVI, *Caritas in veritate*, n.51, p.95-98.

³⁵ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*. Sobre o cuidado da casa comum. 1ª edição. São Paulo: Paulinas

³⁶ PAPA FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 49, p. 39.

³⁷ Cf. PAPA FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 216, p. 172-173.

³⁸ Cf. PAPA FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 5, p. 5-6.

³⁹ Cf. PAPA FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 1, p. 3.

cuidar com solicitude da criação e dos pobres, procurando um desenvolvimento sustentável que ofereça paz e justiça.⁴⁰

A encíclica do Papa argentino pode-se sintetizar em cinco itens:⁴¹

1) A ecologia integral: a carta em continuidade com o magistério anterior coloca um novo paradigma para refletir a ecologia, *'a ecologia integral'*⁴². O papa sai do quesito comum de achar que a ecologia é assunto de ciências naturais para examiná-la a partir de um método transdisciplinar, que inclui as ciências sociais, a ética e a teologia. Dessas últimas vão depender as respostas para empreender radicais mudanças no modo de pensar, viver, sentir; sabedores que a crise é uma só. A crise não é só ambiental, ela é fundamentalmente humana. Assim, cuidar da natureza exige também combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos.⁴³ O problema ambiental ameaça como um todo a *'nossa casa comum'*, sendo suas principais vítimas os pobres, os indígenas, as minorias sociais.⁴⁴ Esta preocupação levou alguns ambientalistas a falar de *justiça ambiental* e de *ecologia dos pobres*.⁴⁵ Isto quer dizer que a ecologia é sempre social, sempre atravessada pelos poderes presentes. Isso significa, para um discurso 'verde', que não há política ambiental neutra.

O valor da ecologia se mede de maneira diferente pelos diversos grupos sociais: mede-se pelo mercado – capitalismo - pela riqueza do solo e subsolo, pela beleza paisagística, pelos recursos hídricos; pelas cosmogonias e religiões; pela visão da vida em sua unidade, etc Tudo isso faz inteligível os êxodos de populações tradicionais, a falência de vidas, economias, sociabilidade e culturas. Nos indígenas, o êxodo é pior, é o fim de suas cosmogonias e cosmologias. O sentido de suas vidas entra em falência porque a terra doa o ser para eles. Nessas perdas não há nunca indenização possível. Tem-se que insistir que “tais populações tradicionais, povos indígenas e populações urbanas pobres têm direito ao seu meio ambiente e que sua opinião deve prevalecer quando se tratam de obras que afetarão o seu modo de

⁴⁰ Cf. PAPA FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 17, p. 17.

⁴¹ Esta tese assumiu de maneira prática o esquema e análise de M. Viera, para comentar a encíclica do Papa Francisco. Cf. VIERA L., M. *Laudato Si'*: uma abordagem do ponto de vista das ciências sociais, In PASSOS, D. J., (org), *Diálogos no interior da casa comum*, p. 127- 155.

⁴² Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 137, p. 113.

⁴³ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 139, p. 114.

⁴⁴ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 49, p. 39.

⁴⁵ Cf. ACSELRAD ET AL, *Justiça ambiental e cidadania*, p. 130; CARRIZO E BERGER, *Justicia ambiental e creatividad Democrática*, p. 130 Apud VIERA L. M. *Laudato Si'*: uma abordagem do ponto de vista das ciências sociais, p. 127-155.

vida”.⁴⁶ O papa observa seguindo este raciocínio que “o desaparecimento de uma cultura pode ser tanto ou mais grave do que o desaparecimento de uma espécie animal ou vegetal. A imposição de um estilo hegemônico de vida ligado a um modo de produção pode ser tão nocivo quanto a alteração dos ecossistemas”.⁴⁷

É muito claro que a ‘ecologia integral’ da Encíclica Papal é um novo paradigma *de justiça, em que a principal preocupação são os pobres que estão ao nosso lado e não só as espécies ou as gerações futuras.*

2) A tecnologia a serviço do mercado.⁴⁸ Viera, L.M., fundamentando-se em Herremões em sua obra *The Precautionary Principle in the 20th Century: late lessons from early warning*, diz que certamente a tecnologia trouxe grandes benefícios, mas também trouxe grandes e graves riscos.⁴⁹ Partia-se de uma ciência e técnica neutras. Não foi isso precisamente o que aconteceu como denunciavam os cientistas sociais. A técnica só procurou resultados econômicos imediatos⁵⁰, que dessem lucro através de um grande consumo. Isso empobreceu e tirou beleza da natureza. No terceiro capítulo da Encíclica, o Papa adverte sobre o enorme poder político da tecnologia nuclear, a biotecnologia e a informática⁵¹. Tal poder afeta a vida dos povos e dos seres vivos fazendo-os mais vulneráveis do que já são. Então o Papa se pergunta e responde: “Nas mãos de quem está e pode chegar a estar tanto poder? É tremendamente arriscado que resida numa pequena parte da humanidade”.⁵² Esse poder está nas mãos do mercado.

O Papa conclui criticamente: o progresso técnico não veio acompanhado de reponsabilidade ética. O homem não foi educado para o reto uso do poder técnico; não houve desenvolvimento no mundo dos valores, da consciência. Desse jeito, se cresceu diante de um homem nu e exposto à tecnologia que o manipulou e controlou. Faltou uma ética sólida, uma espiritualidade que assistisse os processos

⁴⁶ VIERA L, M. *Laudato Si’*: uma abordagem do ponto de vista das ciências sociais, In PASSOS, D.J., (org), *Diálogos no interior da casa comum*, p. 127- 155.

⁴⁷ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si’*, n. 145, p. 119-120

⁴⁸ É a primeira vez que um Papa toca criticamente o problema da tecnologia e tecnocracia.

⁴⁹ Cf. VIERA, L. M. *Laudato Si’*: uma abordagem do ponto de vista das ciências sociais, In PASSOS, D.J., (org), *Diálogos no interior da casa comum*, p. 137.

⁵⁰ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si’*, n. 34, p. 28-30.

⁵¹ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si’*, n. 103 e 104, ps. 84,85.

⁵² PAPA FRANCISCO. *Laudato Si’*, n. 104, p. 85.

culturais, que impusesse *limites* ao poder da tecnologia⁵³. Aqui o Papa toca no problema dos fins e dos meios usados pela técnica.⁵⁴

A origem deste problema está na metodologia e objetivos que a tecnologia usou, criando um novo paradigma, condicionador das pessoas e da sociedade. O efeito primeiro foi no meio ambiente, reduzindo gravemente a vida e a sociedade em todas suas dimensões. Em sua obra, o Papa volta dizer que esse novo paradigma como seus resultados não é neutro, mas interessado pelos grupos de poder que criaram este paradigma. O que se tem por meros instrumentos técnicos oculta as opções: que tipo de vida social que se pretende desenvolver? A ciência, a técnica, o mercado – entidades abstratas – passaram a ter o poder de fazer escolhas, mesmo com todos os impactos devastadores sobre a humanidade, a natureza. É a tecnocracia como realidade dominadora, por acima de qualquer opção democrática.

Vieira, seguindo a reflexão de Beck em *Ecological Politics in an Age Risk*. (1995)⁵⁵, propõe a liberação da técnica do lucro, a fim de que a técnica sirva à felicidade humana. Isso leva a mostrar a necessidade do ‘princípio de *precaução*’, que é uma pesquisa prévia sobre as possibilidades da ocorrência de riscos envolvidos no uso de novos produtos e técnicas. Esse é um princípio correlato com o princípio de reponsabilidade. Esses princípios apresentam a necessidade de impor limites na pesquisa e de aplicar a técnica.

Há que assegurar um debate científico e social que seja responsável e amplo, capaz de considerar toda a informação disponível e chamar as coisas pelo seu nome. (...) É necessário dispor de espaços de debate, onde todos aqueles que poderiam de algum modo ver-se, direta ou indiretamente, afetados (agricultores, consumidores, autoridades, cientistas, produtores de sementes, populações vizinhas dos campos tratados e outros) tenham possibilidade de expor as suas problemáticas ou ter acesso a uma informação ampla e fidedigna para adotar decisões tendentes ao bem comum presente e futuro.⁵⁶

Mas este diálogo aberto é o que precisamente as organizações governamentais não querem ter. As forças econômicas calam os governos e os órgãos internacionais.

⁵³ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, ns.105, 107, p. 85-87, 88-89.

⁵⁴ Cf. JONAS, HANS. *O princípio responsabilidade*, p. 109-149. Destaque-se a afinidade entre o Pontífice e Hans Jonas. Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 109, p. 91

⁵⁵ Cf. VIEIRA, L.M. *Laudato Si'*: uma abordagem do ponto de vista das ciências sociais, In: PASSOS, D.J., (org), *Diálogos no interior da casa comum*, p. 139.

⁵⁶ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, ns. 134, 135, ps. 110, 111.

3) Crítica a uma ética ambiental *antropocêntrica*.⁵⁷ As ciências e o direito ambiental afirmam que o homem precisa sobreviver como espécie em um meio ambiente equilibrado. Esta posição entre os ambientalistas é gerada por oposição a uma ética antropocêntrica. Este será o propósito da ‘ecologia profunda’ de John Muir (1838-1914) e Aldo Leopold (1887-1948), opondo-se às atividades econômicas que destroem a natureza, defendendo as espécies com argumentos morais e éticos criaram o *biocentrismo*: a vida é o centro.⁵⁸

No texto do Papa Francisco, ressoa a crítica à ética antropocêntrica, como a reflexão do filósofo judeu, alemão, Hans Jonas, em seu extraordinário livro *O princípio responsabilidade*.

Seguindo o raciocínio, a nova tecnologia exige uma nova ética que defenda a vida. Antigamente a natureza poderosa submetia o ser humano. Só se precisava de astúcia e criatividade. Hoje, a técnica tornou vulnerável a natureza, ao ponto que o ser humano deve se tornar o ‘tutor’ responsável pela natureza. Para tal, há que abandonar uma ética antropocêntrica, que reconheça o direito da natureza.

Uma ética que não tenha o ser humano como centro e sim a natureza, que não seja hegemônica. Todos os seres vivos dependem da vida. Sem chegar a ser biocêntrica, a *Laudato Si’* defende que todas as espécies animais e vegetais têm valor em si⁵⁹, independentemente de sua utilidade. Os seres, os sistemas, os fluxos ecológicos têm um valor em si. Desse jeito, o ser humano não tem direito a interromper o equilíbrio deles.

4) Frear com ousadia: Ao contrário do que sempre se falou apoiando a ideia de um crescimento econômico contínuo como sinal do progresso, o pontífice propõe diminuir a produção e o consumo⁶⁰. Isto exige redefinir um desenvolvimento sustentável noutras modalidades. Há que redefinir o que significa ‘desenvolvimento sustentável’. Não poderá significar crescimento ganancioso e irresponsável. Nesse caminho, o Papa pede frear a marcha, ter limites razoáveis e mesmo retroceder. Para ter um novo modelo de desenvolvimento global é necessária uma reflexão responsável sobre o sentido da economia e seus objetivos,

⁵⁷ Cf. Francisco é o primeiro pontífice que faz uma crítica ao antropocentrismo. Até agora a atitude era apologética. Agora o pontífice descobre criticamente este problema que afeta tanto a ‘crise ecológica’ como a exegese e teologia da criação em sua dimensão antropológica. Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si’*, ns. 109, 115-119, 122,123, pps. 89-90, 95-98, 99-100, 100-101.

⁵⁸ Cf. ALIER, J.M. *A ecologia dos pobres*, p. 80.

⁵⁹ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si’*, n. 33, p. 28.

⁶⁰ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si’*, n.193, p. 154-155.

que corrija toda disfunção e deturpação⁶¹. Dando um passo na frente o Papa critica o ‘meio-termo’ fácil entre o cuidado com a natureza e o ganho financeiro. Deve-se antes redefinir criticamente o progresso: “um desenvolvimento tecnológico e econômico, que não deixa um mundo melhor e uma qualidade de vida integralmente superior, não se pode considerar progresso”⁶².

Esta tese do pontífice já foi defendida por Georgescu-Roegen (1906-1994)⁶³ com sua teoria do *decrecimento*. Ele diz que os processos econômicos estão apoiados numa base material, sujeita a limitações. A economia não é um sistema fechado em si mesmo que vale universalmente para todos. Pelo contrário, ela tem que ser aberta e dependente de um mundo físico e biológico. Há que reconhecer uma economia limitada, fundada nos recursos naturais. Se há o objetivo de manter a vida hoje – continua o autor – é um imperativo reduzir drasticamente o consumo de recursos combustíveis fósseis e minerais que criam uma séria poluição. Isto certamente garante um mundo habitável para as futuras gerações.

Fundamentado na tese do decrecimento como programa econômico e político, Viera retoma esse argumento como comunhão entre os seres humanos e a natureza e/ou cosmos de Danowski e Viveiros de Castro, em sua obra: *Há mundo por vir. Ensaio sobre meios e fins*.⁶⁴

5) Espiritualidade e educação⁶⁵: voltar a uma vida simples é reconhecer os limites da natureza, a necessidade de reduzir o consumo de recursos naturais e evitar o desperdício que é causa de poluição. Um estilo de vida que provoque a integração entre todos os seres. Este quinto aspecto é transversal em toda a encíclica, assim como o conceito de ‘ecologia integral’.⁶⁶ Ele mostra a íntima relação e dependência da teologia da criação com a visão da natureza⁶⁷. A espiritualidade deve ser uma experiência que tenha consequências no modo de pensar, sentir e viver. Não se trata tanto de ideias quanto de ter motivações para ‘alimentar uma paixão, uma mística pelo cuidado com o mundo’. ‘Mística’, é moção interior que deve animar, impelir,

⁶¹ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 194, p. 155.

⁶² PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 194, p. 155.

⁶³ Cf. GEORGESCU-ROEGEM. *O Decrecimento: entropia, Ecologia e Economia*, p. 63.

⁶⁴ Cf. VIERA, L. M., *Laudato Si': uma abordagem do ponto de vista das ciências sociais* In: PASSOS, D.J., (org), *Diálogos no interior da casa comum*, p. 150.

⁶⁵ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n.223ss, ps.. 177-195.

⁶⁶ Cf. PRATES, L.F. A Espiritualidade como princípio transversal In: PASSOS, J. D., *Diálogos no interior da casa*. p. 181-209.

⁶⁷ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 110, 201, p. 91-92, 161.

motivar e encorajar⁶⁸, a partir de uma perspectiva do mistério humano-divino revelado no *Logos encarnado*. Neste mistério, encontra-se toda a luz para decifrar o enigma da criação. O *Logos pré-existente* está presente na realidade criada, ao mesmo tempo que a criação está orientada para alcançar sua plenitude nele a partir de seu princípio. “Tal ideia de plenitude indica que o cosmos não foi criado para uma posterior destruição, mas para sua plenitude escatológica consumada na transformação definitiva da história”.⁶⁹

Uma pessoa da Santíssima Trindade inseriu-se no universo criado, partilhando a própria sorte com ele até a Cruz. Desde o início do mundo, mas do modo peculiar a partir da encarnação, o mistério de Cristo opera veladamente no conjunto da realidade natural, sem com isso afetar a sua autonomia.⁷⁰

A espiritualidade como transversal está presente nos seis capítulos da encíclica, embora, no último, seja explícita. A ideia transversal se expressa a partir o primeiro parágrafo que intitula a Encíclica: ‘Louvado seja, meu senhor’. Esta expressão revela a experiência profunda de São Francisco de Assis que inaugura um estilo de vida sóbrio, austero, que valoriza a pobreza, como valores de uma teologia da criação. Esta espiritualidade–teologia guiará toda a reflexão sobre a ecologia integral⁷¹.

É por essa mediação criatural-encarnatória que a espiritualidade pode ser integral-ecológica em identidade com a mística pela justiça nos pobres⁷². A primeira citação bíblica da Encíclica, Rm 8,22, coloca a água, a terra, o ar, os seres vivos como criaturas entre os pobres, degradados em sua condição criatural. Por tal, a realidade vive degradada, oprimida e devastada. O segundo texto usado é Gn 2,7 que mostra a relação umbilical entre o ser humano e a terra. Esta última é vista como a fonte que sustenta e fornece vida ao ser humano, na qual sai modelado o ser humano.

A proposta de uma espiritualidade ecológico-integral⁷³ leva, a saber, que a degradação nos ecossistemas é produzida pela ação predatória e irresponsável do

⁶⁸ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*, n. 216, p. 172-173.

⁶⁹ PRATES, L.F. A espiritualidade como princípio transversal. In: In: PASSOS, J, D., *Diálogos no interior da casa*. p. 195

⁷⁰ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*, n. 99, p. 99.

⁷¹ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*, n. 10, p. 10.

⁷² Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*, n. 49, p. 39.

⁷³ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*, n. 2, p. 3.

ser humano e não por fatalidades predestinadas pelos deuses. Logo é uma espiritualidade que passa pela sensibilidade ética, racionalizada pelos fatos humanos. É uma espiritualidade que está inserida entre a degradação planetária e a miséria em que vivem os pobres. Essa dupla realidade exige que se articule um discurso da experiência de Deus Criador (Gn 1,1) com a ação criadora do ser humano, criatura criada à sua imagem e semelhança (Gn 1,26). Essa articulação se esboçará no capítulo VI da encíclica, na qual o Papa propõe uma educação e espiritualidade especificamente⁷⁴ ecológico-integral. Assim é possível ter uma espiritualidade que faça possível uma experiência de Deus livre de evasões, de alienações espiritualistas. Trata-se de abordar o evangelho da criação, como noção da realidade que partindo da visão ecológico-integral sintonize com a justiça para os pobres⁷⁵. O evangelho da criação significa que a “criação é mediação histórica que comunica a presença do criador na vida do ser humano e da realidade criada”.⁷⁶ Essa implicação de saberes vai desde a teologia até a antropologia e cosmologia e está ao serviço da casa comum, ao serviço da preservação do direito e da justiça. Esse saber histórico vincula a ação salvífico-libertadora de Deus com a ação criadora.⁷⁷ O Deus redentor é o Deus Criador⁷⁸.

A espiritualidade ecológico-integral deve levar mistagógicamente o ser humano a uma experiência de Deus libertadora que transforme as formas da ação humana que degradam a realidade e a vida dos pobres. Que leve a entregar a Deus todo domínio para que ele seja o único Pai e Senhor do mundo.⁷⁹

Nesta teologia espiritual, subjaz uma interpelação: uma responsabilidade ética no contexto atual da crise humano-ecológica. Subjaz o grito de degradação da terra e dos pobres, o envilecimento depreciativo do mundo criado. Subjaz uma crise grave que deve procurar incluir a natureza e os pobres nos ecossistemas naturais e econômico-políticos. Subjaz a necessidade de um novo paradigma. Para que tal coisa aconteça é necessário que a fé dos crentes supere o dualismo fé e ação⁸⁰, que é filho do dualismo gnóstico Deus-mundo.

⁷⁴ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 15, p. 14-15.

⁷⁵ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 51-75, p. 41-62.

⁷⁶ PRATES, L. F. A espiritualidade como princípio transversal, In: In: PASSOS, J. D., *Diálogos no interior da casa*. p. 200.

⁷⁷ Cf. PRATES, L. F. A espiritualidade como princípio transversal, In: In: PASSOS, J. D., *Diálogos no interior da casa*. p. 201

⁷⁸ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 7, p. 61.

⁷⁹ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 75, p. 62.

⁸⁰ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 200, p. 160.

A alteridade é a grande mediação ética que o Papa proclama como autotranscender para romper com o isolamento e autorreferencialidade, para romper com o individualismo e provocar ações de direito e de justiça com o pobre e o planeta.⁸¹ Isto em concreto é uma experiência de Deus em Jesus Cristo. O concreto é a ‘conversão ecológica’ que deve agir como incidência na realidade para trazer a paz à casa comum e a inclusão aos pobres.⁸²

Assim, de maneira sintética, pode-se definir que espiritualidade é:

Uma configuração existencial-histórica subjacente à experiência de Deus de Jesus Cristo, tendo como sujeito o ser humano, devendo ser uma mediação de transformação de realidades que coaduna com o desígnio de Deus para o bem da humanidade e do planeta.⁸³

O ser humano, recuperando a liberdade de usar a criação pela sobriedade, fará do amor e da caridade o coração da vida moral e não uma moral objetiva abstrata. Muito mais, descobrirá na fraternidade que a experiência da paternidade divina, revelada por Jesus está subjazendo em toda experiência de compromisso com o outro⁸⁴. Este descobrimento fará possível achar a sensibilidade sacramental nos pobres-excluídos e em cada criatura vitimada pela ação predatória do ser humano⁸⁵. Descobrir-se-á muito mais: O mistério do Filho encarnado se tornou expressão sacramental na materialidade de seu sangue e de sua carne e, então, vincula todo universo, realidade criada. O criador comunica sua presença TriUna nas mais variadas expressões que caracteriza o mundo criado⁸⁶.

1.3 Da crise do antropocentrismo moderno ao cosmocentrismo: o referencial contemporâneo do discurso teológico

⁸¹ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 208-209, p. 166-168.

⁸² Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 216, p. 172-173.

⁸³ PRATES, L.F. *A espiritualidade como princípio transversal*, In: In: PASSOS, J, D., *Diálogos no interior da casa*. p. 206.

⁸⁴ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 231, p. 182-183. Nestes parágrafos está presente a ética antropocósmica da alteridade

⁸⁵ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 233, p. 184.

⁸⁶ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 238-240, p. 189-191.

A mentalidade ecológica atual nasceu como reação à crise ambiental, motivada por uma ação e mentalidade predatória do ser humano diante da natureza. A mentalidade era usar o máximo dos recursos naturais disponíveis, como se tais recursos fossem ilimitados. Esta mentalidade está acobertada por uma ética que justificava o lucro através da conquista e colonização da natureza e dos seres humanos. Usou-se da ideologia do progresso, que retroalimentou o poder acima do ser humano – sobretudo dos pobres – e a depredação da natureza.

Há que se destacar que o problema ecológico não é só um problema técnico. É primeiro que tudo, um problema ético que exige “uma mudança (conversão) de paradigma na vida pessoal, na convivência social, na produção de bens de consumo e principalmente no relacionamento com a natureza”.⁸⁷ É um problema fundamentalmente de alteridade antropocósmica que exige mudanças na organização econômico-industrial, nas políticas sociais, nas atitudes consumistas e, sobretudo, exige mudanças na relação com meio ambiente e na realidade social. Tudo isto pode ser englobado numa mudança de visão do mundo que nasce da crítica radical à racionalidade da modernidade e ao capitalismo.

Essa conversão levanta questões éticas fundamentais, tais como o ponto de partida e a abrangência dos sujeitos éticos e sua relação com uma alteridade fundamental que ou assume um esquema só ambiental, com uma visão utilitarista da natureza que se diz neutra, ou assume um esquema ecológico integral, que tem no centro a vida. Neste sentido, examinaram-se os enfoques antropocêntricos e biocêntricos. Estes sistemas foram criados excluindo-se um no outro. O primeiro diz que se tem que partir do ser humano, pois este é o único ser que produz ética, sabedoria da prática. O ser humano seria a cabeça da realidade. Isto lhe dá direito a dominar tudo. O segundo – biocentrismo – parte da definição de ecologia como saber e prática da preservação do meio ambiente. Nele, a vida é o eixo fundamental da realidade: é a partir da vida que este sistema quer revolucionar a ética e assim, como único caminho, defender a natureza.

É possível superar este antagonismo de antropocentrismo e biocentrismo? Que questões de fundo tem este debate? Que modelo ontológico e ético tem cada um? Ao rejeitar o antropocentrismo que modelo de ser humano se rejeita? Que ética se propõe?

⁸⁷ JUNGUES, R. *Ética ecológica: Antropocentrismo ou biocentrismo?* p. 33.

Além disso, a discussão ecológica que se levanta no primeiro mundo não é igual a que se tem no mundo dos excluídos, na qual existe opressão e injustiça. Esta colocação dá uma nova luz a este impasse. “A preocupação ecológica precisa ser equacionada com a construção de uma sociedade justa e igualitária, em que a vida, em sentido amplo, é valorizada e preservada”.⁸⁸

Vai-se, então, examinar as duas grandes tendências que se opõem tanto como a mesmidade e a alteridade: o antropocentrismo e o biocentrismo.

1.3.1 Antropocentrismo

Segundo a ‘ecologia profunda’,⁸⁹ o principal responsável pela crise ecológica é o antropocentrismo. O antropocentrismo pode-se definir como aquela ideia que dá valor intrínseco aos seres humanos, tendo os outros seres vivos como relativos a eles e ainda mais os coloca ao serviço dos interesses destes. O ser humano está no centro, separado da comunidade planetária, da biosfera. Essa é a maior expressão do solipsismo cartesiano.

Tem-se que dizer de entrada que a postura antropocêntrica está no centro antiecológico de muitas práticas econômicas. A mesma linguagem: matérias primas, recursos naturais, preocupação com o meio ambiente demonstram a percepção de que o mundo não humano está para servir e à disposição da humanidade. Por enquanto a humanidade está por cima e separada da comunidade planetária. O ser humano pode usar da terra, embora prejudique e até elimine partes do sistema. Muitas vezes se sustenta esta ideologia dizendo que a conservação da espécie leva a ser antropocêntrico. Certamente devem-se preservar certas partes da natureza. Mas quais partes? Que critério tem essa eleição? O que se preserva e o que se perde? Que motivação econômica e ideológica se tem? Tem-se que ter em conta que não basta pensar só na sobrevivência humana, mas há que pensar em

⁸⁸ JUNGUES, R. *Ética ecológica: Antropocentrismo ou biocentrismo?* p. 35.

⁸⁹ *Deep ecology*, teoria criada pelo ecologista Arne Naess (1912-2009) que se opõe uma ecologia superficial ou meramente ambiental ou verde. Ela afirma que a crise ambiental é o resultado do modelo de civilização tecnológica e do exacerbado antropocentrismo. Segundo o referido autor, deve-se procurar uma radical mudança no estilo de viver fundada numa visão holística do universo e procurando-se uma espiritualidade como forma de vida. Cf. MURAD, A. *Ecologia, consciência planetária e Bem viver*, In: MURAD A.(org). *Ecoteologia: um mosaico*, p.28.

sustentar o amor, a beleza, o espírito. Esses valores são essenciais à terra e à humanidade.

Por isso é preciso afirmar que o antropocentrismo é limitante e irracional. Motivos: 1) Não é coerente com a ciência: nem a terra, nem os seres humanos são os centros do universo. A biosfera da terra é um todo dinâmico que coloca todas as criaturas da terra – incluído o ser humano – numa relação de interdependência. Não há hierarquia nas espécies – o ser humano não é o ápice da criação – pois a evolução é uma realidade crescente e não piramidal. 2) O antropocentrismo é uma visão destrutiva que leva ao fim das espécies e dos ecossistemas. 3) O antropocentrismo é ilógico: não há divisões radicais entre o ser humano e as espécies. Um argumento forte contra o antropocentrismo se encontra no corpo: ele é simplesmente um produto das comunidades simbióticas. O ser humano é osso do osso planetário e carne da carne orgânica. 4) O antropocentrismo é eticamente egoísta e fechado à verdade.⁹⁰

O antropocentrismo não é natural: o ser humano é relacional e dependente da teia da vida inteira. Não se existe fora da terra. Não há ‘meio ambiente’ fora. O ser humano sempre é uma troca simbiótica de matéria: ingerimos oxigênio, água, nutrientes que já foram por sua vez parte de outros organismos. Essa é a base do mecanismo vital e genético. Assim, todos os seres vivos são ‘parentes’. O ser humano é por essência alteridade cósmica.

A conclusão das pesquisas antiantropocêntricas e ecofeministas dizem que a raiz histórica do antropocentrismo é o patriarcalismo ou androcentrismo. O patriarcalismo não só identificou a natureza com a mulher, mas a colocou como ser inferior, passivo e dispensável: objetos que se podem explorar à vontade e ilimitadamente. Mas, ao mesmo tempo, colocou o homem como ser superior, racional, forte e sem sentimentos. Esta é uma das teses que Hathaway e Leonardo Boff retomam da feminista Charlene Spretnak em sua obra *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*.⁹¹ Ela diz:

A sociedade moderna, tecnocrática, é impulsionada por obsessões de dominância e controle herdadas do patriarcado. Elas (...) sustentam uma cultura gerencial a eficiência produtiva e os ganhos de curto prazo acima de tudo – acima da ética ou

⁹⁰ Cf. HATHAWAY, M.; BOFF, L. *O Tao da libertação*. Explorando a ecologia da transformação, p. 115.

⁹¹ Cf. HATHAWAY, M.; BOFF, L. *O Tao da libertação*. Explorando a ecologia da transformação, p. 118.

dos valores morais, acima da saúde da comunidade, e acima da integridade dos processos biológicos, especialmente daqueles que constituem o poder elementar do feminino. Os especialistas que conduzem nossa sociedade procuram conquistar seus medos. (...) Ecofeministas dizem que esse sistema está nos levando ao ecocídio e ao próprio suicídio de nossa espécie porque esse sistema é fundado na ignorância, no medo, na desilusão e na ganância.

Para libertar - homens e mulheres - há que dismantelar a cultura patriarcal ou androcêntrica que se recebeu. Este dismantelamento exige que se saibam as origens do patriarcalismo e do antropocentrismo. Isto é o que se propõe nesta explanação histórico-evolutiva. Como tese, pode-se dizer que o relacionamento próximo e direto entre os seres humanos e dos humanos com a natureza nas sociedades ‘caçadoras e coletoras’ se converteu no mundo agrícola em divisão entre seres humanos como sociedade. Passou-se da convivência do ser humano com a natureza ao conflito dominador do ser humano entre si e com a natureza.

Nessa perspectiva, o Ecofeminismo ajuda a compreender que os credos e valores da atual desordem global são produzidos por mecanismos patriarcais e antropocêntricos. Para entender isso, há que ir até as origens evolutivas destes. Pela pesquisa arqueológica, pode-se concluir que até a invenção da agricultura e a domesticação dos animais, as culturas eram matricêntricas – suas divindades eram femininas – nas quais concediam muita importância às mulheres e eram igualitárias. Esta etapa se situa no Neolítico da Europa, da Anatólia e das primeiras culturas andinas.

Hathaway e Leonardo Boff tomando a reflexão de Ruether, R.R., no livro *Gaia and God: na Ecofeminist Theology of Earth's Healing*, dizem que no ano 5000 a.C. o patriarcado penetrou na Europa e no Oriente Médio. Parece que veio da Ásia central e penetrou através da conquista dos asiáticos. Isto levou a uma mudança na relação com a natureza e a uma nova divisão de trabalho entre os sexos. Com a agricultura, os trabalhos do arado – pesados – passaram para os homens e a coleta passou para as mulheres, algo certamente secundário. Subordinadas, elas passaram a cuidar da casa e das crianças. Criou-se um modo de produção fundado na coerção, no controle e na manipulação. Note-se que o arado era ferramenta de dominação dos homens sobre os animais e a terra. Arado e espada serão os meios de dominar tanto a natureza como o próprio homem e em especial as mulheres.⁹² Hathaway e

⁹² Cf. HATHAWAY, M.; BOFF, L. *O Tao da libertação*. Explorando a ecologia da transformação, p. 120.

Leonardo Boff, retomando a argumentação de Wilber, K, em sua obra *Ecological psychology: Healing the Split Between Planet and Self*, diz: É muito claro que os homens passam a responder pela produção e comercialização e as mulheres pela reprodução e o lar. A mulher saiu da vida pública e as deusas das religiões.⁹³

Com o incremento da agricultura, veio o excesso da produção e as grandes riquezas. Veio, então, a guerra como ferramenta econômica: é mais fácil roubar, matar que produzir. A ‘produção predatória’ (produção não produtiva) nasce da conquista e da pilhagem. Aqui acontece o monopólio das armas que com certeza ficou nas mãos dos homens, pois as mulheres estavam engajadas na produção dos filhos. Com este monopólio, veio a concentração do poder nas mãos dos homens e assim se aprofundou assimetricamente a divisão de trabalho entre homens e mulheres a partir da violência e da coerção diretas, fundamentadas no androcentrismo.

Mies, M. em seu livro – comentado por Hathaway e Leonardo Boff- *Patricarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the international Division of Labour*, diz que a este processo que se mencionou rapidamente para argumentar as raízes antropocêntricas no patriarcado, tem-se que acrescentar o aumento de população nas cidades-estados, no mundo pré-capitalista. Este aumento causou competição diante da escassa riqueza natural – solo fértil, água potável, metais preciosos, etc. Tudo isso aumentou a tensão entre as etnias e a guerra. Assim, o modo ‘predatório de apropriação’ se tornou o paradigma da história: paradigma de exploração econômica, política e social. A terra foi explorada para cumprir os fins de exploração humana.⁹⁴ A terra passou a ser vista como ‘recurso natural’ para outros. O egoísmo destruiu a alteridade.

Gomes e Kaner⁹⁵, retomados por Hathaway e Boff em seu artigo *The Rape of the Well-maidens: Feminist Psychology and the Environmental Crisis*, dizem que a dominação é um mecanismo de negação da dependência e pode ser usado para entender como o ser humano se relaciona com a grande comunidade da vida. Os seres humanos tentam dominar a terra, os organismos, para negar sua própria

⁹³ Cf. HATHAWAY, M.; BOFF, L. *O Tao da libertação*. Explorando a ecologia da transformação, p. 121.

⁹⁴ Cf. HATHAWAY, M.; BOFF, L. *O Tao da libertação*. Explorando a ecologia da transformação, p. 122.

⁹⁵ Cf. HATHAWAY, M.; BOFF, L. *O Tao da libertação*. Explorando a ecologia da transformação, p. 124.

dependência da grande teia da vida. A civilização industrial centra a nossa identidade como espécies, renunciando à verdade da interrelacionalidade da vida. “A dependência humana da hospitalidade da terra é absoluta e isso é algo extremamente ameaçador para o ‘eu’ separativo”.⁹⁶ Esse processo começou com o surgimento da agricultura, da guerra e das cidades-estados. No capitalismo das sociedades tecnológicas, só se incrementou profundamente. Pode-se dizer que o capitalismo moderno é a versão mais sofisticada e exploradora do patriarcado e do antropocentrismo. Ele tem sua fundação na relação extrativista não recíproca e exploradora da natureza, do homem pelo homem, do homem pela mulher.

De fato, a destruição das riquezas naturais da Terra para se criar uma ilusão artificial de acumulação de capital é algo central para as sociedades industrialistas criadas pelo capitalismo corporativo. Ao mesmo tempo, nossa análise do controle corporativo e da especulação financeira demonstrara que: aqueles que controlam os processos de produção e os produtos não são propriamente produtores, mas expropriadores.⁹⁷

Conclusão simples: Os meios de produção predatória são centrais no capitalismo. Essas observações podem provocar ideias alternativas justas e sustentáveis que possam e devam substituir este sistema atual.

Diante deste antropocentrismo radical, apresenta-se ‘o antropocentrismo moderado’, no qual o ser humano tem uma responsabilidade diante da natureza e das gerações futuras. Então, defende os limites e regras para o uso do meio ambiente, ainda que os critérios sejam os interesses, as necessidades humanas, não os da natureza em seu equilíbrio e harmonia. Dessa visão nascem as éticas de conservação e as éticas de preservação. As primeiras visam à conservação dos recursos naturais porque são limitados e há que pensar nas futuras gerações. A natureza deve ser usada para satisfazer as necessidades humanas. As segundas visam ao crescimento humano e espiritual na preservação da natureza. Essas últimas querem ser tutelas contra a capacidade destrutiva do homem e, sem deixar de satisfazer a necessidade humana, pretendem chegar ao mundo espiritual.⁹⁸

⁹⁶ HATHAWAY, M.; BOFF, L. *O Tao da libertação*. Explorando a ecologia da transformação, p. 125.

⁹⁷ HATHAWAY, M.; BOFF, L. *O Tao da libertação*. Explorando a ecologia da transformação, p. 126.

⁹⁸ Cf., JUNGUES, R. *Ética ecológica: Antropocentrismo ou biocentrismo?* p. 35.

O antropocentrismo moderado gerou dois tipos de ética: as conservacionistas e as preservacionistas. Na primeira ética se visa salvar a humanidade e não preservar o ecossistema. No segundo, de maneira empírica e utilitarista, prefere-se o ecossistema para ‘alguns’ que visem aos maiores benefícios.

Num contexto dos valores, do humanismo, do belo, aparece a terceira alternativa antropocêntrica, original de Stephen Scharpen⁹⁹ em seu livro *Redeeming the Time: A Political Theology of the Environment*, retomado por Hathaway e Boff que propõe diante do antropocentrismo uma mentalidade antropocósmico-harmônica. Os seres humanos devem abandonar a mentalidade da conquista da natureza e devem desenvolver a harmonia com o ecossistema. O ser humano não é único, mas uma criatura singela na interdependência com as outras criaturas da natureza. Essa nova mentalidade implica um profundo amor pela vida e uma renúncia a toda dominação, manipulação. Abandona a atitude de devorar a terra, de poluí-la, de achá-la propriedade privada, porém autoriza os seres humanos a matar outros organismos para sua sobrevivência. A norma é consumir o necessário para uma vida digna e saudável.

Esta última tendência está na linha da ecologia profunda de Arne Naess (1912-2009), que quer provocar uma revolução com dois elementos fundamentais: a autorrealização e a igualdade biocêntrica.

O princípio da autorrealização diz que o ser humano está conectado intrinsecamente com a esfera, mas não está acima da teia da vida. Todo organismo forma uma rede biosférica ou um campo de relações intrínsecas. A autorrealização é uma raiz profunda de empatia e compaixão entre todas as criaturas. Essa raiz se concretiza na diversidade e multiplicidade das espécies dos ecossistemas da terra, já na riqueza como na pobreza. A maior diversidade, maior realização e maior riqueza. A menor diversidade e multiplicidade, maior pobreza de realização.

A igualdade biocêntrica diz que todo ser vivo tem valor intrínseco. Isto é, independente da utilidade ou valor para a humanidade. Assim, nenhum ser vivo sem motivo tem direito a destruir outro organismo ou erradicá-lo. Isso quer dizer noutras palavras que o ser humano tem direito a matar para satisfazer seus

⁹⁹ Cf. HATHAWAY, M.; BOFF, L. *O Tao da libertação*. Explorando a ecologia da transformação, p. 115-116..

problemas básicos de saúde e dignidade, mas “não tem o direito de destruir a biodiversidade visando à acumulação de capital e riquezas, ou para produzir luxos desnecessários”.¹⁰⁰ Essa afirmação implica que o ser humano tem que abandonar o desejo de dominar as espécies e os seres humanos, algo tão enraizado nas sociedades tecnocráticas e industriais, em que o ser humano isolado e separado da natureza se acha um ente superior no comando do resto da criação.

Estas afirmações implicam que uma ecologia profunda deve redefinir o que é o homem. Isto é, não se nega a singeleza do ser humano no processo evolutivo da terra, mas se redefine a identidade humana dentro do ‘ego ecológico’ (*ecological self*). Este redefinir é ir além do intelectual, abrindo-se a outras dimensões do ser e da ação humana, deixando de lado a *busca* da conquista, da dominação e do consumo. Deixar o caminho da autorrealização é caminhar para a destruição da humanidade. Deve-se, então, procurar segurança - o que quer dizer limitação - amor e comunidade em harmonia com a ecosfera. Essa atitude vai produzir uma autêntica *conversão para uma nova ética*. Este é o caminho da ética da alteridade antropocósmica que se deve desenvolver no capítulo terceiro e quarto desta tese, em suas raízes filosóficas com H. Jonas e nas interpretações teológicas de Leonardo Boff e J. Moltmann.

A ecologia profunda diz que a crise não se reduz ao problema ético. Trata-se de uma mudança de paradigma conceitual, de uma *Gestalt*, como configuração do mundo. Noutras palavras: trata-se de mudar a maneira como se percebe o mundo e o lugar do ser humano no mundo. Não se trata, pois, de normas morais, nem de imperativos. Trata-se de uma conversão que leve a uma excelência moral. No modelo atual, o *egóico*, o modelo do ser humano isolado que transformou a natureza em objeto, criando patologias ambientais, sociais, psicológicas, culturais, se confronta com o modelo - seu contrário -, o *holístico*, como atitude transpessoal diante da natureza que possibilita um ser *ecóico*, que compreende o ser como relação. Esta é a mudança de paradigma que deixa de ser antropológica para privilegiar a vida.

¹⁰⁰ HATHAWAY, M.; BOFF, L. *O Tao da libertação*. Explorando a ecologia da transformação, p. 113.

1.3.2 Biocentrismo

Por enquanto as correntes antropocêntricas defendem a responsabilidade do ser humano diante da natureza, o biocentrismo defende os direitos da natureza. Eles partem de um princípio básico: a natureza tem um valor intrínseco e não se pode ter uma diferença de tratamento entre os seres humanos e não humanos.

Existem nesta tendência dois modos éticos: o biocentrismo mitigado que privilegia entidades individuais e o biocentrismo global.

O primeiro defende como entidades individuais as detentoras de vida e sensações, tendo, então, que ter tutela moral por serem sujeitos de direitos. Isso é defendido por T. Regam¹⁰¹, que Jungues segue segundo o artigo *The case for animal rights*. Parte desta afirmação: todo sujeito com vida e sensações merece consideração moral. Sujeito de vida é aquele que possui certo domínio sobre si mesmo, tendo sensações visíveis. Esses seres possuem direitos inalienáveis e não podem sofrer alterações e interferências em sua vida. O respeito por estes seres é por justiça e não por compaixão. Eles não são objetos, pois têm identidade psicofísica, isto é, sua ação tem objetivos. Nessa categoria estão os mamíferos.

Singer, P., em sua obra *Animal Liberation*, refletido por Jungues, fala que há outro modelo nos seres que têm vida e sensações: os seres que têm prazer e dor¹⁰². Eles merecem respeito moral. Causar sofrimento num ser destes é imoral. Para este autor, os sujeitos que falam e raciocinam não são os únicos seres moralmente atingíveis, mas também os que sentem dor e prazer. Essa postura procura uma justificativa para a proteção dos animais, especialmente dos mamíferos. Os autores citados somam o movimento de ‘Animal liberation’.

A visão de moralidade se amplia com Taylor, P. – ecólogo renomado – quem com a obra *Respect for nature: a theory of environmental Ethics*, é seguido por Jungues,¹⁰³ recupera a teleologia dos seres. Todo ser que tem centro teleológico de vida merece respeito moral. Aqui se compreendem todos os seres que possuem células, funcionamento autônomo, relação com outros organismos. Taylor acrescenta: todo ser particular que tenha sua individualidade, unicidade e irrepetibilidade tem valor em si mesmo e não só como meio. Nestes modelos não

¹⁰¹ Cf. JUNGES, R., *Ética ecológica: Antropocentrismo ou biocentrismo?* p. 40.

¹⁰² Cf. JUNGES, R., *Ética ecológica: Antropocentrismo ou biocentrismo?*, p. 40.

¹⁰³ Cf. JUNGUES, R., *Ética ecológica: Antropocentrismo ou biocentrismo?*, p.40.

se compreende certamente todos os ecossistemas e a biosfera como um todo. Isto não deixa de ser problemático para uma visão ecológica.

Já o Biocentrismo global – o segundo – é holístico e totalmente anti-anropocêntrico. Não parte de analogias entre seres humanos e seres não humanos, como os anteriores biocentrismos. Parte do conhecimento da natureza como conjunto interdependente, no qual está o ser humano para chegar às normas que abrangem não só os seres individuais senão também os conjuntos sistemáticos: ecossistemas, biosfera, cadeias alimentares, fluxos energéticos.¹⁰⁴

Um primeiro modelo valoriza a vida como tal: “a vida é um processo de tipo global não redutível ao valor dos organismos singulares”.¹⁰⁵ A vida dos indivíduos depende da reprodução dos ecossistemas. É no conjunto interdependente que pulsa a vida. Nos ecossistemas acontece a vida pelos equilíbrios das cadeias alimentares e os fluxos energéticos. Foi neste modelo que o teólogo Albert Schweitzer inspirou sua ‘ética do respeito’ e escreveu em 1958 a ‘*Cultura e a ética*’. Ele defende a solidariedade e simpatia em toda forma de vida, na qual aparece uma aura de sacralidade. Isto se pode sintetizar em sua máxima: “eu sou vida que quer viver em meio à vida que quer viver”. A vida é um dinamismo sagrado que pulsa em toda a natureza. Esta visão está muito perto de uma ética sagrada comparável ao hinduísmo.¹⁰⁶

Jungues, seguindo a reflexão de Johnson e Goopaster em seu artigo *A morally deep world: Na essay don moral signifcance and environmental ethics*, mostra uma secularização da ideia sacra da vida em Schweitzer, inspirando-se na ecologia e na biologia. Assim, substituem a ‘vontade pela vida’ pela ‘vontade do bem estar dos seres vivos’.¹⁰⁷ Os seres vivos não dependem de um julgamento humano, eles já são parte da realidade vivente. As realidades viventes com seu bem-estar têm unidade e autoidentidade. Isso caracteriza os processos autoreferenciais ou autocentrados que vêm regulados por esquemas homeostáticos de ação e retroação. O interesse pelo bem-estar não é um acréscimo: deixar de estar bem é deixar de existir. “O funcional na existência do ser vivo faz parte da sua natureza”.¹⁰⁸ Manter-se vivo no processo biológico da vida faz parte da natureza.

¹⁰⁴ Cf. JUNGUES, R. *Ética ecológica: Antropocentrismo ou biocentrismo?*, p.41-45.

¹⁰⁵ JUNGUES, R. *Ética ecológica: Antropocentrismo ou biocentrismo?*, p. 41.

¹⁰⁶ Cf. SHWEITZER, A. *Cultura e ética*, p. 103ss

¹⁰⁷ Cf. JUNGUES, R. *Ética ecológica: Antropocentrismo ou biocentrismo?*, p. 42

¹⁰⁸ JUNGUES, R. *Ética ecológica: Antropocentrismo ou biocentrismo?*, p. 42.

Tanto indivíduos como sistemas estão interessados no bem-estar para conservar a sua natureza.

O terceiro modelo biocêntrico que Jungues reflete é de Aldo Leopold com em seu livro *A sand county Almanac and sketches here andt here* (1949).¹⁰⁹ Este ecologista biólogo era um estudioso influenciado mais por Darwin que por Kant e Bentham. O modelo biológico é mais altruísta que egoísta. Os humanos se ligam aos semelhantes por simpatia. Assim uma comunidade humana pode despertar esse sentimento por uma comunidade ecológica. Até agora a ética partiu do indivíduo, agora deve partir das comunidades ambientais que se compõe de partes autônomas. A ecologia acrescenta à comunidade humana a água, o solo, as plantas, enfim, a terra. O que é moralmente bom neste modelo? É que se preserva a totalidade, estabilizando a comunidade biótica. O imoral é o contrário. Como se vê esta ética é mais integral, fundada no sentimento e na comunidade. A partir desse princípio, derivam-se os valores ambientais que devem ser seguidos com paixão, respeito e amor.

A biologia ensina que todos nós somos descendentes de antepassados comuns, que temos uma história biológica em comum. Isso deve suscitar amor pelo parentesco comum de todos os viajantes na vida. A biologia ecológica fez tomar consciência de que somos parte de uma comunidade biótica, somos membros ligados entre si. Esse fato deve despertar lealdade e ‘patriotismo’, semelhante àquele que se tem na vida nacional.

O modelo de Leopold inspirou outros modelos, como aquele de Rolston III¹¹⁰, que Jungues coloca em sua reflexão com sua obra *Philosophy gone Wild: essays in environmental Ethics*, dizendo que o ser humano é apenas uma parte do conjunto biótico, sem que existam partes mais relevantes que outras, ecologicamente falando. “A natureza é uma trama de inter-relações em que cada ser é apenas um anel na cadeia ininterrupta de matéria, energia e informação em função da estabilidade e integridade da própria vida”.¹¹¹ Para Rolston a ética se centra no ‘bem-estar’ – estabilidade e equilíbrio – de um sistema biótico. Então, ética ambiental deve ser ética ecológica ou ética da terra. O que interessa não é a vida em si, mas a configuração ecológica que produz a vida. Assim, os indivíduos estão

¹⁰⁹ Cf. JUNGUES, R. *Ética ecológica: Antropocentrismo ou biocentrismo?*, p. 42.

¹¹⁰ Cf. JUNGUES, R. *Ética ecológica: Antropocentrismo ou biocentrismo?* p. 43.

¹¹¹ JUNGUES, R. *Ética ecológica: Antropocentrismo ou biocentrismo* p. 44.

submetidos à comunidade biótica e pela mesma as suas leis inscritas no ecossistema da terra. A ética não é criação do ser humano, ética já está inscrita na natureza. Os seres humanos só devem dar-se conta disso e cumprir as normas para manter o equilíbrio homeostático e os fluxos energéticos da ecosfera.

Assim, os seres humanos têm que assumir uma nova imagem da terra, caracterizada pela interdependência biótica de todos os seres vivos e não vivos, na qual se identifica um destino comum com a biosfera. Desse jeito a moral humana evoluída sai da espécie humana para as comunidades bióticas. Essa postura nos leva ao que conhecemos como sensibilidade ecológica, uma verdadeira revolução biótica.

Para terminar, José Roque Jungues, que apresentou o conflito entre o antropocentrismo moderado e o biocentrismo atomizado, quer mostrar uma terceira via que se vincula sem exclusivismos a uma visão antropológica e a uma ética.

Qual é então o paradigma que se quer? É a visão *antrópica*. O problema que se trata não é só ambiental. A visão ecológica exige uma nova percepção da natureza e do mundo, do homem e de Deus. Isso é o que esta tese chama de uma visão antropocósmica, que muito bem podia chamar-se de eco-antrópica.

1.3.3 Do antropocentrismo e biocentrismo ao antropocentrismo ou visão eco-antrópica.

A crise ecológica não é só um problema ambiental, mas é, sobretudo, um questionamento para perceber o mundo, a natureza e o homem.¹¹² A solução não está só em procurar obviar as consequências funestas do uso da técnica nos equilíbrios homeostáticos da natureza. Há que superar, para isto, o reducionismo científico metodológico – técnico para entrar no problema do sentido do ser.

A crise é *de paradigma dominante*: O sentido que se dá a sociedade mundial é do progresso, da prosperidade, do crescimento ilimitado dos bens materiais. Para obter esse progresso se exploram todas as forças e energias da natureza e das pessoas, através da ciência e da tecnologia. Isso criou a era da industrialização, da informática e da robotização. Estes instrumentos nasceram da vontade de poder, da

¹¹² Cf. JUNGUE, R. *Ética ecológica: antropocentrismo ou biocentrismo?*, p. 45-57.

conquista e do lucro. Este paradigma moderno foi formulado essencialmente por Descartes e Bacon. Segundo eles, a natureza faz os seres humanos mestres e possuidores, para tanto se deve subjugar-la, violá-la até descobrir seus segredos, fazer dela nossa escrava. O ser humano é assim o Prometeu indomável, o herói desbravador: ele está *sobre* as coisas para criar as condições e instrumentos de felicidade e progresso. Mas na verdade o ser humano não está *junto com as coisas*. Ele pertence a elas como membro de um tudo maior. Essa é a grande conclusão do grande ecólogo A. Naess em sua obra *A ecology Community and Lifestyle*, que Boff e Elizondo refletem em seu artigo *Ecologia e pobreza. Grito da terra, grito dos pobres*.¹¹³

Historicamente o ser humano e a natureza passaram de um equilíbrio a uma desordem que surgiu com a revolução agrícola no período neolítico, que tem seu ápice na revolução industrial do século XVIII. Do encontro homem-natureza, em que se venceu a inclemência da natureza e se construiu *o habitat* humano, passou-se a controlar e destruir a natureza para obter o desenvolvimento da ciência através da técnica.

Sem negar que a revolução industrial melhorou a vida humana, há que se dizer também que colocou a vida numa ameaça permanente. Mas a culpa não é só da ciência e da técnica. A culpa é também da falta de uma cultura mais sistêmica e de um equilíbrio das relações entre os seres humanos. Tudo isso levou a um dissídio crescente e a uma divisão profunda e discriminante na sociedade humana. A isto se somou um saber científico-técnico fragmentado que impede um saber de conjunto e pelo mesmo uma compreensão da realidade social total. Só conta a ciência e a tecnologia orientada para a produção econômica e sua divisão em especialidades e trabalhos. A isto se soma o aumento de população o que levou a uma extração maior dos bens naturais, apurando a tecnologia e produção. Dessa maneira, os mecanismos naturais de adaptação com seu equilíbrio foram alterados e a adaptação cultural foi quebrada e com ela os resultados foram desastrosos.

Diante dessa quebra, a ecologia, enquanto paradigma da ciência dos sistemas e com enfoque estruturalista, repropôs uma visão integral da realidade social e natural, um enfoque holístico que procura superar a racionalidade moderna, procurando uma racionalidade dialógica, bioempática e holística, que imbrica a

¹¹³ Cf. BOFF, L.; ELIZONDO, V. *Ecologia e pobreza. Grito da terra, grito dos pobres*, p. 24.

realidade natural da social e pode enfrentar o desafio ambiental. A isto é que se chama de visão ou perspectiva *eco-antrópica*.

O paradigma ecológico significa uma crítica à autonomia solipsista da modernidade e uma proposta de percepção da realidade em suas inter-relações não como pura soma de entidades individuais. Amplia a pura perspectiva intersubjetiva dos seres humanos e tenta incluir também a consideração das interdependências e interligações com os seres vivos e com os ecossistemas e a biosfera.¹¹⁴

O novo paradigma ecológico surgiu para fazer frente à crise. Não basta uma mudança superficial. Impõe-se uma mutação na percepção da realidade que toque de maneira especial a relação da e com a natureza, em relação ao ser humano, ser social. Isto já exige uma nova compreensão do próprio ser humano, uma nova ética e uma nova visão da natureza como criação de Deus. O debate entre antropocentrismo e biocentrismo passa por estas questões.

Hoje nasce um novo diálogo com a totalidade dos seres. Sem deixar de existir o paradigma clássico das ciências com seu dualismo que divide o mundo entre espírito e matéria, natureza e cultura, humano e mundo, razão e emoção, se desenvolve uma nova sensibilidade entre o planeta e o todo, do qual estão surgindo valores, sonhos, comportamentos. Um novo diálogo com o universo está sendo gestado.

O ser humano se sente perdido, de um lado, entre máquinas, estruturas industriais, escritórios, flores artificiais, eletrodomésticos, mil imagens falantes e escutas. O homem, de outro lado, quer voltar à sua pátria, à comunidade planetária cósmica. O homem está querendo fascinar-se com a natureza, com a diversidade cultural; alguns parecem preocupados com quem sofre injustiças e padece. Parece que nasce uma nova paixão. A paixão que sempre existiu ganha um novo sentido e valor recriando um novo modo de ser, de sentir, de pensar, de valorar, de rezar, de agir, etc. Parece que emerge um novo paradigma.

Há uma verdadeira recusa por parte de alguns grupos em pensar que a terra é só um reservatório físico-químico de matérias primas. A terra possui sua identidade e autonomia, ela é um organismo dinâmico e complexo. Ela é a grande Mãe que nutre e carrega o ser humano - a 'Pacha Mama' das culturas andinas, a Gaia da mitologia grega e da moderna cosmologia. O homem encantado com a

¹¹⁴ JUNGUES, R. *Ética Ecológica: antropocentrismo ou biocentrismo?* p. 47.

natureza recupera uma nova sacralidade, um sentimento de intimidade, inocência e gratidão. Nasce uma segunda ingenuidade pós-crítica fruto da ciência, da nova cosmologia, da astrofísica e da biologia molecular que mostram dimensões do real no infinitamente grande, pequeno e infinito.

Para alguns não existe só a razão instrumental – tecnológica, mas também existe a razão simbólica e cordial na qual entra tudo: corpo e espírito. Junto ao *logos* está o *eros* (vida e paixão), o *pathos* (afetividade, sensibilidade) e do *daimon* (voz interior da natureza). A razão não é o primeiro nem o último na existência. O homem também é afetividade, desejo, paixão, comoção, comunicação e atenção. O *daimon* é a interioridade que pede ser auscultada e seguida, que pede a comunhão e não a dominação. Na medida em que se ama a pátria/mátria de origem se abre um novo caminho para conhecer a origem de pertença do homem. Os seres humanos são *responsáveis* para que toda a comunidade cósmica com seus problemas possa conviver em paz. Este ideal e desejo sentidos da humanidade exigem com que a ciência e técnica sejam usadas *com* e não *contra* a natureza. Isto impõe ecologizar tudo, rejeitar todos os exclusivismos, desconfiar das causalidades unidirecionadas, propor o ‘integral’ e o complexo contra os reducionismos.¹¹⁵ Isto é a razão eco-antrópica.

Nesse contexto, vale perguntar-se quem é o homem? Ele é um elo especial e diferencial do processo. Ele está dentro do ambiente físico, químico e biológico. Como qualquer vivente, vive o processo circular das substâncias nutrientes, do fluxo de energias e da busca incessante de equilíbrio. Mas, ele é também um ser diferente: desenvolve a vida e a cultura e assim enfraquece as relações e dependências com o ambiente biótico. Sua cultura gerencia o ambiente dando-lhe identidade própria, seja para ter harmonia com os sistemas, ou seja, destruindo dramaticamente o funcionamento de tudo. Estas colocações antropológicas questionam de fundo toda crítica antropocêntrica ou biocêntrica. O homem não é o centro do cosmos, mas ao tempo dá sentido de uma maneira especial a todo o cosmos e seu processo.

A antropologia está marcada na modernidade pelo antropocentrismo, mesmo diante da crítica do meio ambiente. O ser humano ficou como o ponto de referência de maneira autônomo e isolado em relação ao conjunto indeterminado

¹¹⁵ Cf. BOFF, L.; ELIZONDO, V. *Ecologia e pobreza. Grito da terra, grito dos pobres*, p. 30-35.

que vive. Não há interrelacionalidade ou intersubjetividade no homem moderno. Claramente, esta visão não interessa a um paradigma ecológico que capta o ser humano dentro de uma teia de relações em interdependência e conexão vital, formando um ecossistema natural e humano.

Na posição biocêntrica há duas tendências: uma atomizadora dos seres vivos, entendidos como centros de vida teleológicos e outra ecocêntrica, centralizada nas comunidades bióticas. As duas são contrárias ao antropocentrismo. A primeira recolhe a visão centrada no ser humano e a projeta em todo ser vivo: todo vivente é autônomo e detentor de direitos. Aqui estão incluídos os animais.¹¹⁶ Aqui não se supera o antropocentrismo, simplesmente se alarga a visão antropocêntrica para os seres vivos, chegando-se ao antropomorfismo.

A segunda opção é o ecocentrismo ou biocentrismo real: ela assume no centro a comunidade biótica e não os indivíduos. Nessa visão, o ser humano é o elo no encadeamento vital dos ecossistemas. O ser humano não tem um papel primordial, depende como todos dos processos bióticos. Essa visão reduz ao biológico o ser humano, esquecendo que ele é um construtor de cultura que entra em confronto com seu meio ambiente. O entorno cultural não está necessariamente em dissonância com o ecossistema natural. Houve séculos que demonstraram isso. Foi a revolução industrial – científica e técnica – que trouxe o conflito entre o ser humano e a natureza. O problema não está no ser humano, mas na concepção analítica que introduziu a modernidade. O ser humano continua sendo o construtor de sentido.

O ecocentrismo rejeita um ser humano solipsista, autônomo, em confronto com a natureza. O ser humano é o responsável pelo desastre ecológico atual. Há que superar o homem moderno sem negar a posição privilegiada do ser humano na natureza. O ser humano por ter consciência e intencionalidade ética tem um papel definitivo na biosfera. Sem este pressuposto antropológico privilegiado não teria como ter uma ética ecológica. Eludir o ser humano nesta questão é alijar o elo central do problema. Por isso, não se pode fugir do ‘princípio *antrotópico*’¹¹⁷. Tal princípio foi elaborado por Brandon Carter em 1974.¹¹⁸ Ele nos adverte que só se podem fazer as reflexões humanas quando se tomar consciência do lugar singular

¹¹⁶ A *Animal Liberation* é a máxima expressão desta tendência.

¹¹⁷ Ántropos: ser humano, tópos: lugar central do homem no discurso ético,

¹¹⁸ Cf. CARTER, B. *Introducción al principio antrópico*, p. 15.

do ser humano no meio das espécies. O ser humano é o lugar (*topos*) no qual se tem um discurso sobre a vinculação com o todo. Sua singularidade consiste em ser uma espécie pensante que não deve levar a romper com os outros seres, mas reforça a sua vinculação com eles porque ele é o princípio da compreensão, da reflexão e comunicação universal – em cada ser está em graus diferentes - e por estar presente pode emergir na Terra através de seres complexos que finalmente têm consciência de ser os filhos e as filhas da Terra.

O princípio antrópico deve-se entender dentro do princípio *da alteridade*: relação fundamental com o outro, seja humano, cósmico ou divino. A inclusão do homem, em relação de alteridade, impede o antropocentrismo. É evidente a importância do ser humano como autoconsciência, mas autoconsciência em alteridade, pois, todos dependem de todos. Depende das estrelas, pois sem elas o hidrogênio não se converteria em hélio e da combinação deles não viria o oxigênio, o carbono, o nitrogênio, o fósforo e o potássio. Sem tais elementos não haveria os aminoácidos, nem as proteínas indispensáveis para a vida. Sem a radiação estelar, as estrelas esfriariam e não haveria o sol. Isso faz ver claramente a necessidade da alteridade: são um conjunto imenso de realidades que se interdependem de maneira complexa em milhões de anos. Sem a alteridade a vida não seria possível, menos ainda a consciência. A partir da alteridade se conclui que há uma perfeita circularidade: “o universo é direcionado para o ser humano como o ser humano é voltado para o universo do qual veio”.¹¹⁹ Todos os humanos pertencem ao cosmos: os elementos primordiais, as energias, os fatores constitutivos e todas as espécies que logo vieram evolutivamente. Tudo interveio globalmente e por isso deve-se falar de um cosmocentrismo e um agir ecocêntrico, que ao mesmo tempo é antrópico.

¹¹⁹ BOFF, L.; ELIZONDO, V. *Ecologia e pobreza. Grito da terra, grito dos pobres*, p. 45.

1.4 Hans Jonas como desafio para a teologia cristã

O que é desafio nesta tese, o que desafia um cristão está muito bem trabalhado na obra filosófica e teológica de Hans Jonas, que além de ser uma reflexão séria a partir da realidade ecológica, alias muito afinado com a encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco, e encontra um apoio sério na crítica ao antropocentrismo, contendo um aparelho filosófico que vai a partir da gnose levar à teologia a uma crítica do dualismo que assassinou por séculos a unidade entre a fé e a vida, levando a um caminho ético da responsabilidade. Por isso agora se trata de propor onde está a 'mordente' deste pensamento que pode ressignificar a fé Cristã.

1.4.1 A biografia de Hans Jonas

Hans Jonas nasceu em Mönchengladbach, em 10 de maio de 1903.¹²⁰ Em sua cidade, uniu-se ao sionismo de uma maneira muito forte. Atraído pela fama de E. Husserl foi, em 1921, à universidade de Freiburg, na qual participou de seminários com o fundador do método fenomenológico e com Heidegger, que o fascinou e o levou a uma longa relação acadêmica e humana. Logo o nazismo os separaria para sempre. Naquele tempo ele estabeleceu relações com Karl Löwith e Günther Anders. Naquele mesmo ano, movido por seu interesse sionista, foi para Berlim e se matriculou na Universidade Friedrich-Wilhelms e na escola superior de Ciências superiores de judaísmo. Ali construiu relações fortes com Leo Strauss, Gershom Scholem, Martín Buber, Franz Rosenzweig e outros pensadores sionistas que irão influenciar seu pensamento religioso. No inverno de 1923/24, Jonas retornou a Freiburg para participar com Max Horkheimer dos seminários de Husserl. Nessa época, Heidegger já estava em Marburg e, então, no outono, Jonas decidiu transferir-se para lá a fim de seguir seus seminários em 1924. Permaneceu nesta cidade e universidade até 1928, ano em que teve uma amizade marcante com Hannah Arendt e Hans-Georg Gadamer. Nesse ano, concluiu seus estudos de

¹²⁰ Cf. BOURETZ, P. *Testigos del futuro*. Filosofía y mesianismo., p. 819-828.

SANTOS, R. DOS; ZANCANARO, L.(org), *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*, p. 15-16.

doutorado sob a orientação de Heidegger e Rudolf Bultmann. Sua tese foi sobre a Gnose.

Em 1933, interrompeu seu processo acadêmico. Jonas viajou para Palestina e Londres fugindo da ameaça nazista. Mesmo assim, Bultmann, em 1934, publicou a primeira parte de sua tese: ‘O conceito da gnose’. A segunda ficou esperando para ser publicada de maneira incompleta até 1954. Coragem admirável deste pensador que colocou em risco sua reputação acadêmica, adquirida com seus trabalhos sobre a gnose. Muitos ficaram escondidos atrás da mesa de trabalho e das bibliotecas. Ele foi à luta pelo seu povo. Com o sucesso dos ‘aliados’ e a dor do sacrifício de sua mãe nos campos de concentração, voltou ao mundo acadêmico noutra perspectiva: o problema da vida, tendo como fruto sua obra *O princípio Vida. Fundamentos para uma biologia filosófica*. Na maturidade de sua vida, em 1979, entregou sua obra prima: *O princípio responsabilidade*.

Todo seu trabalho intelectual fez-se em diversas universidades: de Jerusalém, Canadá e Estados Unidos. No último país, foi professor em New York, na *New School of Social Research* e como visitante na *Columbia University*, na *Princeton University* e na *University of Chicago*. De maneira ocasional, foi à Alemanha, onde lecionou na universidade de Munique. Jonas recebeu o Título de doutor *honoris causa* em muitas universidades, o Prêmio da paz entregue pelo mundo editorial alemão em 1987; logo recebeu a Grande Cruz do mérito da República Federal Alemanha. Casou-se com Lore Weiner, em 1943, com quem partilhou sua obra e sua paixão filosófica. Em cinco de fevereiro de 1993, morreu em New York.¹²¹

As obras completas – em que se recolhem centenas de ensaios e conferências e obras fundamentais estão nos arquivos da fundação Hans Jonas, sob a coordenação de Dietrich Böhler. Depois do trabalho sobre a Gnose, suas principais obras são: *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (1963); *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (1973); *Das Prinzip Verantwortung: Versuche einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979); *Technik, Medizin und Ethik: Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985); *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (1992).

¹²¹ Cf. SANTOS, R. DOS; ZANCANARO, L. (org.), *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*, p. 15-16.

Sem dúvidas que, a insuportável dor da guerra, junto à decepção devido a Heidegger, no compromisso desastrado com o nazismo, dividiram a pesquisa e a tarefa acadêmica de Jonas. Mas a pergunta diante de tanta dor e frustração é maior: “é possível, depois de 1945 retomarmos o curso sereno de uma pesquisa inaugurada há 20 anos, como se nem a experiência atravessada, nem a irrupção de novos fenômenos históricos devessem alterar o movimento do pensamento?”.¹²² Para Hans Jonas isto é impossível e mesmo com os conselhos de grandes amigos – Bultmann e Jaspers – ele deliberadamente tomará outro caminho que através de suas obras o tornará celebre. O Jonas da pesquisa religiosa se tornará o pesquisador da vida e da ética. Assim chegou a um pensamento responsável na história. Na guerra aprendeu que todo pensamento diante da crueldade não passa de uma abstração – mesmo a morte heideggeriana. Era necessário, sem perder a profundidade erudita do saber alemão filosófico, voltar para a vida, para os problemas do mundo. Dois novos objetos assaltaram as obras de Jonas: “a constatação duma capacidade de destruição infinita nas mãos dos homens e a inquietude sobre as possibilidades de preservar uma ideia de Deus depois de Auschwitz”.¹²³

1.4.2 Hans Jonas e o questionamento escatológico

Hans Jonas, diante do terrível desafio ecológico, propõe uma nova ética para enfrentar a catástrofe ecológica e numa perspectiva realista. Sem perder a esperança publicou como obra de sua velhice em 1979 *O princípio responsabilidade – Ensaio de ética para uma civilização tecnológica*.

A tese de partida deste livro é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel. Ela vai além da constatação da ameaça física. Concebida para a felicidade humana, a submissão da natureza, na sobre medida de seu sucesso, que agora se estende à própria natureza do homem, conduziu ao maior desafio já posto ao ser humano para sua própria ação. Tudo aí é novo, sem comparação com o que o precedeu, tanto no aspecto da modalidade quanto no da magnitude: nada equivale no passado ao que o homem é capaz de fazer no presente e se verá impulsionado a seguir fazendo, no exercício irresistível desse poder.¹²⁴

¹²² BOURETZ, P. *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, p.820. (TM)

¹²³ BOUTETZ, P. *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, p. 820. (TM)

¹²⁴ JONAS, H. *O principio responsabilidade*. p. 21.

Com essas enérgicas palavras, começa Hans Jonas, em seu prefácio, a maior obra de seu pensamento. A novidade técnica se converte em ameaça. A promessa de felicidade em submissão: é o desafio ímpar. Tudo isto sem precedentes tanto em termos de modalidade como de magnitude. O exercício do poder anuncia a desgraça, o fim.

Pode-se constatar que a *techne moderna* ultrapassou os objetivos pragmáticos que se delimitavam nos tempos antigos. Na antiguidade a técnica era um caminho finito que se adequava a fins próximos e definidos que respondiam às necessidades. Hoje, na época moderna, a técnica tem um impulso infinito na realidade que leva a pensar a vocação do homem como um “contínuo progresso desse empreendimento, superando-se sempre a si mesmo, rumo a feitos cada vez maiores”.¹²⁵ O destino da técnica é o domínio de todas as coisas. Assim, pode-se dizer que o *homem faber* triunfou sobre todo objeto externo e já não está mais ao serviço do *homem sapiens*. Assim, a técnica assume uma significação ética: ela é central na significação dos fins e da vida humana.

A técnica criou um meio ambiente artificial em expansão que é cumulativo e se reforça de maneira retroativa: o que já foi feito exige o uso dos poderes especiais que ela inventou visando mais poderes. O poder criativo da técnica se reforça e se impulsiona de maneira incessante para conseguir outros objetivos em que ela se desenvolve, mantém e se recompensa com um sucesso maior. Sua ambição cresceu. Nesse *feedback* de função e recompensa o orgulho alimenta a superioridade “crescente de um dos lados, da natureza humana, sobre todos os outros e inevitavelmente às custas deles”.¹²⁶ O sucesso que o deixa orgulhoso, o deixa preso. A plenitude do ser humano é eclipsada no prestígio de seu poder, pois na expansão de seu poder estão vinculadas as forças humanas à sua empresa e ao mesmo tempo vem uma contração do conceito do homem sobre seu ser. O homem é cada vez mais o produto daquilo que ele produziu e vai produzir. Ele é o feitor do que pode fazer. Quem é “ele”? Pergunta Hans Jonas. Não é o indivíduo. O ator é o coletivo; o horizonte da responsabilidade não é fornecido pela ação atual, senão pelo futuro indeterminado e possivelmente catastrófico. Isto já exige outros imperativos morais. Se a produção invadiu a ação no agir essencial, então a moralidade deve invadir a produção e o deve agir na forma de política pública. A

¹²⁵ JONAS, HANS. *O princípio responsabilidade*, p. 43.

¹²⁶ JONAS, HANS. *O princípio responsabilidade*. p.43.

natureza modificada no agir humano altera a natureza da política. Ao contrário se terá o fim do planeta, o fim do ser humano.

Neste esboço, Jonas faz um diagnóstico do cenário tecnológico moderno, cujo avesso não é só o risco. A técnica faz uma deformação e um dano cumulativo irreversível que tem consequências humanas não só no âmbito material, mas também no sistema dos valores, invertendo as exigências éticas do bem e do mal.

Se de um lado o poder da técnica amplia espacial e temporalmente os efeitos de sua ação com uma magnitude ilimitada até reconfigurar o futuro a partir do presente, de outro lado, a experiência técnica se apresenta como ambígua, pois na medida de sua magnitude, a técnica alarga o descontrole e com ela o risco e a ameaça e assim se faz impossível medir o bem e o mal das ações e suas consequências. Noutras palavras, não adianta a boa intenção, ela não garante a extensão de seus efeitos no futuro.

Se se soma a esta ambiguidade a magnitude será difícil detectar a gravidade dos efeitos agora e muito mais no futuro. “Ao tamanho do poder é somado o tamanho do risco e o saldo dessa adequação deveria, por si mesmo, impedir a aposta”.¹²⁷ Assim, seguindo Jonas, pode-se dizer que: “tornamo-nos mais perigosos para a natureza do que ela jamais foi em relação a nós. Nós somos o perigo que nos rodeia”.¹²⁸

O problema sério é que isto não é só previsão, é a realidade atual. A tecnologia continua seu caminho cumulativo em seus efeitos e, pelo mesmo motivo, cada vez mais catastrófica: o planeta se encontra cada vez mais perto do perverso fim.¹²⁹ Mesmo que a capacidade racional do ser humano aumente, o agir está fortalecido pelo hábito cotidiano das sociedades industrializadas: a humanidade se acostumou com a violência material que a tecnologia faz sobre a sociedade. Mesmo que o buraco da camada de ozônio traga uma catástrofe climática; mesmo que o ar, a água e o solo estejam poluídos em grande parte da terra; mesmo assim, se o ser humano não se sente ameaçado diretamente, o ser humano não reage. Precisa-se,

¹²⁷ OLIVERIA, J. *Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas*, p. 3.

¹²⁸ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética. Sobre a prática do princípio de responsabilidade*, p. 123.

¹²⁹ A reflexão sobre a técnica deverá ser feita no próximo capítulo. Basta dizer agora que ela por si não é má (não há que satanizar a tecnologia). Mas há que dizer que a mesma técnica, da qual se obtém a vida de maneira cotidiana, também contém na sua entranha um potencial nocivo, impremeditado que se expande sobre suas obras como uma sombra crescente, mesmo em seu sucesso.

então, que muitos ‘Chernobil’ aconteçam para que a coletividade assustada tome outro rumo? Precisa-se de muitas ‘Marianas’ e ‘Brumadinhos destruídos para se ter medo?

O que significa essa catástrofe anunciada? Não só afeta a terra que viverá um episódio a mais. É o fim da riqueza atual das espécies, é “o fracasso mais trágico da alta cultura, sua queda numa nova ‘primitivização’, provocada pela prodigalidade irreflexiva na cúspide de nosso poder”.¹³⁰ Primitivização aqui significa morte e matança massivas, perda dos tesouros da humanidade que o espírito humano gerou, além da exploração da natureza. O universo deve muito ao espírito humano. Ele gerou os valores criando a cúspide na arte, no conhecimento e nas emoções. O que está realmente ameaçado – muito mais que a sobrevivência biológica – é a existência humana - seu futuro - que há séculos luta contra a destruição das condições que a possibilitaram. Não se pode deixar de ver nisso um grande paradoxo: se o espírito nos empurra para a aventura da vida e seu futuro, ele mesmo também criou na técnica condições para destruir a luta, a vida.

Esse paradoxo nasceu claramente na ciência moderna do século XVII, nele se desencadeou um dinamismo que estimulou a forma mais monstruosa de dominação e transformação da natureza. “Parece que não tem freio. Sempre se acrescentam novos elementos. Descobre-se algo novo, abrem-se novos caminhos na satisfação das necessidades do homem, empurradas a níveis cada vez mais altos”.¹³¹ O ser humano abre as fissuras, as brechas para que o veneno penetre no globo, convertendo a natureza numa cloaca.

1.4.3 A teologia Cristã – a escatologia – interpelada por Hans Jonas

“Acaso não somos chamados agora a um novo tipo de dever totalmente novo, algo que, de fato, antes não existia: fazer-se cargo da responsabilidade para futuras gerações e do estado da natureza na terra?”.¹³² Esta sugestiva pergunta de Jonas deve exigir dos cristãos que acreditam na ‘ressurreição dos mortos, respostas claras (teóricas) e viáveis (práxis) para ‘a crise ecológica’. Abster-se é prosseguir com a exploração técnica da natureza que levará ao fim da criação.

¹³⁰ JONAS, H. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 37. (TM)

¹³¹ JONAS, H. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 38. (TM)

¹³² JONAS, H. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 39. (TM)

Mas constatando que o ser humano é o perigo que rodeia e com o qual há que lutar, são necessários novos e inauditos *deveres*, que se devem impor politicamente à coletividade. É necessário, pois, uma teologia política ecológica que acorde do sonho mágico da tecnologia, das cloacas naturais e artificiais que se tem criado pela técnica. Que acorde para uma proposta ‘integral’ – segundo o Papa Francisco – da ecologia como cosmocentrismo de e na alteridade.

Diante deste panorama jonasiano, todas as disciplinas humanas, científicas e práticas são chamadas a darem respostas de maneira unificada e complexa. A resposta não é só filosófica, o mundo está povoado de homens que se deixam interpelar pela divindade, e em nosso caso, pela revelação judaico-cristã. Aliás, é necessário que a tradição judaico-cristã elucide a acusação de ser a raiz do antropocentrismo em seus relatos bíblicos (Gn 1-3); acusa-se a teologia da onipotência de Deus de servir de ponte ideológica para submeter tudo ao poder do ser humano. Que diz a fé bíblica hoje? De que Deus criador se fala? Como falar de uma natureza criada? Que salvação trouxe Jesus de Nazareth para uma criação que se fecha no fracasso de uma cloaca? Como fica a vitória de Cristo na Cruz e Ressurreição diante de uma criação ameaçada permanente pela destruição total? Que morte venceu Cristo na Cruz? Como falar que ele é o Senhor da criação e do cosmos? Como é possível afirmar a existência de uma esperança no final dos tempos com uma nova criação, com novo céu e terra? A crise ecológica está questionando seriamente a validade real e histórica da escatologia cristã.

Essa reflexão coloca dois problemas: no primeiro, se encontra com o dualismo, mãe da modernidade. Dualismo que assassina a ressurreição como é anunciada pelos cristãos. Sendo que o que realmente conta na história é a liberdade e a natureza como necessidade e regularidade, então, o espírito é afogado numa natureza vazia de todo espírito.¹³³ Estamos diante do dualismo radical que divide o ser humano em alma e corpo. Este paradigma moderno destrói toda possibilidade de ressurreição como é anunciado pelo credo oficial de todas as Igrejas cristãs: “creio na ressurreição da carne no final dos tempos.” Urge então um novo paradigma que una as perspectivas psicossomáticas às ecológicas, interagindo e interpenetrando – ao mesmo tempo – a cultura humana e a natureza da terra. Este novo paradigma deve possuir uma cristologia natural e ecológica:

¹³³ Cf. MOLTSMANN, J. *Ressurreição da natureza. Um capítulo da cristologia cósmica*, p.76-84

(...) a salvação é salvação de toda a criação e de todas as criaturas, e não pode ficar restrita à salvação da alma humana nem à bem-aventurança da existência humana. Se não houver uma salvação da natureza, também não poderá haver uma salvação definitiva do ser humano, pois os seres humanos são seres da natureza.¹³⁴

A definição da fé cristã está em 1 Cor 15: ‘Cristo ressuscitou dos mortos’. Esta afirmação é pessoal e atinge a Cristo. Mas é só o começo, pois ele é o primeiro e o início da ressurreição universal dos mortos. Com ele teve o início universal da ‘destruição da morte’ que se há de tornar visível no futuro da nova criação (Ap 21,4).

Nos parágrafos anteriores, começou-se a tocar no segundo e grande problema que Hans Jonas interpela para a fé cristã, questionando o anúncio do kérigma cósmico: a esperança na ressurreição tem um futuro na criação? No futuro, em outras palavras, as forças do pecado e da morte serão expulsas da criação – ‘que é boa nova’ –, e na presença da glória de Deus se transformarão numa criação eternamente viva.

Diante do drama tecnológico, onde então fica a natureza, criação de Deus e realidade a ser assumida no primeiro ato da nova criação no fato histórico escatológico de Deus na Cruz? Os cristãos anunciam que há uma expectativa de ressurreição para a ‘carne’, para ‘a natureza’. Hoje se assiste à perda da beleza da ‘carne’ e da natureza, à possibilidade real de uma catástrofe que pode ser definitiva. Como anunciar, então, a fidelidade do Criador e sua capacidade de transformar esta situação que traz a modernidade com a técnica?

Uma resposta ‘sobrenaturalista’ a esses questionamentos seria tanto como voltar ao esquema metafísico do dualismo, inadmissível numa visão ‘integral da ecologia. Ainda mais, seria uma terrível contradição, sabendo que uma cristologia cósmica anunciada por Paulo não trouxe para o mundo antigo uma religião ‘gnóstica’ dualista, mas uma fé num Deus que traz um mundo novo, uma vida nova; trouxe uma missão nova, que vai além do proselitismo para anunciar a paz no cosmos e a reconciliação do mundo (Col 1,20); os primeiros cristãos não anunciam só um Senhor, mas a Cristo como Sabedoria da criação inteira, como Redentor da natureza (Rm 4,17; Col 1,15,18). A casa que Deus pretende construir (Cf. At 7,48-50 e Is 66,1-2), não está no mundo metafísico do além, está aqui entre os homens,

¹³⁴ MOLTSMANN, J. *Ressurreição da natureza. Um capítulo da cristologia cósmica*, p. 77

em meio da natureza. Logo, “a cristandade está destinada a ser o começo Salvífico de uma sã criação no meio de um mundo arruinado e doente. A experiência dos crentes que traz felicidade é esta: ‘quem está em Cristo é nova criação; o velho passou e um mundo novo se fez.’ (2Cor 5,17)”¹³⁵

Há que pensar um pouco com Jonas: como ajudar a Deus para salvar este mundo, esta carne, esta natureza?¹³⁶ Como ajudar a Deus para que esta matéria tenha futuro? Nesse sentido, há necessidade de criar uma teologia da natureza que seja teocêntrica e escatológica. Toda criatura aponta para além de si, para o futuro da Redenção. Esta é a fórmula secular do Reino Deus, em que o futuro é liberação da natureza e do homem – ler mútua interpenetração entre ser humano e natureza. Isto obriga a pensar que os crentes na ressurreição devem ajudar a Deus diante das profecias dolorosas de Jonas, “permanecendo fiéis à terra, respeitando-a e amando-a como a si mesmos: a terra é o palco do Reino, e a ressurreição para o Reino é a esperança desta terra”.¹³⁷

1.5 Conclusão Parcial

Este capítulo pretendeu preparar o caminho para uma reflexão escatológica sobre o problema ecológico que sobre vertigens, com os anúncios catastróficos, anuncia Hans Jonas sob sua perspectiva de futuro do planeta e da vida humana. Neste capítulo, deixaram-se consignados três assuntos vitais para a reflexão que se atravessará a partir do filósofo Hans Jonas até chegar a uma ressignificação do *kérigma* cristão:

1) A primeira luz veio do Magistério da Igreja que, a partir do século XX, veio travando um discurso social que cada vez é mais ecológico, querendo integrar no seu seio a multiplicidade de relações para que, a partir da fé, o homem possa ter esperança numa nova terra, em uma atitude crítica diante do tecnologismo que o capitalismo e socialismo real impõem. Tudo começa com a *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII que abriu o leque do grito dos proletários como sinal profético do desespero dos pobres, filhos da revolução industrial. A partir da miséria questionada pelo pontífice se abriu a doutrina à função social da propriedade, não só para os

¹³⁵ MOLTMANN, J. *Ressurreição da natureza*. Um capítulo da cristologia cósmica, p. 81

¹³⁶ Cf. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 35-36

¹³⁷ MOLTMANN, J. *Ressurreição da esperança*. Um capítulo da cristologia cósmica, p. 84

indivíduos, mas para o planeta. Com este ‘salto’ qualitativo em doutrina, a Igreja formulou no meio de sua discussão com o modernismo o princípio chave que dará imensos frutos na doutrina social e ecológica: ‘o destino universal dos bens’. Através desse princípio, a Igreja baseada na doutrina da criação, passou a enxergar e a denunciar as terríveis injustiças contra os povos do terceiro mundo, assim como também passou a denunciar a destruição da natureza que pode levar – somando – através da guerra e da exploração selvagem a uma implosão do planeta e ao fim da vida. Em continuidade veio o discurso do Papa João XXIII que abriu as portas para a justiça ecológica. Desse modo, é necessário entender que a função social dos bens e da *terra* é um princípio acima da propriedade privada que toca a toda humanidade e – implicitamente – ao planeta. O grito dos pobres é agora um grito do planeta. Sobre esta base trabalhou a ecologia de maneira muito tímida o Concílio Vaticano II em sua Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* que deixou consignada as primeiras palavras sobre o problema ambiental. Desse modo, é possível dizer que a agenda ecológica entrou na Igreja por uma pequena janela.

De maneira aleatória se falou que o percurso teológico desta reflexão seguiu dois caminhos diferentes e próximos: o primeiro mais antropocêntrico, fundado sobre Gênesis e o salmo 8, onde o homem é o centro e o motivo da criação. O segundo, fundamentado muito mais em Pablo aos Romanos 8, aos Colossenses capítulo 1 e aos Efésios, capítulo 1, onde o centro é a obra criadora e redentora de Deus, que tem seu coração em Cristo. O Papa Francisco fez uma opção preferencial – sem excluir o primeiro – por esta linha de reflexão, e assim deu resposta à crítica sobre a raiz do antropocentrismo na leitura bíblica da antropologia cristã. A partir dessa dupla interpretação que não exclui, a Igreja foi justificando cada vez mais o princípio do ‘destino universal dos bens’ e clamou pela injustiça na terra que cria um estado de miséria escandalosa.

A partir daí a reflexão ecológica teve três caminhos, o *ambientalista* ou verde, trabalhado pelos padres conciliares e o Papa Paulo VI; a *ecologia humanista*, trabalhado pelos Papas João Paulo II e Bento XVI e a *ecologia integral*, trabalhado pelo Papa Francisco na encíclica *Laudato Si*. Este caminho foi de uma posição mais ingênua e menos crítica, em que o grito dos pobres não está imbricado com o grito da terra e em que as causas econômicas não se expõem claramente, até uma posição crítica e desafiadora que mostrou o problema a partir da integração de todas as relações entre a ecologia e a injustiça. Há que destacar que João Paulo II viu o

problema ecológico em termos de problema moral, como uma desordem objetiva que ocorre entre o agir humano e a integridade da criação. Esta desordem não contemplou uma crítica ao tecnologismo e as ideologias capitalistas que o sustentam. Isto já se fez muito claro em Francisco, que seguindo o seu antecessor disse que a norma fundamental, capaz de inspirar um sadio progresso econômico, industrial e técnico é o respeito pela vida e pela pessoa humana. Mesmo assim, é clara a diferença entre os dois pontífices: se o Papa João Paulo II quis voltar à ordem moral, o Papa Francisco clamou pela construção de um novo paradigma que reconstruísse a unidade nas relações tanto cósmicas como humanas. Estas posições convidam a diversas atitudes frente ao problema ecológico: o papa polonês convidou a ‘limitar’, a controlar; já o Papa Bento XVI a ‘cuidar’ da ordem criacional e o Papa Francisco a ter uma nova relação integral com a natureza e com os pobres. Já, aliás, com o Papa Francisco se chegou a um novo patamar de reflexão: a terra é o livro em que Deus transmite a verdade, a beleza e a bondade de seu eterno amor (cf. Sab 13,5; Rm 1,20). Há que cuidar com solicitude da criação e dos pobres, procurando um desenvolvimento integral e sustentável que ofereça paz e justiça. A casa comum de todos está em perigo! Este foi o clima da encíclica *Laudato Si'* de Francisco: a natureza e os pobres clamam pela justiça, em que o homem não é o centro da realidade.

2) O Papa Francisco foi o primeiro Pontífice a fazer uma crítica explícita ao antropocentrismo (*Laudato Si'*, 109,115-119,122,123). Sem esquecer que o homem ocupa um lugar especial e único que se pode definir como *antrópico*, este é o caminho escolhido pelo Papa diante do biocentrismo.

Diante do antropocentrismo se criou o biocentrismo como visão totalmente contrária ao primeiro. O primeiro diz que se tem que partir do ser humano, pois este é a cabeça da realidade, o que lhe dá direito a dominar e explorar tudo. O biocentrismo parte da definição de ecologia como saber e prática da preservação do meio ambiente, pretendendo colocar a vida como o eixo fundamental da realidade. A partir da vida, este sistema quer revolucionar a ética, superando-a. Quis mostrar que seria o único caminho coerente para defender a natureza. Será possível superar este antagonismo de antropocentrismo e biocentrismo? Que questões de fundo estão neste debate?

Segundo a ‘ecologia profunda’ o principal responsável pela crise ecológica é o antropocentrismo. Este pode se definir como a ideia que dá valor intrínseco aos

seres humanos, colocando os outros seres como relativos e ao serviço do homem e de seus interesses. Assim, o ser humano está separado da comunidade planetária.

O juízo sobre o antropocentrismo é totalmente negativo: não condiz com a ciência, é ilógico; parte de uma divisão entre os seres humanos e as espécies; sua prática leva à destruição das espécies, dos ecossistemas, da vida; enfim, o antropocentrismo é eticamente egoísta e fechado à verdade, pois a realidade é totalmente interligada, relacional, dependente da teia da vida. Este sistema de pensamento só levou ao ecocídio e ao próprio suicídio de toda espécie porque esse sistema foi fundado na ignorância, no medo, na desilusão e na ganância.

Diante desta postura nasceu o biocentrismo, sobretudo na ‘ecologia profunda’, que quis provocar uma revolução com dois elementos fundamentais: a autorrealização e a igualdade biocêntrica. Esses dois princípios se desdobraram assim: O princípio da autorrealização diz que o ser humano está conectado intrinsecamente com a ecosfera, mas não está acima da teia da vida. A autorrealização se enraíza, então, numa profunda empatia e compaixão entre todas as criaturas vivas. Todo organismo se enriquece com a diversidade e multiplicidade das espécies dos ecossistemas da terra. Quanto maior a diversidade, maior a realização. Assim, todo ser tem igual valor. O ser humano não é nem o centro nem é o usurpador de todos os valores da vida. Logo, nenhum ser vivente sem motivo tem direito a destruir outro organismo ou erradicá-lo. Isto quer dizer noutras palavras que o ser humano tem direito a matar para satisfazer seus problemas básicos de saúde e dignidade, mas não tem o direito de destruir a biodiversidade visando à acumulação de capital e riquezas. Essa afirmação explicita que o ser humano tem que abandonar o desejo de dominar as espécies e os outros seres humanos, algo tão enraizado nas sociedades tecnocráticas e industriais, em que o ser humano isolado e separado da natureza se acha um ente superior com comando no resto da criação.

O biocentrismo pode ser mitigado ou global. Se por enquanto o primeiro reconheceu os direitos e valores de todas as criaturas, reconhecendo o valor diferenciado do homem; o segundo é mais radical: a vida é um processo de tipo global não redutível ao valor dos organismos singulares. O que é moralmente bom neste modelo? É que se preserva a totalidade, estabilizando a comunidade biótica. Como se vê esta ética é mais integral, fundada no sentimento e na comunidade. Mas, onde ficou o ser humano aqui? O ser humano é apenas uma parte do conjunto

biótico, sem que existam partes mais relevantes que outras, ecologicamente falando. A ética, então, se centrou no ‘bem estar’ – estabilidade e equilíbrio – de um sistema biótico. Os seres humanos só devem dar-se conta disto e cumprir as normas para manter o equilíbrio homeostático e os fluxos energéticos da ecosfera.

Mas, por mais rico que possa parecer o biocentrismo, tem-se que aceitar que a crise ecológica não é só um problema ambiental, mas é, sobretudo, um novo paradigma do mundo, da natureza e da concepção do homem. A solução não está só em procurar obviar as consequências funestas do uso da técnica nos equilíbrios homeostáticos da natureza. Há que superar, para isto, os reducionismos científico e metodológico-técnico para entrar no problema do sentido do ser. Isso não se consegue com o biocentrismo. O problema não é só a crise no equilíbrio sistêmico, mas é, sobretudo, a crise nas relações entre os homens, na concepção do ser humano e suas relações com a natureza e Deus. Diante disso, a ecologia ofereceu uma visão integral da realidade social e natural, com um enfoque integral que procure superar a racionalidade moderna científico-tecnologista, procurando uma racionalidade dialógica, bioempática e integral, que integre a realidade natural na social e possa assim enfrentar o desafio ambiental. Isto se chama de visão *eco – antrópica*. O que já exigiu uma nova compreensão do próprio ser humano, uma nova ética e uma nova visão da natureza como criação de Deus. O debate entre antropocentrismo e biocentrismo passa por estas questões, que são o germe de um novo paradigma: o homem está se re-encantando com a natureza, com a diversidade natural e cultural, preocupa-se sensivelmente com as criaturas que sofrem; o homem está recuperando uma nova sacralidade, um sentimento de intimidade, inocência e gratidão. O ser humano está descobrindo a *responsabilidade* como cuidado com toda a comunidade cósmica. O ser humano está deixando de ser o ‘dominador’ para ser ‘o guardião’ do cosmos.

Neste contexto valeu perguntar quem é o homem? Ele é um elo especial e diferencial do processo. Como qualquer vivente vive o processo circular das substâncias nutrientes, do fluxo de energias, de busca incessante de equilíbrio. Mas, ele é um ser diferente: desenvolveu na vida a cultura e assim enfraquece as relações e dependências com o ambiente biótico. O homem é aquele ser singelo em que a vida toma consciência, ora para ter harmonia com os sistemas, ora para destruir dramaticamente o funcionamento de tudo. Este é o princípio antrópico que sem dúvidas, não se pode entender sem o princípio *da alteridade*.

3) A presente tese encontra-se atravessada pelo grande desafio que cria o pensador judeu-alemão Hans Jonas (1921-1993), nascido no pensamento fenomenológico e existencialista de M. Heidegger, gerando um pensamento que desembocou na denúncia de um planeta que está prestes a implodir pela tecnologismo. Sua caminhada acadêmica começou com sua tese doutoral sobre a gnose, na qual descobriu o dualismo niilista fundador da civilização tecnológica. Passando através dos sofrimentos da II guerra mundial, procurando o fundamento da ética na biologia filosófica do ser imanente que vê parir o espírito da matéria em evolução, fazendo-o livremente responsável de maneira objetiva pela natureza que contém em si mesma finalidades e valores. Descobrir o ser exigiu-lhe uma metafísica imanente e aberta a toda possibilidade, exige um Deus que sendo não onipotente por vontade própria se aliena na criação e na história.

Neste contexto, de sua vida acadêmica, há que situar o desafio de Hans Jonas para a teologia cristã. Desafio a partir do mito – jonasiano– do Deus kenótico que se aliena na criação para ser salvado, salvando a humanidade tecnologista. Esse Deus tras uma escatologia que ilumina de maneira prática a responsabilidade. Quer dizer, uma ética da responsabilidade que fazendo uma crítica séria ao tecnologismo, abra os caminhos para que o futuro seja real, salvando o planeta e a ‘imagem’ que Deus criou no homem.

Essas sugestivas colocações de Jonas exigem dos cristãos, que acreditam na ‘ressurreição dos mortos’, na parusía, respostas claras (teóricas) e viáveis (práxis) a fim de dar uma resposta escatológica séria e confiável. Abster-se é prosseguir com a exploração técnica da natureza e do homem. Em outras palavras, é necessária uma teologia ecológica que acorde do sonho mágico da tecnologia, das cloacas naturais e artificiais que se foram criando pela técnica, e que dê esperança para o futuro de Deus. A teologia da esperança deve dar respostas a questões desafiantes como estas: Que salvação trouxe Jesus de Nazareth para uma criação que se fecha no fracasso de uma cloaca? Como fica a vitória de Cristo na Cruz e Ressurreição diante de uma criação ameaçada permanente pela destruição total? Que morte venceu Cristo na Cruz? Como falar que ele é o Senhor da criação, do cosmos? Como poder afirmar a esperança no final dos tempos com uma nova criação? Definitivamente, a crise ecológica questionou seriamente a validade real e histórica da escatologia cristã.

2 SEGUNDO CAPÍTULO: A APOCALÍPTICA TECNOCRÁTICA E A CRISE DO FUTURO ESCATOLÓGICO

Após o desenvolvimento do primeiro capítulo, apresentando as principais questões de desafio eco-teológico, parte-se para conhecer de maneira sucinta e geral o significado da técnica e/ou tecnologia. O objetivo primário deste capítulo não é outro senão assinalar o lugar da compreensão jonasiana de técnica em meio a discussões contemporâneas acerca desse conceito. Para recortar autores que favoreçam descerrar o horizonte de tematização jonasiana será utilizada como estratégia metodológica a escolha de pensadores que se aproximem de Jonas em dois aspectos, a saber: o caráter distópico da compreensão da técnica e a superação de seu viés instrumentalista. Ao mesmo tempo, devem-se abordar esses autores, deixando espaço para a manifestação da diferença específica de Jonas nas discussões contemporâneas deste tema. É nesse sentido que o capítulo começará com a abordagem de alguns elementos centrais da técnica e de sua compreensão nas obras de Rubem Alves e Martin Heidegger. O segundo autor possui um lugar de destaque por ter sido professor do próprio Jonas. Por sua vez, a tematização de R. Alves (1933-2014), favorece sobremaneira a crítica à compreensão instrumentalista da técnica, sem cair nas narrativas ontológicas.

A reflexão jonasiana deverá, num terceiro item, dar elementos para um posterior confronto com o pensamento do futuro na teologia cristã, propriamente com a escatologia cristã, que pretende ser a luz definitiva para a teologia atual e muito mais para a problemática central de Jonas: o possível fim catastrófico do planeta e da vida. Isso leva à tecnocracia como realidade antiescatológica. Tecnologismo não é só o fim da história, mas o fim do cristianismo.

2.1 A técnica e seu significado

Descobrir o ser da técnica/tecnologia é penetrar em seu mundo complexo. Por isso as definições de técnica possuem vários elementos com diferentes maneiras de se apresentarem e inúmeras possibilidades de se relacionarem entre si. De modo muito geral, as ideias da técnica podemse agrupar assim: a) ‘fabricação de artefatos

que proporcionam conhecimento prático endereçado a criar uma realidade proposital’, apresentando-se como um *knowhow*’ (C. Mitcham, H. Skolimowski, I.C. Jarvie); b) técnica é ‘o trabalho humano’ – *atwork* – que fez da natureza um recurso disponível (J. Pitt e M. Heidegger); c) técnica é o conhecimento que cria artefatos a partir da ciência, usando-se planificação, operação, ajuste e monitoramento. Este conhecimento pretende ser racional, eficaz, abrangente – toda realidade humana – (M. Bunge, J. Ellul); d) a técnica é o saber da modernidade.¹

Seguindo essas ideias gerais, pode-se dizer que a Técnica é uma ‘ferramenta’ à disposição do ser humano, apresentando-se – ou escondendo-se – como *objeto*. Objeto que funciona em virtude da vida humana que o gera e sustenta. Esta definição denuncia uma duplicidade que está no cerne da técnica e/ou tecnologia: ela é criação do ser humano – através da ciência – para satisfazer suas necessidades e ela se configura como habilidade para modificar planificadamente o mundo e o próprio ser humano. Essa perspicacia cria novas realidades com novos padrões de produção. Esta sagacidade proporciona um saber fazer – *knowhow* –, usar, consertar que faz pensar a técnica como um saber além da ‘ciência aplicada’: a tecnologia tem conceitos diferentes da concepção científica; modelos próprios, explicações próprias e até teorias particulares, de modo que a tecnologia é um saber diferente da mesma ciência e do saber cotidiano.

Os artefatos criados pela técnica não existem nem funcionam isoladamente. Eles fazem parte de sistemas que se inter-relacionam, criando vínculos cada vez mais complexos que interagem com o ser humano, fazendo com que este viva, aja, reaja, pense, sinta – consciente ou inconscientemente – de maneira não só condicionante, mas como protagonista. Alguns teóricos falam que a técnica é o verdadeiro sujeito da história.² Segundo eles, o ser humano não é um animal de instintos, mas só existe quando se torna ‘imediatamente técnico’: pode-se datar o nascimento da humanidade no momento em que o primeiro antropoide levantou o bastão para pegar uma fruta. Assim, pode-se enxergar que o homem compensa sua falta de instintos com a técnica e ao mesmo tempo em que nela está contida sua liberdade. A liberdade passa a significar indeterminação biológica, deficiência que impede a codificação pelos instintos.

¹ Cf. CUPANI, A. *A realidade complexa da tecnologia*, p. 3-5.

² Cf. GALIMBERTI, U. *O ser humano na Idade da Técnica*, p. 4.

Pode-se dizer, então, que o ser humano ‘vive na técnica’ com todas suas consequências na conduta e na autoconsciência. Essa experiência encontra correspondência com a experiência tecnológica do mundo. Como é este tipo de relação? “Seja com relação à natureza, seja com relação à sociedade, a tecnologia representa um afã ou propósito de controle, de *domínio*”.³ É evidente que a ciência moderna e a tecnologia são os instrumentos e a manifestação de uma ‘vontade de poder’ que se revela totalmente contrária à resignação ou temor diante da realidade do mundo. A tecnologia é domínio sobre limitações de todo tipo, até sobre o inimigo. O controle, a eficácia, a precisão, a previsibilidade e a vantagem passam a serem os valores do mundo tecnológico. Diante disto há atitudes contrárias como a filosofia, a ciência, a arte e a religião. Elas pretendem questionar, explicar, expressar outras vivências e até reverenciar um poder superior. São formas que enfrentam o controle da técnica; mesmo assim, a tecnologia goza de uma verdadeira ‘onipresença’ em toda nossa cultura pós-moderna. Ela está presente em toda a sociedade global ocidental e na natureza, mudando todas as estruturas, este é um fato indissociável de nossa modernidade.

A tecnologia como fato global e de poder é algo que surge entre os séculos XVII e XVIII, no lumiar da modernidade. Isto impõe a necessidade de pautar o que significa técnica na época *pré-moderna*.

A técnica foi, de fato, objeto de estudo na Grécia antiga antes do surgimento da filosofia como se concebe hoje. Ela se encontra na tragédia *Prometeu Acorrentado* de Ésquilo. *Prometeu* deu aos homens o fogo para transformar os metais em ferramentas e ensinou o cálculo e os princípios operacionais da técnica. Zeus, ciumento, ficou preocupado com os homens: eles podiam se tornar mais poderosos que os deuses. A técnica aparece como estopim no conflito entre religião e ciência. De fato, com a técnica os homens podiam obter o que geralmente reivindicavam por meio de preces e sacrifícios aos deuses. Então, Zeus punitivamente amarrou Prometeu a uma rocha e o sentenciou a ter o fígado devorado todo os dias por uma águia. Dada a capacidade de regeneração do órgão, o castigo e o sofrimento acarretados se estenderiam pela eternidade. Na mesma tragédia, logo se escuta o coro que pergunta a Prometeu: quem é mais forte, a técnica ou a natureza?

³ CUPANI, A. *A realidade complexa da tecnologia*, p. 6.

A resposta coloca o pensamento diante do discernimento do conceito de natureza na Grécia, que é diferente essencialmente do cristão. No mundo judaico-cristão a natureza é fruto da ‘vontade de Deus’ e “foi entregue aos homens para seu sustento e para exercer sobre ela seu poder”.⁴ Esta afirmação é inconcebível para um grego. Natureza é para os gregos um todo imutável que se governa pelas leis da ‘necessidade’ (*anánke*), sem possibilidade de modificação. “O cosmos não foi criado por nenhum Deus e por nenhum homem, sempre foi e sempre será imutável”.⁵ A natureza não é fruto de nenhuma vontade, poderia ter sido diferente do que é e não é algo que possa ser dominado.

É claro o abismo entre as duas posições. Os gregos contemplam a natureza para entender suas leis e assim construir a ordem da cidade e da alma. O mundo judaico-cristão visa a natureza como algo que lhe foi entregue para ser dominado e modificado segundo a necessidade. Portanto, não há contradição entre técnica e natureza para os judeu-cristãos, enquanto que no mundo grego a contradição se dá porque a natureza é imutável e opera através leis particulares e inerentes, então a introdução de procedimentos subverte essa ordem, desregulando o cosmos e, então, despertando a ira dos deuses cuja sentença e castigo duraria pela eternidade. Seguindo o mito, Prometeu responde ao coro que a técnica é mais fraca que a necessidade, pois a necessidade está vinculada à imutabilidade e regularidade das leis da natureza. Esta resposta nasce da experiência do uso das técnicas no mundo pré-moderno: a natureza se recompõe depois de todo o tratamento humano dela. Ela é eterna, inesgotável e renovável, pois a natureza acompanha a lei da necessidade e a técnica não viola a natureza. Sob este princípio, as técnicas antigas e medievais trabalharam. Nestas épocas não houve novidade no mundo técnico. Tudo se construía sem violar a natureza e aproveitando os recursos energéticos que a realidade oferecia.

No século XVII, surge a ciência moderna que desafia hoje, trazendo consigo uma nova abordagem diante da natureza, seus termos e das necessidades que surgiam na figura de notáveis filósofos como Bacon, Descartes, Galileu, etc. Houve uma mudança de paradigma no embate e compreensão da natureza e do real. Cai por terra a necessidade grega de contemplação da natureza para o entendimento de *suas leis*. Surgiu a proposta de “operação inversa: formular hipóteses sobre a

⁴ GALIMBERTI, U. *O ser humano na Idade da Técnica*, p. 5.

⁵ HERACLITO, Fragmento, n. 30 *apud* GALIMBERTI, U. *O ser humano na Idade da Técnica*, p. 5.

natureza, submeter à natureza a experiências e se a natureza confirmar o experimento transformam-se as suposições em leis da natureza.”⁶ A isto, Kant acrescenta: não há que comportar-se em relação à natureza como os estudantes que aceitam tudo, mas como juízes que perguntam e questionam. A natureza agora é quem responde às perguntas, confirmando ou não as hipóteses formuladas, chancelando as leis.

Entra-se na *modernidade*, em que se proclama a era do humanismo. Mas, a “essência do humanismo é a ciência”⁷ e não o ser humano. Logo é a era da ciência. E é através do método científico - diz Descartes - que o ser humano se torna *dominator et possessor mundi*, dominador e senhor do mundo.

Há que esclarecer duas coisas: em primeiro lugar, não se pode falar de ‘ciência’ pura, como se a técnica fosse apenas um suporte instrumental desta. A verdade é outra: a essência da ciência é a própria técnica em si. Sem a técnica, é impossível a condução de sequer uma hipótese científica, sem a técnica não é possível manipular, transformar ou prever a natureza e seus fenômenos. Sendo estas últimas os objetivos da ciência. O saber científico, então, tem uma intencionalidade técnica inerente que qualifica e direciona para o domínio, a manipulação, a transformação e previsão. Então, retornando ao ponto anterior: se a essência do humanismo é a ciência e da ciência é a técnica, pode-se concluir que a essência do humanismo é a técnica enquanto tal; o homem que domina tem seu *quid* nela.

Em segundo lugar, se técnica e religião disputavam entre si no mundo antigo, no moderno pode-se dizer que entre a ciência moderna e a teologia não há oposição. Ao contrário, a ciência é filha da teologia medieval. Mesmo que a ciência não professe uma finalidade e aja como se Deus não existisse, ela está repleta de linguagem teológica. A divisão clássica da história da teologia como: passado-pecado; presente-redenção, futuro-salvação eterna, foi a base para a tríade da ciência: passado, ignorância; presente, pesquisa; futuro, progresso indefinido. Nesta racionalidade Bacon diz no *Novum organum*, § 52 que a ciência contribui para a redenção do ser humano porque por ela se recuperam as virtudes preternaturais, perdidas no pecado original, e porque graças à ciência se podem reduzir as penas vindas pelo pecado original. As penalidades são o trabalho e a dor. Realidades transformadas pela tecnologia. Esta última se constitui como redentora do ser

⁶ GALIMBERTI, U. *O ser humano na Idade Técnica*, p. 7.

⁷ GALIMBERTI, U. *O ser humano na Idade Técnica*, p. 7.

humano: a tecnologia será a construtora da *Utopia de Thomas Moro*, da *Nova Atlântica de Bacon*, da *Cidade do sol* de Campanella. Evidente, que no momento histórico não passavam de fantasias. A tecnologia, no sentido que conhecemos hoje, era rudimentar e limitada. Ainda dava seus primeiros passos com sérias limitações técnicas e práticas.

Hegel (1770-1835), em sua obra clássica '*Ciência da lógica*', disse que a riqueza está determinada no futuro pela posse das 'ferramentas', das máquinas, e dos artefatos capazes de produzir. Esta lei nasce da dialética hegeliana: o crescer do quantitativo acarreta o crescimento qualitativo do mesmo. Princípio utilizado por Marx na aplicação de suas leis econômicas e na criação de sua teoria do dinheiro: ao crescer a posse do dinheiro, este perde sua essência, passará de ser um meio que satisfaz as necessidades e se converterá num fim em si mesmo. Toda atividade humana girará em torno deste fim. Este fim se dará pela posse dos meios de produção e a instituição da propriedade privada. "O argumento de Marx pode ser aplicado à técnica. Se a técnica é a condição universal para alcançar qualquer objetivo, ela deixa de ser um meio e tornar-se o fim primeiro a ser alcançado, para que se possa, depois, buscar outros fins".⁸ Este, sem dúvida, foi o motivo da queda da União Soviética. Não foi econômico, nem militar, foi tecnológico: a posse e o poder da técnica americana substituíram o poder russo. Esta foi a conclusão de Galimberti usando a reflexão de E. Severino em sua obra *Il declino del capitalismo*.⁹ A partir daí, pode-se concluir que se a técnica é a condição universal para alcançar qualquer fim, ela, em si, é o maior fim.

A partir dessa premissa, entende-se hoje porque a política depende da economia e esta, por sua vez, depende dos recursos técnicos disponíveis. A política passa a ser o local da representação da decisão, mas não o *lugar da decisão*. Isto nos faz entender como a tecnologia subverteu a estrutura do poder. Na era pré-moderna, a estrutura de poder era um triângulo, a decisão estava no topo, sob a figura da lei do soberano e na base, o povo. A era tecnológica empodera os manipuladores por meio de seus equipamentos. A técnica se traduz como novo poder que envolve a coordenação de subequipamentos, garantindo o funcionamento regular do todo. Interferir em apenas um dos muitos setores do mecanismo pode paralisar toda a cadeia. Assim, os manipuladores da técnica detêm o poder do não

⁸ GALIMBERTI, U. *O ser humano na Idade Técnica*, p. 9.

⁹ Cf. GALIMBERTI, U. *O ser humano na Idade Técnica*, p. 9.

fazer *no making power*. Como se pode deduzir, o espectro político aqui detém apenas o poder de mediação, não mais de decisão, está pertence à *funcionalidade técnica*.

Ainda assim, não se pode evitar dizer que no estágio atual a economia controla a ciência, uma vez que é ela quem fornece meios técnicos e materiais para a pesquisa científica. Mas não tardará muito para que a técnica supere a racionalidade econômica. A economia foi a última instância de racionalidade do ‘humanismo’, entretanto, seu apego exacerbado pelo dinheiro, algo irracional na perfeita funcionalidade e otimização da relação meio-fim, levará a um momento em que a ciência humanista da economia sucumba diante da competência técnica *non-humanista*. A tecnologia, como a mais alta forma de racionalidade, passará a controlar as questões econômicas.

Diante destas últimas afirmações, cabe perguntar-se que ética é apropriada para julgar os eventos científico-técnicos? Hoje ainda subsistem dois modelos éticos: o judaico-cristão que vê na *intenção* o núcleo rígido do julgamento moral e a moral leiga (Kant) que vê o ser humano como fim e nunca como meio. A primeira se torna eficaz em sua singularidade individualista, mas, “diante de um evento tecnológico, cujos efeitos podem ser devastadores, pouco importa conhecer as intenções de quem o produziu”.¹⁰ Na segunda opção, – a moral laica – esta nunca aconteceu, pois, a universalidade sumiu diante de uma cultura que entende o homem só como funcionário ou produtor de algo.

O mais radical é que nenhuma destas éticas tradicionais se ocupou da natureza. Elas são profundamente antropocêntricas. Evidentemente, no mundo pré-moderno a pergunta era desnecessária. Hoje não, a população cresce em ritmo acelerado e a natureza é usada, manipulada de maneira a esgotar progressivamente seus recursos. Faz-se necessário proteger o meio ambiente para preservar a espécie humana. Contudo, qual é o modelo ético mais apropriado para tal?

Em 1910, Max Weber propôs uma moral, que, logo em 1979, o aluno de Heidegger, Hans Jonas retomou: a *morale dela responsabilita*. Weber diz que não devemos olhar as intenções das ações, mas seus *efeitos* em quanto for previsível. Mesmo com esta alternativa, fica-se diante de um dilema que induz à morte da ética,

¹⁰ GALIMBERTI, U. *O ser humano na idade da técnica*, p.12.

uma vez que a tecnologia restringe seu campo de interesse e desenvolvimento a uma finalidade: a autocapacitação.

Que é a ‘autocapacitação’?¹¹ Günter Anders (1902-1992), filósofo judeu de formação fenomenológica com Husserl e Heidegger, afirma que depois da Revolução industrial do século XIX, o limiar da técnica e suas expressões encontram-se na II guerra mundial na qual, ao passo que transcorre uma verdadeira mutação antropológica na sociedade europeia, a técnica e seus diversos usos se consolidam como paradigma predominante da civilização. Segundo ele, ‘o pastor do ser’ (Heidegger) se transformou em ‘pastor da máquina’, sendo a máquina mais precisa e superior que o ser humano. Ele passa a ser funcionário eficiente da máquina como ser inferior à máquina. Diante dos avanços tecnológicos de compreensão e manipulação da natureza abrem-se perspectivas tenebrosas que envolvem o futuro da humanidade e das relações entre os indivíduos. Será o fim da ética: o ‘agir passa ao puro e simples fazer’. “Eu ajo quando faço ‘algo em vista de um objetivo’, enquanto executo bem minhas funções, independente do objetivo final, que não conheço, ou, na hipótese de conhecê-lo, dele não sou responsável”.¹² O ser humano técnico faz e autorealiza, mas não é responsável. Simplesmente ‘cumpre ordens’.

Assim, a consolidação e o novo aparato técnico transformam radicalmente o ser humano. Ele é convertido em funcionário das máquinas, que por sua vez – as máquinas – têm um objetivo superior: a competência dos indivíduos. Sendo assim, dizer que o uso da técnica está inscrito em categorias morais de “bem” e “mal” é ingenuidade. A técnica simplesmente captura o ser humano para seus objetivos. Bem ou mal não são termos aplicáveis no cumprimento das exigências que a técnica se propõe.

A técnica não é mais um meio à disposição do homem, é o próprio ambiente no interior do qual o homem sofre modificações, no qual ela pode marcar aquele ponto absolutamente novo na história, talvez irreversível, onde a questão não é mais: ‘o que podemos fazer com a técnica’, mas ‘o que a técnica poderá fazer conosco’.¹³

¹¹ Cf. GALIMBERTI, U. *Psiche e teche*. O homem na idade da técnica, p. 571-599.

¹² GALIMBERTI, U. *O ser humano na idade da técnica*, p. 15.

¹³ GALIMBERTI, U. *O ser humano na idade da Técnica*, p. 18.

Este recorte introdutório deve levar a três grandes filósofos que aprofundaram esta especulação sobre a técnica, visando à especulação de Hans Jonas. Os três têm algo em comum, a distopia da tecnologia.

2.1.1 Rubem Alves (1933-2014)

A escolha de Rubem Alves e Martín Heidegger para introduzir o pensamento de Hans Jonas no problema da técnica se deu por vários motivos. Ambos – conforme já mencionado na introdução – são uma estratégia metodológica com caráter distópico e a tempo, eles procuram a superação de um viés instrumentalista da técnica, quer dizer, enxergar a técnica moderna como fim e não como meio na modernidade. Rubem Alves permitirá uma dupla relação com Jonas: de um lado, antropológica em sua visão do um ‘humanismo político’, revolucionário, que confronta e rompe com o humanismo messiânico dualista e tecnologista, assumindo o monismo antropológico e messiânico da ‘imagem’ de Deus. De outro lado, uma crítica ao tecnologismo, que faz dos meios o fim, destruindo toda possibilidade de futuro, conforme será explicado nos próximos parágrafos. Mas o mais importante de Alves para esta tese é a dimensão messiânica e escatológica que tem muito a ver com o homem pobre precisando de esperança numa terra que está sendo destruída.¹⁴ Martin Heidegger, por sua vez, é a raiz filosófica de Jonas. Professor e orientador de sua tese doutoral sobre a Gnose em Marburg (1924-1928). A influência dele em Jonas é direta: Jonas usará todo o material da analítica heideggerina presente no *Ser e o tempo*, com suas categorias e problemas. Em Heidegger a técnica é um existenciário que define o homem de nossa modernidade como parte da preocupação – *Sorge* – do *Dasein* que determina a existência humana. Jonas ao tempo que recolhe a reflexão de Heidegger sobre a técnica, em que a natureza é um depósito de energia a explorar; ele também se afasta quando seu mestre ‘indiferente’ deixa acontecer a tecnologia sem uma visão ética. Heidegger era ingênuo? Não. Sua visão niilista da natureza lhe impedia de cobrar uma responsabilidade ética dela. Isso será desenvolvido um pouco depois.

¹⁴ Cf. ALVES, R. *Da esperança*, pp. 45-152.

2.1.1.1 A Linguagem da tecnologia: fim da esperança, do futuro

“A linguagem do humanismo político é a linguagem da esperança”.¹⁵ Esta frase resume um pouco o trabalho de Rubem Alves na obra *Da esperança*. Ele procura justificar o trabalho humanista - libertador - através de um messianismo político. Para isso, sua esperança denuncia um mundo injusto e predador para com a natureza, alertando, olhando para o futuro, para as possibilidades que podem vir a se concretizar na história da humanidade afim de que o homem aceite o desafio de engajamento político-histórico. Essa perspectiva confronta-se com outra perspectiva, a saber: a tecnológica. Dita linguagem eclipsa o ‘humanismo crítico’ de maneira brilhante, com suas provas fatuais e otimistas e apresenta-se como caminho real da história. Essa linguagem reivindica para si a capacidade de possuir o saber da ciência e o poder da técnica que não só transformam o saber teórico, mas que fazem da terra um jardim farto e benéfico para todos os seus habitantes. Pela evolução dos meios técnicos haverá um engrandecimento do ser humano e da sociedade como nunca visto ou esperado.

Esta é a língua dos profetas da era cibernética. Para eles o futuro já está presente agora pela eficácia dos procedimentos desenvolvidos, logo, não tem sentido se ater a qualquer tipo de esperança. A tecnologia é o meio de libertação do sofrimento no homem em um mundo hostil. Se a fome se apresenta como problema, os meios técnicos disponíveis apresentam soluções eficazes para o problema alimentício do mundo. Hoje os processos metodológicos disponíveis para o setor da agropecuária permitem a otimização nos processos de plantio, cultivo, crescimento, colheita, etc. O problema da fome acaba em termos reais: a técnica é a catalisadora da abundância. Se o problema é a explosão demográfica, procedimentos complexos de controle de natalidade podem resolver o problema de maneira fácil, rápida e popular a fim de controlar o aumento da população e garantir o gozo sexual, ao tempo que todos podem possuir a família que desejam, da maneira que o desejarem. Se o problema é o trabalho que escraviza, que esgota e que aliena, sem soluções aparentes, tanto do lado capitalista quando do lado socialista, a cibernética propõe uma resolução, reduzindo o papel humano à programação e manutenção de suas máquinas. Hoje a robótica faz da participação humana o

¹⁵ ALVES, R. *Da esperança*, p. 61,

mínimo necessário para sua manutenção, o trabalho deixa de ser um fardo que aliena os indivíduos, desaliena o sujeito, em tese, garante maior liberdade para suas atividades, uma vez que a divisão clássica entre trabalho e lazer se encontra difusa entre seus termos.

A tecnologia, então, concebe uma nova espécie de homem. Dada a garantia de satisfação de suas necessidades materiais, a preocupação acerca das questões espirituais ganha maior importância e relevância no cerne da experiência humana. Ter-se-á um mundo novo dotado de ferramentas de produção capazes de garantir o sustento, logo, espera-se que haja um crescimento no sentimento da solidariedade. Essa liberdade econômica fará com que a busca por uma resposta à imemorable pergunta humana pelo sentido da vida não seja atrapalhada por problemas da subsistência material. A tecnologia supõe que com seus conhecimentos se fará a transição de uma sociedade pré-humana para uma sociedade verdadeiramente humana.

Nesta reflexão, Rubem Alves remete a Van Leeuwen na sua obra *O cristianismo na história do mundo* (1947),¹⁶ segundo o qual, pela tecnologia muitos povos abriram suas comunidades fechadas, libertando-as da idolatria e assim oferecendo experimentar uma nova liberdade. Assim, a tecnologia é a mãe da liberdade. Muito mais, Leeuwen, segundo R. Alves, acrescenta, dizendo, que a tecnologia é filha do ímpeto bíblico que revoluciona as sociedades fechadas, sagradas e ontocráticas. Seguindo o raciocínio deste autor, a tecnologia é um fenômeno único que tem diversas motivações espirituais com uma visão particular de Deus, do mundo e do homem, sendo sua inspiração a Bíblia. Assim, seguindo esse raciocínio, pode-se dizer que a tecnologia mesmo como civilização é filha do cristianismo. A tecnologia superou o cristianismo dessacralizando-o e secularizando o mundo e a natureza, afim de que o ser humano possa dominar a realidade.

O impulso secularizado oriundo da luta entre o Deus bíblico e os poderes da estabilidade consegue, na civilização ocidental, a sua maior vitória, pois agora, pela primeira vez ‘na história da humanidade’ [...] o padrão ontocrático foi quebrado e suplantado pelo padrão tecnológico.¹⁷

¹⁶ Cf. ALVES, R. *Da esperança*, p. 65.

¹⁷ ALVES, R. *Da esperança*, p. 65.

Esse poder tecnológico é contagioso. De fato, o ocidente levou este poder para suas colônias como um instrumento de exploração e dominação. Quando assimiladas pelos povos colonizados representam uma verdadeira revolução para esses povos, libertando-os do provincianismo, do mundo fechado das limitações técnicas, com instrumentos melhores para explorar e conhecer o mundo. Isto trouxe ao mesmo tempo toda sorte de movimentos de libertação política burguesa. Mas há que esclarecer que estas consequências nunca foram cogitadas pela tecnologia. Ela só pretendia ser um método novo. A técnica nunca se propôs criar sociedades mais abertas ou livres. Ao cair os absolutos verticais, caiu um mundo velho feudal e nasceu um lar secular e provisório, que não tem absolutos religiosos e metafísicos. Desse jeito, a técnica deixou de ser simplesmente um instrumento e se tornou uma nova linguagem que deu esperança libertadora ao ser humano. A partir desta visão nasce o novo humanismo, o novo messianismo que afirma a liberdade *na e pela* sociedade tecnológica. Surge o tecnologismo.

Alves também remete ao livro *A ideologia da sociedade industrial* (1964)¹⁸ de H. Marcuse, em que confrontou o tecnologismo, dizendo que ele não trará a liberdade, mas fará fatalmente o contrário. O tecnologismo envolve, condiciona e determina o homem. Ele cria um novo homem unidimensional, obeso de bens produzidos por este sistema. O ser humano não usará a técnica, ele será parte do novo sistema, perdendo sua capacidade crítica e transformadora e então será um homem a-histórico, sem futuro, que será falsamente feliz num lar, já que terá o permanente – o presente – como seu amanhã. Não se trata, continua Marcuse, de rejeitar a tecnologia, mas sim, de um sistema totalitário que com pretensões messiânicas cria o tecnologismo.

Alves propõe a negação deste eterno presente, ausente de futuro e impotente. Esta negação pretende afirmar a historicidade e liberdade como transcendência sobre a história. O ser humano não imerso nos fatos, liberto deles é capaz de negar. A sociedade tecnológica com seu sucesso destruiu a capacidade crítica - a negação - fazendo do homem uma peça do sistema que produz bens na medida em que se vincula ao processo tecnológico. Há que negar o comportamento unidimensional que faz das ideias, aspirações e objetivos, algo alienado dentro do tecnologismo, repelindo todo discurso que transcenda esse discurso e proponha outra ação.

¹⁸Cf. ALVES, R. *Da esperança*, p. 66.

O homem das diversas colônias: política, econômica e tecnologista foi capaz de ser crítico ao negar o presente, ao descobrir sua humanidade, explorado por um sistema que lhe negava o futuro num messianismo tecnologista. Este só construía um homem unidimensional. Assim nasceu a consciência do oprimido pelo sistema. Isso fez nascer uma consciência de futuro, de esperança: é outro messianismo. O que se rejeita na consciência oprimida está no apogeu das sociedades burguesas pós-coloniais: as sociedades tecnologistas não precisam mais de futuro, ele já está aí. Se o sistema produz o que o homem sonha, porque rejeitá-lo? O sistema não produz dor, mas prazer, em seus bens de consumo. O tecnologismo cria um homem alienado, carente de si, um homem que procura a felicidade aí onde ela não está. “Sua alma é feita à imagem daquilo que pode ter”.¹⁹ Quando o sistema cria novas necessidades e as provê, o sistema faz do ser humano uma peça do sistema. Quem se coloca contra o tecnologismo parece fadado à sensação de esforço inútil. A sociedade se torna totalitária, o aparato ideológico dessas sociedades simula com seus discursos a aparência de que não há distância, nem oposição. O sucesso do sistema se justifica na produção de bens cujos fundamentos ideológicos impulsionam e premiam práticas voltadas à manutenção e expansão do domínio da sociedade tecnológica. A verdade está na produção e no consumo. Essa felicidade está ameaçada por tudo o que nega esse ‘gozo’ interno. Para defender o tecnologismo se criou o Estado do bem-estar social que há tempos prospera com a guerra. Eles formam uma simbiose harmoniosa.

Essa união de interesses faz com que a pesquisa universitária e a militar, o investimento nos países subdesenvolvidos e as intervenções militares, tenham objetivos de disseminação que ultrapassasse as próprias barreiras nacionais. O sistema se tornou global, desse jeito ele se expande e se sustenta. O inimigo é aquele que se nega a ser parte dele. Mais ainda, o inimigo é aquilo que possa destruir o crescimento quantitativo e a estabilidade da produção. Logo o sistema suprime tudo aquilo que traga qualitativamente o novo como realidade contrária a essa lógica. Assim, o inimigo do tecnologismo é a distância crítica, tanto teórica quanto prática de conhecimento e o manuseio do real que possa oferecer o novo. O inimigo é o novo, a distância que rompe a totalidade ideológica e funcional, integradora de todos os opostos. “O inimigo, o ‘fantasma da libertação’, é o navegador, é o homem

¹⁹ ALVES, R. *Da esperança*, p. 68.

político que não deseja trocar sua vocação de criador da história pelo papel de consumidor de bens”.²⁰

Desta maneira os povos se tornam dependentes do sistema, pois através dele, produz-se cada vez mais, empregando a conquista científica da natureza na satisfação dos fetiches consumistas de um ser humano reduzido a uma engrenagem, sem função ou percepção crítica de toda a linha de produção que o engendra.

Numa visão de esperança – segundo Alves – há que mostrar uma sociedade inacabada: tudo pode e deve ser criticado a partir de sua “ausência”. Entretanto a sociedade tecnológica não aceita o novo, a negação qualitativa. O projeto tecnologista se torna hermético. Sua lógica é a extensão quantitativa: produzir mais e melhor; o que importa é vender e se expandir criando novas necessidades artificiais para que tudo o que a máquina produza possa ser comercializado. Que se pode esperar deste sistema? Só a assimilação de sua lógica e valores.

Que ironia: a excelência funcional da sociedade tecnologista preserva a sociedade na qual vive; sua virtude quantitativa cria uma imobilidade qualitativa e seu caráter experimental e aberto se solidificam com fechamento de possibilidades da sociedade criada por ela. *A tecnologia é o ponto final da história.* Quem se integra ao sistema abdica da esperança, que é a categoria crítica face à lógica triunfante da tecnologia moderna.

Na renúncia da esperança, abre-se uma nova maneira de proceder do gênero humano. A criatividade curiosa e confiante dá lugar a uma operacionalidade impessoal, fria e distanciada. A universidade deixa de ser o centro de formação, investigação e pesquisa do saber universal e passa a ser usina de formação técnica da sociedade e suas inúmeras burocracias. O objetivo não é transformar, mas conservar o estabelecido e se possível expandir quantitativamente sua influência e desempenho. Não há lugar para a transgressão e sim para o funcional. Quer-se crescer quantitativamente, mas não qualitativamente. Não se quer o novo, a experiência, a tentativa, o erro, a incerteza. Pelo visto a técnica não tem nada de neutra – como se pretende argumentar. Ela é um sistema de dominação, condicionamento e controle da natureza e dos homens.

Podia-se pensar que com o aumento de tempo para o lazer, haveria mais tempo para desenvolver expressões e traços humanos relativos à criatividade.

²⁰ ALVES, R. *Da esperança*, p. 69.

Entretanto, o domínio das sociedades tecnologistas sobre seus cidadãos aliena-lhes de seu lazer, castra suas vertentes criativas. A criatividade neste sistema é condicionada por parâmetros de necessidade quantitativa que são inerentes à manutenção do funcionamento, sempre atual, da máquina de produção de sentido. Ela não quer um homem criativo, toda sua engenhosidade de pensamento e raciocínio, deve estar orientada pelas circunstâncias de produção. O homem criativo está fora do sistema. As elites tecnocráticas detêm o poder da criação para o futuro. O homem é um objeto que não é sujeito da história. Esse homem pode fazer arte, ciência e religião. Mas, não pode determinar de maneira significativa seu futuro. O homem é fruto de uma sociedade tecnológica que com uma esmagadora eficiência e um ávido ritmo de produção estabelece um padrão de consumo e significado de vida pretendendo prevalecer sobre todos os demais.

A mudança social é uma conquista singular das sociedades burguesas avançadas. Entretanto, a fundação de uma sociedade tecnologista implica a necessidade do uso de força e meios de coerção. A promessa e os fatos são de uma sociedade sem dor pela via da produção de bens, mas o ímpeto repressor cria um estado de tensão permanente. Basta olhar a situação militar e bélica do mundo. Há décadas o mundo vive a iminência de um novo conflito de proporções globais.²¹

A crítica de Alves é endereçada ao tecnologismo, não à tecnologia. O que se pretende não é destruir a técnica, mas humanizá-la. Já Jonas é muito mais ousado, ele propõe frear a tecnologia.²² O que Alves quer é uma técnica que sirva para formar homens livres, comprometidos com a criação de um novo amanhã. Isto se tornou impossível na civilização tecnológica porque ela destruiu o homem como sujeito²³. Quando houver um homem livre e sujeito de sua história, na visão alvesiana, então, a tecnologia será um instrumento necessário para criar uma nova sociedade e um futuro predominantemente humano e livre.²⁴ Isto parece ingênuo aos olhos de Jonas.

²¹ Há que observar que, em Rubens, falta uma análise do terror que causa a tecnologia na natureza e no futuro do mundo.

²² Cf. JONAS, H. *Mas cerca del perverso fim y otros diálogos y ensayos*, p. 127: “que se imponga límites es el primer deber de toda responsabilidad, sí, la condición de su existencia, pues sólo así es posible la sociedad, sin la cual el hombre no puede ser, ni tampoco su poder sobre la naturaleza. (...) Aquí y ahora, así nos lo dice el deber, debemos reprimir nuestro poder, o sea reducir nuestro placer, en aras de una humanidad futura que nuestros ojos ya no podrán ver.”

²³ A visão de Alves é muito antropocêntrica.

²⁴ Aqui Jonas esclarece: é necessário mostrar que a ‘ferramenta’ tecnológica está destruindo a vida no planeta; é necessária uma nova ética responsável com o planeta e com o futuro dele e das futuras gerações. Cf. JONAS H., *O princípio responsabilidade*, p. 57-63.

2.1.1.2 A técnica é um ‘meio’ que se tornou um fim em si mesmo.

Alves assinala: “o advento da tecnologia revelou ao homem um novo ‘logos’ que resolveria o problema da mediação entre seu presente e o seu futuro, ‘logos’ que reunia em si a ‘sabedoria’ do conhecimento teórico com o ‘poder’ da eficácia histórica”.²⁵ Esse novo *logos* suprime o futuro: o que importa é o cálculo do presente e sua respectiva eficácia. Há neste presente um futuro antecipado. O futuro qualitativo e escatológico se classifica por um presente estático, inerte, de modo que a história, relegada à inercia da previsibilidade técnica, retroalimenta-se do presente. Como se experimenta este presente-futuro pleno?

Até agora o homem tem experimentado a vida como trabalho. Num futuro próximo ele poderá experimentá-la como lazer. Se no passado a máquina era o instrumento para a exploração do operário, no futuro ela permitirá o nascimento do ‘homo ludens’, o homem que brinca.²⁶

Nesse raciocínio, o pensamento crítico-marxista ressignificou radicalmente a questão da técnica por meio da ideia segundo a qual alguém é detentor da técnica, ou seja, ela pertence a algum proprietário. No hoje histórico, a técnica não pertence à classe proletária, nem mesmo ao Estado, mas à classe burguesa. A classe dominante que explora a força de trabalho alheia, por ser dona dos meios de produção – e de toda a tecnologia. A técnica, nesse caso, “é um instrumento que perpetua um mundo em que os donos dos meios de produção exploram os deserdados”.²⁷ Nessa perspectiva, a técnica não favorece o surgimento de uma sociedade livre, mas legitima a exploração daqueles que fornecem sua força de trabalho para a exploração dos proprietários da técnica. O que surge daí não é difícil de entender:

Contradição entre o operário e o seu trabalho. Trabalho que não é criatividade, mas desumanização. Trabalho que não é, por isso mesmo, necessidade humana, mas simples meio para que o operário possa conseguir o dinheiro para suas necessidades reais, sempre fora de sua relação de produção.²⁸

²⁵ ALVES, R. *O enigma da religião*, p. 99.

²⁶ ALVES, R. *O enigma da religião*, p. 101.

²⁷ ALVES, R. *O enigma da religião*, p. 105.

²⁸ ALVES, R. *O enigma da religião*, p. 105.

Não há possibilidade, então, para o *homo ludens*, só para o homem explorado e assalariado. A questão técnica só pode se humanizar, caso as condições socioeconômicas sejam diferentes, a saber, sem classes hierarquicamente dispostas, sem exploração do trabalho e com a socialização dos meios de produção necessários à vida.

Rubem Alves vai assumir para seu ‘humanismo crítico’ esta visão marxista. Mas de maneira crítica verá que apesar de antagônicas, a visão capitalista e marxista têm algo em comum: ambas partem do pressuposto de que a técnica é um instrumento à mão do ser humano, isto é, a técnica seria um meio: meio de produção, conjunto de objetos ou ferramentas disponíveis, ou apropriadas para determinado fim. Ainda mais, algo neutro capaz de ser aplicável de maneira universal. Ora, segundo Alves, é justamente isso que a técnica não é. Se ela fora concebida como “meio” é preciso acrescentar que, na tecnologia moderna, a técnica é um meio que se tornou um fim em si mesmo. Em outras palavras, a técnica é um meio sem fim, por ser fim de si mesma. Como diz Alves, “o que caracteriza a tecnologia é que *os meios são, em si mesmos, os fins*”²⁹. Isso equivale a dizer que a tecnologia moderna é um sistema complexo que se nutre de suas próprias premissas. Não importam os produtos que fabrica, mas a autorregulação de seu mecanismo de atuação. Para ela, tudo se torna um meio ou assume uma função dentro de sua engrenagem. A funcionalidade transforma-se, assim, em princípio normativo das práticas e teorias das sociedades tecnocráticas atuais. Esse fenômeno é capaz de produzir modos de ser, modos de pensar, modos de sentir, etc. Ele cria condições e adaptações para a normatividade, para que, dessa maneira, o sistema tecnológico se fortaleça e se torne a própria referência de padrão. Exatamente isso nos permite falar de distopia alvesiana. Vidas funcionais, condicionadas e adaptáveis tornam-se a meta a ser alcançada por esse sistema. Criação, singularidade, transgressão – eis experiências inviabilizadas pela tecnologia moderna. Por isso a conclusão enfática de Alves: “A tecnologia coloca um ponto final na história”³⁰, pois retira a capacidade de promover diferenciação e descontinuidade no interior de um sistema que ganhou ares de absoluto. O fim da esperança, sinalizado no primeiro parágrafo, como o fim do futuro, é o fim da história. Nisto coincidem capitalismo e marxismo.

²⁹ ALVES, R. *O enigma da religião*, p. 107.

³⁰ ALVES, R. *Da esperança*, p. 70.

2.1.2 Martin Heidegger

Para conhecer a essência da técnica moderna em Heidegger, é necessário esclarecer os conceitos de composição (*Gestell*), fundo de reserva (*Bestand*,) e maquinação (*Machenschaft*), sendo o primeiro o mais importante para a compreensão da técnica moderna que é propriamente o que interessa para logo entrar na compreensão crítica de Hans Jonas. Para tal, será usado, sobretudo, o texto de Heidegger *A questão pela técnica* de 1954.

Este quesito vai partir da proposta de Heidegger: *questionar* a técnica para ter uma relação livre com ela é chegar à essência da mesma, sendo que a essência da técnica não é o mesmo que os entes técnicos.³¹ O que Heidegger procura é a *qualidade* do ente, a liberdade que quer descerrar o horizonte na qual se mostra a técnica. Esse horizonte é o mundo epocal desvelado pela técnica.

Heidegger quer fundar uma nova história a partir do pensamento do ser como verdade sujeita ao acontecimento. Neste novo começo, como começo no ser, emerge a terra natal, a família originária, a fonte. Neste emergir se encontra o homem como escuta do ser, como alguém que está aí, como alguém que assume o ser velado que se ultrapassa em sua condição de sujeito objetivante. O homem que pensa o ser é um estranho que rompe o pensamento calculista, que se espanta na era da técnica com o ser.

Onde então se instaura a verdade do Ser? Ela se inaugura no mundo. O mundo em Heidegger é o lugar do sentido em que o homem cuida do desvelamento e velamento. A verdade, o ser e seu modo no mundo são o mesmo. O mundo se experimenta numa quaternidade: a terra, o céu, os mortais e os deuses. A quaternidade instaura o mundo como terra natal na qual se experimenta como acontecimento originário que não pode ser objetivado numa representação. Esta quaternidade rompe todo o lógico e categorial. O pensamento sobre o Ser se choca com a representação. O ser não pode ser representado em suas possibilidades de presentificação. E mesmo violando toda lógica é ao mesmo tempo o acontecimento da revelação do ser. Como possibilidade da emergência do mundo a quaternidade irradia o ser, instaurando o mundo como lugar originário.

³¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. A questão da técnica, p. 11.

Está a-logicidade meditada na região dos fundamentos da metafísica é vivida por uma profunda radicalização acontecida na distinção entre a *essência* e a *existência*, que esquece a unidade e prepara o desvelamento do ser da metafísica como presença. “A metafísica determina, dessa maneira, uma humanidade colocada no cume e no ocaso de uma era que anuncia o fim da metafísica.”³² É na técnica em que essa determinação alcança seu predomínio, chegando a velar e esquecer outros modos de desvelamento. O mundo como desvelador em sua quaternidade será dissimulado. Neste momento determinante o homem perderá sua essência. Assim, a técnica se mostra como ameaça, pois frustra o lugar originário do homem. ‘Mas onde está o maior perigo está a salvação’,³³ diz Heidegger seguindo Hölderlin. O perigo obriga a meditar sobre a experiência ambivalente da técnica. “Na exacerbação da técnica deve emergir a reviravolta que possibilita a penetração na terra natal para a essência do homem.”³⁴

Com essas ideias, Heidegger se afasta de duas compreensões da técnica: 1) a técnica é um meio para um fim; 2) a técnica é um agir próprio do ser humano.³⁵ Esta é uma compreensão instrumental e antropológica. Essas compreensões são corretas, mas não verdadeiras. Corretas porque ambas são compreensões modernas: expressam o mundo fático moderno à luz da oposição sujeito/objeto. Mas, não são verdadeiras porque essa interpretação parte de um encurtamento interpretativo ao esquecer o horizonte histórico da técnica. E, segundo Heidegger, “a verdade identifica-se, em sentido originário, com o desvelamento do horizonte histórico-mundano dentro do qual os entes se manifestam”.³⁶ No horizonte histórico – e não na adequação entre intelecto e coisa –, assenta-se a verdade da essência da técnica. A clareira do ser que essencializa o mundo é sua época histórica. Nela os entes constituem seu ser. A busca pela essência da técnica indica que é necessário procurá-la no ‘acontecimento histórico’ do mundo que a determina. Se o ente se desvela no mundo histórico, a essência da técnica moderna se descobrirá no “traço fundamental” dela como *descobrimento*: “O descobrimento, que rege a técnica

³² STEIN, E. *Introdução ao pensamento de Martín Heidegger*, p. 157.

³³ Cf. HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferência*. A questão da técnica, p.31. O filósofo cita o poeta Hölderlin

³⁴ STEIN, E. *Introdução ao pensamento de Martín Heidegger*, p. 157.

³⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*, A questão da técnica p. 11; Cf. CABRAL, A., *Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*, v.2, p. 171.

³⁶ CABRAL, A. *Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*, v. 2, p. 172

moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada”.³⁷ Este sentido é diferente da técnica antiga que cuida e guarda a natureza, mas não *provoca* como acontece na técnica moderna. Na técnica moderna se *põe – stellt* – na natureza. Isto quer dizer se desabriga, provoca-se a natureza: o ar é posto para tirar nitrogênio, o solo para fornecer minérios, o minério é posto para fornecer o urânio e este por último para fornecer energia atômica que pode ser usada pacífica ou belicamente.³⁸

Em Heidegger desencobrimento, desvelamento e descerramento são expressões para indicar o modo originário de acontecer à verdade. A verdade descerra uma abertura do ente na totalidade. Nesse sentido, a técnica é também, descerramento ou descobrimento do ente na totalidade. Esse ‘também’ indica a ideia grega de técnica: habilidade em produzir um ente que não se produz a si mesmo, não se põe, nem se dá.³⁹ Ela traz à presença o que estava oculto, liberando o ente e trazendo então sua vigência. Isto é precisamente um desvelamento. Aqui a significação de técnica e verdade se identificam como uma única *produção*, em que a medida orientadora no processo produtivo é a *ideia* do ente a ser produzido.

Este tipo de descobrimento grego não acontece na técnica moderna. O descobrimento do técnico pela técnica acontece pela *provocação*: a técnica faz aparecer a natureza em tal posição que ela aceite o desafio de ‘fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal’. A natureza dita não é a *physis* grega. A natureza grega é o ente que, substituindo-se a si mesmo, preserva-se num processo de desdobramento num jogo essencial entre manifestação e ocultamento do seu ser. Para o moderno, a natureza é o que pode fornecer energia e a técnica provoca a natureza para que seja fonte de energia explorável. Assim é fácil de entender a diferença entre técnica pré-moderna e moderna. Os camponeses antigos viam o solo como um mecanismo endógeno que devia ser cultuado para poder lavrar e colher, seguindo os tempos inerentes ao solo. Hoje o solo é fertilizado por máquinas automáticas e produz em escala industrial com aproveitamento total das propriedades do solo. A energia é arrancada dos entes pela técnica a fim de que se faça patente o que a produção deseja. Não importa o ritmo próprio da

³⁷ HEIDEGGER, M., *Ensaios e conferências*. A questão da técnica, p.18-19.

³⁸ Cf. CABRAL, A. *Nihilismo e hierofania*: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã, v. 2, p. 173.

³⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Ensaios e conferências*. A questão da técnica p. 17

autoexposição, o que importa é o desvelamento dos entes como mananciais de energia para ser explorada. Esse tal desvelamento se faz de um modo específico.

Qual é esse modo de ser dos entes? Heidegger responde com um conceito: *Bestand, fundo de reserva*. “Ela significa nada menos do que o modo pelo qual tudo o que é tocado pelo descobrir explorador se essencializa. Aquilo que subsiste no sentido do fundo de reserva não está mais colocado diante de nós como um objeto”.⁴⁰

Assim, para a técnica moderna, a natureza é o fundo de reserva disponível. Pode-se supor, então, que a exploração energética tenha um limite, impossibilitando uma nova exploração pela provocação tecnológica? Aqui se pode pensar nas catástrofes que se geram por desconsiderar os limites da natureza; se pode pensar na máquina e outros elementos tecnológicos que estão saqueando e exaurindo seus recursos. Isto é o que a ingenuidade de Heidegger não pensa: “Por toda parte ele é requerido, para ficar posto imediatamente para um *pôr* e, na verdade, numa disposição, para novamente ser passível de encomenda para uma encomenda ulterior”.⁴¹ Assim, o processo de exploração energético não tem termo: a fonte energética é subsistente como tal (esse subsistir é outra maneira de traduzir a *Bestand*). Os entes se determinam pela produtividade ininterrupta. Isto é o que passa a significar *maquinação*.

O que é a Maquinação? Sendo que a requisição técnica do ente é a de considerá-lo (o modo) como uma massa amorfa a serviço da produção, a maquinação é a transformação do fundo de reserva em configurações entitativas. Logo, todo ente é produto da maquinação. Há que esclarecer que o ente da maquinação não se apresenta como objeto diante do sujeito. Aqui se trata de um processo produtivo que gera as conformações entitativas. Esse processo tem o nome de *poíesis*. Na era moderna nada impõe obstáculos a este processo, tornando-se absoluto, por isso Heidegger fala que a maquinação é o “erigir-se com vistas à possibilidade de que tudo seja feito”.⁴² Já no livro X de Platão de *A república*, toda produção se orientava para algo não produzido. Esta orientação acontecia pela ideia

⁴⁰ HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. A questão da técnica, p. 21.

⁴¹ HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. A questão da técnica p. 20. Contra essa visão se oporá Jonas, pois ela parte de um fundamento falso: a técnica posiciona de tal jeito a natureza que esta deve fornecer sempiternamente energia, sem chegar à exaustão. A natureza tem limites e se mexida no seu interior pode perturbar a ordem da vida.

⁴² HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*, § 67, p. 100

paradigma de produção do ente. O técnico simplesmente levava a ideia a ser produzida e conseqüentemente a produzir um ente técnico: o ente surge da ideia.⁴³ Esta colocação platônica deve levar a considerar que todo processo produtivo precisa de uma medida ontológica a priori. Isto não encontra respaldo na era da técnica moderna. Tudo está determinado pelo processo produtivo que cria os entes em geral. Esse processo é o responsável, não o homem. Isto é a essência da técnica que Heidegger chamará de *composição*.

Uma explicação a mais. Para a técnica o mundo é uma *provocação*. Pela técnica o homem provocado sai de si e se volta contra as coisas. É um tipo de agressão transformadora que tem o poder de produzir coisas. Há então um desejo que provoca, que requer e assim as coisas se transformam em depósito, em estoque, em reserva à disposição do homem técnico. Mas o homem não só reserva coisas. Ele mesmo vira reserva, estoque que condiciona a transformabilidade. Deste modo, a mão de obra se torna elemento de transformação tanto como as coisas, a matéria que se usa. Nesta relação, objeto e sujeito se fundem como possibilidades que provocam. Sua oposição é provocação. Nesse provocar se exaurem.

O homem técnico é aquele que aparelha, ‘maquina’, compõe. Para os gregos a técnica era um modo de desvelar e por isso a técnica é uma *aletheia*, mas não só como *poiesis*, mas como provocação. As coisas provocam ao homem para desvelá-las como estoque para o aparelhamento, para a *composição*. *Esta composição* é modo da essência da técnica moderna. Tudo o que entra na técnica moderna corresponde à provocação da composição sem que isto seja a raiz da composição.

Na composição há duas dimensões: a provocação e o sentido da *poieses* que emerge no presente do desvelamento. Produzir arte ou carvão (ou oxigênio) ou máquinas tem algo em comum. Mesmo diferentes todos esses exemplos são modos de desvelamento da *Aletheia*. “Na composição acontece o desvelamento, segundo o qual o trabalho da técnica moderna desvela o real como fundo de reserva”.⁴⁴ Por isso, composição não é só o fazer humano, mas tampouco é puro meio para fazer.

O homem moderno é provocado pela técnica para um modo de desvelamento singular. Este processo atinge primeiro a natureza como reservatório principal do estoque de energia. A matemática envolvida no processo dirá que a

⁴³ Cf. PLATAO. A república, livro X, 596a – 596b In: CABRAL, A., *Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*, v. 2, p. 176.

⁴⁴ STEIN, E. *Introdução ao pensamento de Martín Heidegger*, p. 162.

natureza é um arranjo complexo de forças calculáveis. A física moderna atingirá esta essência da técnica: na física já reina o desvelamento como produto da provocação e assim ela, a física moderna, é precursora da composição. Sendo esta à essência, então, a ciência repousa na composição. Por isso se tem a sensação enganosa que a técnica moderna é ciência moderna aplicada.

A essência da ciência moderna é a composição. Composição “é o modo como o real se desvela como fundo de reserva”.⁴⁵ Isto não acontece sem o ser humano, mas não acontece apenas no homem, nem decididamente através dele. Composição é uma ação que unifica naquele ‘*pôr*’ do homem provocado, o desvelar do real e a criação do fundo de reserva. Esta relação não é posterior. De maneira apriorística o ser humano é pro-vocado aberta ou ocultamente pelo fenômeno da composição.

A essência da técnica moderna conduz ao desvelamento do real que se converteu em estoque energético. Este conduzir é um destinar que leva o homem ao caminho do desvelamento histórico. Assim, se pode dizer que a composição é um destino histórico do desvelamento. Neste âmbito de destino se encontra a liberdade que impede de exercer cegamente a técnica e impede de condená-la ou demonizá-la. Abrir-se a essência da técnica é assumir um livre apelo que também fecha outros modos de desvelamento mais originais e radicais. Neste sentido, o homem está ameaçado pelo destino da técnica que, de todas as maneiras, apresenta-se como perigo de todos os modos: um perigo supremo. Esse perigo tem duas direções: a) quando o desvelamento interessa ao homem, mesmo sem sujeito, só como fundo de reserva. O homem avança à beira da queda, em que ele mesmo será também um fundo de reserva. O homem que se achou senhor de tudo e produtor de tudo, finalmente não se encontra em nenhuma parte. b) Na composição a garantia do estoque esquece que o desvelamento produtor é seu fundamento. A composição esquece não só seu modo de desvelar, mas também o âmbito em que se dá o desvelamento. A composição dissimula o brilho e o domínio da verdade. Assim o maior perigo é o destino que destina e determina. No mistério da essência da técnica esta o maior dos perigos.

O perigo não está nas máquinas nem nas ferramentas. A ameaça já veio ao homem em sua essência quando pela composição se pode impedir ao homem ter

⁴⁵ STEIN, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, p.163.

um desvelar mais originário com uma verdade mais originária. Diante disso Heidegger acode ao poeta Hölderlin: “aí onde está o perigo cresce a salvação”.⁴⁶ A salvação acontece no homem quando o ser humano experimenta a composição, a essência da técnica; quando o homem descobre que a técnica é um modo de desvelar a verdade. Não se trata de uma produção, ela pode levar ao perigo ou a salvação. “Só a meditação do homem pode considerar a proximidade em que mora o supremo perigo e a derradeira salvação”.⁴⁷ No instante supremo do risco, pode-se pela meditação do sentido experimentar o perigo que está escondido na composição, como único modo de desvelamento. A salvação consiste em encontrar modos mais originários de acesso à realidade. Aí se instaura uma nova morada para o homem. Pode-se ter uma reviravolta ao ser para dentro da verdade. No perigo, é possível encontrar outros modos de desvelamento do ser. Eis o caminho da salvação. A clareira do ser volta a brilhar manifestando-se no mundo. O que se revela? O mundo como duração que acontece na quaternidade da terra e dos céus, dos mortais e dos divinos. O mundo subitamente se manifesta em meio ao abandono da coisa. Esse abandono aparece como modo de dominação da composição. “A manifestação súbita do mundo na composição é o súbito manifestar-se da verdade do ser no abandono do ser. A súbita manifestação é acontecimento do ser. Acontecimento é o ver apropriante”.⁴⁸

O homem só poderá recuperar sua essência e seu lugar na terra natal se ele experimenta pelo pensamento o que é: “Quanto mais nos avizinharmos demais do perigo começaram a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar. Pois questionar é a piedade do pensamento”.⁴⁹

2.1.3 Hans Jonas

A compreensão jonasiana de técnica nos permitirá entender o caráter distópico daquilo que atualmente se diz a respeito da tecnocracia, acercado problema ético e do futuro. Sendo discípulo de Heidegger, seguirá suas análises, mas sairá da ‘indiferença’ do mestre para entender o tecnologismo como perigo para a vida na Terra. Heidegger foi ‘ingênuo’ ao pensar a técnica como sistema de

⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. A questão da técnica, p. 31.

⁴⁷ STEIN, E. *Introdução ao pensamento de Martín Heidegger*, p. 165.

⁴⁸ STEIN E. *Introdução ao pensamento de Martín Heidegger*, p. 166.

⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. A questão da técnica, p. 38.

apropriação de tudo e todos a serviço de sua autorregulação, isto supondo que o pleno funcionamento da técnica posiciona a natureza como “eternamente” disponível? Não, muito mais: sua preocupação com a essência da técnica lhe fechou os olhos para o perigo catastrófico em que a técnica se converteu. Noutras palavras, ele não atendeu para a urgência ética, quando o uso do poder da técnica impede de ver a vida como eixo central desse poder que nos entrega a técnica. Heidegger ficou numa ontologia abstrata e insuficiente e não foi capaz de alargar-se ao âmbito da vida ameaçada pela morte. Dessa maneira, o existencialismo heideggeriano rompe todo vínculo entre o homem e o mundo.⁵⁰ Jonas radicaliza ainda mais a crítica: a técnica moderna destrói justamente as condições de perpetuação da totalidade, inclusive se essa totalidade for concebida como fundo de reserva energético. Uma natureza ‘reserva’ é um desprezo pela consciência de natureza entre os gregos: ser vivo, casa, lugar nobre da *teoria*. Se em Nietzsche Deus morreu, em Heidegger “o Deus do cosmos morreu”.⁵¹ Herança gnóstica que o mestre recolheu na modernidade.

Jonas, depois do percurso no gnosticismo e através da filosofia da vida trouxe a necessidade de uma ética da tecnologia que responda como distopia no avanço da técnica moderna que penetrou em tudo o que diz respeito ao homem e ao mundo: vida e morte, pensamentos e sentimentos, ambiente e coisas, destino e desejos, presente e futuro, promessas e realizações, etc. Admiráveis êxitos na técnica produzidos pelo investimento da inteligência na transformação do mundo que realizaram promessas antigas faz necessário pela centralidade, pelo perigo e premência da técnica de uma reflexão filosófica e, sobretudo, ética. Isto foi real mesmo a partir do século XX. Entre os estudiosos da técnica em nosso século estão “Bergson, Heidegger, Ortega e Gasset, Gadamer, Arendt, Ellul, Simondon, Canguilhem, Bunge, Mercuse entre outros”.⁵² Mesmo que estes pensadores tenham diferentes e ambivalentes interpretações, neles se encontra a contraposição entre a utopia do progresso técnico com a crise dos valores fundamentais. Neste contexto, aparece Hans Jonas, que como se viu se distanciou da ‘ingenuidade’ de seu mestre para mostrar o perigo catastrófico. A técnica “parece dotada de atributos tão

⁵⁰ Cf. OLIVIERA, J. *Negação e poder*, p. 121-122.

⁵¹ JONAS, H. *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño e los comienzos del cristianismo*, p. 354-355.

⁵² OLIVEIRA, J. *O Homo Faber, de usuário de ferramentas a objeto tecnológico*, p. 2

extremos como a promessa utópica e a promessa apocalíptica, com uma qualidade, em todo caso, quase escatológica”.⁵³ O uso dos meios técnicos (ferramentas) para obter um fim (definição tradicional de técnica), trouxe ao mundo moderno implicações complexas e maiores, que alteraram não só hábitos e usos, mas o mundo mesmo e até o próprio ser humano. A técnica com seus procedimentos forneceu um inigualável poder que alterou valores, criando rupturas irreversíveis no campo ontológico do homo *faber*: o ser humano que usava ferramentas passou a ser ferramenta, tornou-se um produto da técnica.⁵⁴

Jonas traz um novo elemento: na medida em que a técnica transforma o mundo e manipula a vida em geral, aumenta seu poder a ponto de se tornar perigosa, adentrando em campos tão diferentes como a nanotecnologia, a transgenia, a tecnologia atômica para fins de destruição em massa, o problema do clima e o escaneamento do universo. O que foi pesquisa da espécie passou a ser alteração da espécie, o que era intervenção na biosfera se tornou uma intervenção perigosa que pode levar ao fim do planeta. O que antes era uma promessa de utopia se converteu em ameaça apocalíptica. Tudo isto supõe ou faz necessário um “poder sobre o poder”.⁵⁵ Precisa-se que pela via ética o ser humano avalie e dirija as decisões técnicas.

Para fazer esta filosofia da técnica, Jonas faz uma distinção entre a dinâmica *formal* da tecnologia, que são as leis próprias do movimento da técnica, a mesma que avança, e o *conteúdo* substancial da tecnologia, que é o que ela oferece ao ser humano para seu uso, como patrimônio, poder, lançando-o a novos objetivos com novas formas de atuação e conduta humana.

Acima destas duas dimensões Jonas trabalha a ética da tecnologia como exigência à responsabilidade. Este seria o esquema da filosofia da tecnologia de Hans Jonas que nos daria a conhecer a essência da técnica. Os dois primeiros descritivos e analíticos, o último valorativo.

2.1.3.1 Dinâmica formal da tecnologia

⁵³ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 25

⁵⁴ Cf. SÉRIS, J. *La technique*, p. 104

⁵⁵ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 75.

Jonas parte da distinção formal da tecnologia. A primeira diferença está em que técnica é uma empresa e um processo. Esta diferença importante fica explícita na diferenciação entre a técnica pré-moderna e a moderna.

Técnica pré-moderna: O conceito de técnica neste estágio se refere “ao uso de ferramentas e dispositivos artificiais para o negócio da vida”.⁵⁶ As ferramentas proporcionam um maior potencial de invenção, repetição, melhora e armazenamento de técnicas já existentes. Na antiga concepção técnica, as ferramentas e os procedimentos estabeleciam um equilíbrio adequado com a natureza, em que todos os fins estavam ajustados aos variados meios. Esta fórmula produziu certas situações estáticas e ótimas no mundo técnico que só se interromperam devido a casualidades, mas não intencionalmente. Esses saltos qualitativos que instrumentalizaram o ser humano em e na técnica a serviço das questões da vida foram a revolução agrícola, em que o homem deixou de ser nômade ou caçador e passou a cultivar seus alimentos; a revolução metalúrgica, em que se passou da pedra ao ferro, no qual os conhecimentos metalúrgicos foram fundamentais na construção de ferramentas melhores e estruturas mais sofisticadas; e a revolução da criação de cidades que é o marco da aptidão humana da vida em sociedade. Na verdade, estes processos foram lentos e não ocorreram conscientemente.

As culturas clássicas chegaram a certa saturação da tecnologia, um *optimum* que oferecia equilíbrio de meios e habilidades diante dos objetivos e necessidades reconhecidas. Mesmo nas grandes evoluções: da cerâmica aos monumentos, do cultivo à construção naval, dos têxteis às máquinas de guerra, etc., as ferramentas, os processos técnicos e os objetivos foram essencialmente os mesmos em longos períodos de tempo. As melhoras foram esporádicas e sem planejamento, o progresso era lento e pouco eficiente, tendia mais a perdas por descenso do que por inovações superiores. Mesmo diante de experiências bem-sucedidas nunca se pensou num *progresso continuado*, assim como nunca se pensou num método que propusera progresso com sua pesquisa e experimentos. Segundo Jonas, não existiam as ciências naturais que oferecessem um *corpus* teórico que propiciasse atividades semiteóricas ou pré-práticas. Em síntese, os instrumentos e as partes

⁵⁶ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 27

eram adequados aos seus fins assim como seu objeto. Existia um equilíbrio tranquilo.

A *Técnica moderna* desencadeia-se na revolução industrial quando acontece a conexão entre ciência e tecnologia.⁵⁷ Essa evolução indicou para Jonas os degraus que levaram da mecânica até a última etapa – o mais perigoso – a revolução tecnológica, fundada sobre a biologia molecular e a engenharia genética. Desde então o homem passou a ser o objeto da técnica. A neutralização metafísica do homem chegou ao cume.⁵⁸

Com a técnica moderna, apresenta-se num quadro exatamente contrário ao descrito na técnica tradicional. O primeiro a constatar, seguindo sua evolução, é que a técnica moderna não conduz a um ponto de equilíbrio ou ‘saturação’ pela adequação dos meios com os objetivos. Ao contrário, o sucesso – e a novidade – é motivação para dar passos maiores, em que os objetivos se diluem. O objetivo deixou de ser o critério de avanço e deu lugar a critérios como o sucesso, mesmo sem saber aonde conduzirá a inovação alcançada. Este sucesso será motivo de difusão imediata e rápida, garantida pela intercomunicação global.

Esta relação entre meios e fins deixa de ser linear e passa a ser dialética e circular. As novas técnicas vieram para dar respostas a velhos objetivos. Mas, muito mais, novas técnicas levam a inspirar e produzir novos objetivos que eram impensados até então. Ninguém imaginava ver em sua casa grandes óperas na televisão ou fazer cirurgias abertas de coração ou resgates de aviões no mar ou inseminar artificialmente para engravidar ou possuir clones de si. Com isto e muito mais a tecnologia acrescentou aos objetos de desejo e necessidades já existentes, outros novos e insólitos desejos e necessidades. Há aproximadamente trinta anos todos viviam sem celular, hoje isso é impensável. As invenções técnicas trouxeram necessidades vitais que se assimilaram à nossa dieta socioeconômica.⁵⁹

Daí surge o *progresso* que não é um enfeite ideológico, mas ‘um impulso incerto’, criado pela tecnologia que vai além da vontade – às vezes em cumplicidade com ela – repercutindo no seu automatismo formal de seu *modus operandi*. Neste contexto o progresso não é um conceito valorativo, mas descritivo. Caminha-se com o progresso queira ou não. Esse conceito também não é neutro. Na técnica moderna,

⁵⁷ Cf. JONAS, H. *Ensaio filosófico*. Da crença antiga ao homem tecnológico, p. 110.

⁵⁸ Cf. JONAS, H. *Ensaio filosófico*. Da crença antiga ao homem tecnológico, p. 115.

⁵⁹ Cf. JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 31.

ele é parte da nossa natureza tecnológica. É como se fosse um processo antientrópico pelo qual o movimento *interior* de um sistema, entregue a si mesmo e não perturbado desde o exterior, conduz normalmente a estágios superiores e nunca inferiores.⁶⁰ O progresso é o destino ou a vocação – elemento ontológico: ordenar o mundo para a autoafirmação vital. Para realizar este ideal passou-se da preservação das espécies à alteração das próprias espécies. Passou-se do conhecimento da biosfera à sua perturbação em manipulação de caráter poluente. Tamanho foi o índice de eficácia e o sucesso acumulado pelo progresso. Foi assim que a vocação humana pelo progresso acumularam atributos escatológicos, seja por suas promessas utópicas, seja por suas ameaças apocalípticas.

Estes pontos explicitados levam a enxergar que a nova técnica se configura como propriedade, como um empreendimento, um processo e não um estado inerte. Trata-se de um impulso dinâmico e não um arsenal de ferramentas e habilidades. Jonas diante desta descrição propõem duas perguntas: “o que causa a infatigabilidade da moderna tecnologia, qual é a natureza de seu impulso? E: qual é a importância *filosófica* dos fatos assim explicados?”⁶¹

Há inúmeras causas para manter essa infatigabilidade no progresso técnico. Mas a razão maior pode estar no sentimento de que “pode haver um progresso ilimitado, porque sempre há algo novo e melhor a ser encontrado”.⁶² Esta afirmação já esconde a afirmação de que a natureza possui uma reserva ilimitada de energia. Este é o motivo para crer que, na era moderna, nunca se chega a ter um ponto de saturação tecnológica: os meios e as habilidades estão desligados das necessidades e dos objetivos reais.⁶³ O poder está acima da limitada realidade. Em sintonia com esta visão, M. Heidegger afirma que o espírito ocidental tem uma *vontade ilimitada de poder* sobre o mundo das coisas. Decisão esta que se converteu no destino de Ocidente.⁶⁴ A vontade de poder é o impulso real de nosso moderno niilismo ocidental, tal como foi pensando por Nietzsche e Heidegger.⁶⁵

Além desta premissa, existe outra de caráter ontológico–gnosiológico: além da ‘história dos êxitos’, há uma inter-relação que se originou a partir do século

⁶⁰ Cf. JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p.32.

⁶¹ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 32.

⁶² JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 35.

⁶³ Cf. OLIVEIRA, J. *O Homo faber, de usuário de ferramentas a objeto tecnológico*, p. 6.

⁶⁴ Cf. JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p.. 34.

⁶⁵ Cf. OLIVEIRA, J. *Negação e poder. Do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*, p. 33-131.

XVII, entre técnica e ciência que promoveu uma nova compreensão da natureza.⁶⁶ A natureza passa a ser infinita em suas possibilidades e então as pesquisas também serão infinitas. Se não há limites na natureza, não haverá nas invenções. É o fim dos limites técnicos. Essa premissa ontológico-gnosiológica será o impulso mais íntimo da dinâmica tecnológica.

Se o progresso tem como característica primeira a inter-relação entre ciência e técnica, então o conceito de natureza na era moderna é fundamental para entender a exploração infinita. Na física de Newton a natureza era algo tosco, tinha poucas formas e era constituído de forças elementares num modelo estático do universo material. Esta imagem minimalista mudou no século XIX, mostrando-se uma realidade mais sutil: o objeto se enriqueceu, sobretudo, a partir da mecânica clássica. Esta abriu as portas para novas profundidades, para uma ‘infinitude’ interior e com isto uma investigação, por definição, ilimitada. A ‘matéria em movimento’ de Descartes conta com novos giros e com ela uma fonte potencial de infinitas e progressivas inovações.

Esta inter-relação entre ciência e técnica não é só criadora de um subproduto que chamamos progresso. É muito mais. Esta inter-relação é íntima: “para alcançar seus próprios objetivos teóricos, a ciência necessita de uma tecnologia cada vez mais refinada e fisicamente forte como ferramenta que produz a si mesma, ou seja, que caiba à tecnologia”.⁶⁷ Ela se transformou em movimento sem fim necessário no mundo, como um laboratório para que a ciência avance teoricamente como um círculo. Isso faz com que o movimento da tecnologia seja infatigável. O conhecimento e a técnica nunca se deterão, pois, a técnica cuidará de que o *eros* teórico nunca se abrande. O progresso como realidade está garantido pelo caráter de retroalimentação da técnica.

Todo o dito na parte *formal* da técnica tem duas observações filosóficas: há uma mudança no *status* dos saberes e das capacidades técnicas. Elas se convertem em uma das tarefas mais importantes da humanidade. A velha separação entre teoria e prática desaparece com a relação técnica–ciência. Assim desaparece a busca aristocrática da verdade por ela mesma. A técnica socializou o campo teórico colocando a verdade ao serviço das necessidades de todos. Mas também acabou com o ócio contemplativo dos antigos modelos teóricos. Ela, a ciência, deve se

⁶⁶ Cf. OLIVEIRA, J. *O Homo faber, de usuário de ferramentas a objeto tecnológico*, p.7.

⁶⁷ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 38.

adequar à necessidade humana. A segunda realidade com a qual há confronto é a de que a tecnologia passou a ser um fim em si mesmo – o que era meio – sendo este o verdadeiro destino da humanidade.

2.1.3.2 O conteúdo material da tecnologia

Volta-se agora para a matéria da tecnologia. Essas matérias são “as novas formas de poder, coisas e objetivos que o homem moderno recebe da técnica”.⁶⁸ Estas matérias vieram em sucessão a partir da mecânica passando logo ao domínio da química, eletrodinâmica, física nuclear, genética e por fim chegando-se ao topo com a biologia molecular.

A *Mecânica* atinge seu ápice na 1ª Revolução Industrial do século XVIII, pretendendo mais que inventar novos produtos, substituir a força do trabalho humano na fabricação, aquisição e manejo de bens de consumo. Até então a produção apoiava-se nas ferramentas e no trabalho humano. Neste período nascem as primeiras máquinas a vapor que colocou em marcha o novo padrão de produção industrial. Há que observar que a partir da máquina constitui-se uma simbiose entre energia e natureza. Exemplo: as bombas de água para extração de carvão exigiam mais carvão para fazer funcionar o sistema e sendo assim se faz necessário ainda mais carvão para aquecer os altos-fornos, fornos para fundição de ferro, etc. A máquina a vapor inventada por James Watt para extrair água foi o começo de uma rede intrincada e recíproca de exploração energética da natureza e de seus recursos. Este é um modelo do acontecimento e sofisticação da técnica moderna. “Pode-se dizer que a moderna tecnologia aumentou em progressão exponencial o consumo humano de reservas naturais (substâncias e energias),”⁶⁹ e, ao mesmo tempo, introduziu uma nova categoria de bens nos equipamentos. Origina-se assim o próprio equipamento técnico. Daí são produzidos os novos produtos a serem consumidos que prestam os mesmos serviços das velhas necessidades, entretanto, de maneira diferente: do barco à vela surgiram os navios movidos à vapor; a carroça de tração animal perde seu espaço para o trem, etc. A experiência mudou: o esforço de outrora se transforma com a comodidade e automatismo das novas máquinas e processos de automação emergentes.

⁶⁸ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 40.

⁶⁹ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 42.

Nesse processo, a *química* se ocupa em se debruçar e transformar as substâncias existentes em seu arcabouço teórico. Este fato é um fruto da ciência e do seu impulso de inovação. O que ela fez ‘foi imitar a natureza’. Primeiro com o uso de corantes para tingimento industrial, logo, a substituição do algodão por fibras sintéticas mais resistentes. Mas a coisa não é tão inocente e natural quanto se pressupõe. O avanço no terreno da química superou em muito os avanços no campo da mecânica. Com a investigação química da natureza é possível alcançar a infraestrutura da matéria e de seus componentes, obtendo dela novas substâncias por ‘especificação’. Isto é, manipula-se a reordenação molecular segundo os desejos e necessidades da indústria de bens de consumo. Os produtos se adequam à lógica das necessidades de mercado, chegando-se assim “a artificialidade ou construção criativa de acordo com um desenho abstrato (plano),”⁷⁰ penetrando o mais íntimo da matéria. Este mesmo percurso trilhará a biologia molecular.

Neste processo as máquinas que eram ‘bens de capital’ passaram a serem bens de uso doméstico, pessoal, do consumidor. Essa mudança abrangeu o mundo ocidental. Exemplo claro disto é o carro e todos os aparelhos domésticos cujas necessidades estão implicadas no dia a dia do homem contemporâneo. Desse jeito, a vida cotidiana adquire um caráter mecânico indiferente à escassez energética e de matéria-prima inevitável. A máquina penetrou na vida cotidiana do ser humano transformando a energia em trabalho mecânico. Este investimento de energia conduz a outra transformação: inventaram-se máquinas que não substituíam o trabalho físico, nem tinham uma utilidade específica como fim: o telefone, a televisão, o rádio, o gravador. Assim estes objetos eletrônicos não se dirigiram mais a substituir a ‘força’ em vistas de produção, mas a formar a consciência do novo homem que surge com a sociedade tecnológica.

O anterior exigiu uma grande transformação no que diz respeito às fontes energéticas disponíveis: a *eletricidade*. Este foi o passo mais decisivo na transformação da sociedade tecnológica. A eletricidade enquanto energia capaz de fazer mover as novas máquinas que surgiram na 2ª Revolução Industrial não é algo que se apreenda com facilidade em seu estado natural. Para ela se manifestar, como força da natureza utilizável na produção de bens e da própria sociedade tecnológica é preciso de uma engenhosa rede de materiais e técnicas sofisticadas de geração,

⁷⁰ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 44.

captação e distribuição. A ciência criou primeiro marcos teóricos fundamentais para logo em seguida conduzir sua ‘manifestação’ a critérios práticos. O mesmo não se pode dizer sobre o vapor e o calor, dos quais se pode ter uma experiência sensorial imediata e, como tal, podem ser trabalhados, conduzidos e aferidos fisicamente. Pode-se dizer o mesmo dos elementos químicos. Com a eletricidade tudo muda, o aspecto abstrato, incorpóreo, imaterial, invisível faz surgir a necessidade de novos procedimentos capazes de dominar esta força primordial e submetê-la a necessidades técnicas. A ‘corrente elétrica’ não deixa de ser um produto extraído da manipulação da energia em sua forma bruta.

A primeira utilização da eletricidade veio com a telegrafia, depois seu uso passou a impulsionar as máquinas e com ela veio o uso da produção térmica da luz. A eletricidade era totalmente diferente de toda tecnologia anterior: se transmitia, transformava e distribuía facilmente, pois era algo imaterial, sem volume, nem peso. Apresenta-se assim uma nova realidade material, espacial e temporal: a tecnologia energética mais avançada no momento se difunde na vida cotidiana, estando presente de maneira determinante nas casas e vidas das pessoas. Depois do advento da eletricidade, a tecnologia entra no mundo da *eletrônica* e seus desdobramentos que descortinam um novo elemento que até então tinha sua difusão limitada pelos meios técnicos de seu tempo: os meios de produção e difusão de informação.

Com a informação se tem uma nova revolução técnico-científica. Comparando, por sua teoria e finura material, o anterior parece bruto e se apresenta quase como que em estado natural. Pense-se nos satélites artificiais que parecem estrelas celestes. O interessante deles não está ainda em sua confecção e maneira de trabalhar a energia, pois ainda estão inseridos nos termos da mecânica clássica. O interessante são os instrumentos que levam para o espaço possibilitando medições, registros, análises, cálculos, imagens, etc., que são transmitidas por grandes distâncias cósmicas através de campos eletromagnéticos e uma intrincada rede de transmissão e distribuição desse volume de informações. A informação é transmitida de maneira virtual e fundamentalmente imaterial.

Se as revoluções nos campos da mecânica e da química se colocaram a serviço das necessidades industriais, a eletrônica ampliou os limites da comunicação e o controle da mesma como necessidade da civilização atual. Os meios utilizados produzem novos fins, inovadores e necessários para que a

civilização atual funcione plenamente. Tudo isso conduz ao seguinte paradoxo: esta civilização ameaça seu criador com sua ‘superioridade’, ou seja, por exemplo, a crescente automatização (um triunfo da eletrônica) o afasta dos postos de trabalho nos quais antigamente demonstrava-se sua condição humana. Além disso, com a ameaça de que sua super exploração da natureza terrestre possa alcançar um ponto de catástrofe.⁷¹

Mas os efeitos da revolução tecnológica não terminam por aí. Ela ainda ocupa o terreno da física, no qual o homem dispôs a técnica a seu serviço, dentro de uma natureza marcada pela aparente inércia. Logo mais a tecnologia se voltará para o campo dos saberes biológicos, oferecendo uma forma de manipulação que tem como objeto o próprio homem. Esta afirmação se fez real com a biologia molecular que se converteu numa possibilidade teórica e moral através de uma neutralização metafísica das questões envolvendo o ser humano: este saber permite fazer o que o homem desejar, mas também nega os atributos fundamentais que norteiam o mundo dos desejos. Sendo que a evolução – intimamente ligada à genética – negou um papel de destaque à imagem do homem, pois tudo aconteceu de forma indiferente ao mesmo e por acaso; na medida em que se sofisticam as técnicas da biologia molecular – a genética em particular – não há uma preocupação com a responsabilidade de seu uso. A teoria biológica longe de todo essencialismo, que só conhece *factos* do acaso evolutivo, dá ao ser humano uma liberdade destituída de normas e regulação externa; ela mesma torna possível uma nova abordagem da microbiologia que analise e decifre a estrutura genética ao ponto de podê-la transcrever de forma textual e, no futuro, manipulá-la. O paradoxo é que não lhe dá a possibilidade e o poder de tomar as rédeas do percurso que a evolução humana percorre. Não lhe dá a possibilidade de ser responsável.

Reelaborar a constituição humana pareceu estar vetado por um tabu inviolável. Mas se a tecnologia da biologia molecular o ultrapassar haverá a necessidade de se pensar na ‘imagem do homem’ e este será o mais imperioso dos discursos. Segundo Jonas, a filosofia está despreparada para esta tarefa cósmica. Essa será a sua primeira tarefa antropocósmica.

⁷¹ Cf. JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, pp. 48-49.

2.1.3.3 A técnica e a ética

Depois dessa explanação descritiva, Jonas parte para as questões éticas, pois a técnica se considera a si mesma como *poder humano*. E se é poder, então adquire caráter de atuação, regulação e transformação, enquanto tal exige um exame de ordem moral. “Se entendemos a ética, grosso modo, como a ciência do agir, o problema trazido pela técnica tem a ver com a nova extensão quantitativa e qualitativa desse agir, tanto no que diz respeito a suas intencionalidades como no que diz respeito a suas consequências”.⁷² O problema ético da técnica deve ser tratado por meio de duas grandes categorias: a magnitude e a ambivalência. Em torno destas categorias aparecem cinco questões que explicitarão os dois conceitos ditos: a) ambivalência dos efeitos da técnica; b) automaticidade de sua aplicação; c) as dimensões globais do tempo e do espaço; d) a ruptura com o antropocentrismo; e) a aproximação do problema metafísico.

a) Ambivalência dos efeitos da técnica: Jonas parte da premissa de que todo poder é bom em si, o mal vem do abuso do mesmo. Aqui cabe, tradicionalmente, avaliar o uso ou abuso – tarefa tradicional da ética. Existe hoje capacidade para se fazer esta avaliação? Jonas acha que não, pois a ética tradicional perdeu essa capacidade de avaliação e julgamento, pois por mais virtuosos que sejam os efeitos de uma ação técnica, eles contêm internamente o mal descrito pela metafísica clássica. Falar aqui de uso moral ou imoral de seus poderes ou de suas intenções – em que tudo se perde no labirinto das conjeturas quantitativas sobre consequências últimas – é uma falácia.

A dificuldade é esta: não apenas quando a técnica é malevolamente usada de modo ruim, quer dizer, para fins maus, mas mesmo quando benevolentemente usada para seus fins mais legítimos e próprios, ela tem um lado ameaçador em si, que a longo prazo (*Langfristig*) *poderia ter a última* palavra. E a ‘qualidade de ser a longo prazo’ (*Langfristig keit*) algum modo inculcado na face técnica.⁷³

⁷² OLIVEIRA, J. *Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecnociência segundo Hans Jonas*, p. 5.

⁷³ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 52.

Isso quer dizer que não se pode agir com as premissas da ‘ética consequencialista’⁷⁴. Não se trata, pois, de examinar o que aparece como decorrência das ações e julgá-las. É preciso, sim, conter a capacidade da previsão destas ações, a fim de evitá-las. “Trata-se de uma tarefa prognóstica e profilática que mostra que a técnica, por não ter neutralidade ética não pode proceder cegamente ou arriscar um *laisser aller* das ações”.⁷⁵ O mal está sempre presente no risco da ação mesmo quando dirigido para o bem porque o ‘longo prazo’ dos efeitos que se faz presente no grande poder da técnica, faz com que as consequências perdurem de maneira incerta. Incerteza é risco, dada pela magnitude do poder da técnica. O mal como risco está presente nas circunstâncias mesmo naquelas em que a origem seja boa. Então, se os efeitos são ameaçadores, pela mera previsão deve-se interditar a ação antes que os efeitos previstos se manifestem.

Essas afirmações têm consequências sérias: “o perigo reside mais no sucesso que no fracasso e, no entanto, o sucesso é reivindicado pela pressão das carências humanas”.⁷⁶ Quanto maior o sucesso que a técnica obtém em suas intenções, mais se ampliam as potencialidades negativas de sua intervenção e atuação. O que Jonas quer destacar é que as bênçãos podem se tornar maldições quando pensadas sob a perspectiva da ambivalência ética da técnica, por isso Jonas termina afirmando: uma ética da técnica sempre terá que considerar uma ambivalência estrutural da ação técnica.

b) Automaticidade da relação: A técnica moderna é uma atividade permanente que de maneira simultânea incrementa e amplia seu poder. Não há separação entre posse, desejo e exercício do poder. Toda nova tecnologia e capacidade tem nova expansão de maneira imediata. A novidade superior vê o antigo como inferior e defasado: há um “esforço de atualização constante do potencial técnico a partir da inter-relação de todas as suas partes”.⁷⁷ Todo acervo científico se estende tal qual uma nova porta que se abre para a ação, mas circunscrita pelo caráter da técnica com uma dimensão cada vez mais ampla, fazendo objeto passível de aplicação segundo as mais diversas necessidades da

⁷⁴ Ética referida à virtude da prudência, seguindo a Aristóteles na *Ética a Nicómaco*. Cf. ARCAS, P. *Hans Jonas y el principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudência responsable*, p. 198-201.

⁷⁵ OLIVEIRA, J. *Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecnociência segundo Hans Jonas*, p. 6.

⁷⁶ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 52.

⁷⁷ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 53.

vida. Esta realidade de atividades permanente nega o livre espaço da ética. Essa capacidade permanente transita continuamente e expansivamente na corrente sanguínea da ação coletiva sem possibilidade de separar-se dela. Essa capacidade, com seu arsenal de instrumentos, coloca diante dos olhos um grande fardo ético.

c) Dimensões globais no Espaço e no Tempo. Toda ação técnica tem uma grandeza, uma magnitude. Isto era desconhecido nas formas de ações anteriores. Tudo na técnica moderna e suas funções adquirem grandes proporções, têm efeitos crescentes e apresentam um alto risco. O tamanho que sempre tende a crescer nas funções técnicas pode-se tornar oneroso demais para a terra e para a continuidade do bem-estar dos homens. A técnica acompanhou os processos de globalização e seus efeitos cumulativos tendem a impactar as gerações futuras de modo determinante. “Com o que fazemos aqui e agora, na maioria das vezes pensando em nós mesmos, nós afetamos maciçamente a vida de milhões de pessoas, alhures e no futuro, que não foram consultadas a respeito”.⁷⁸ O futuro se compromete ao satisfazer desejos, necessidades e oferecer vantagens em curto prazo. É importante aqui destacar que a instrução de dimensões remotas, futuras e globais tem uma grave dimensão ética. Há um chamado de *responsabilidade* num primeiro plano diante delas. A exigência de responsabilidade deve crescer proporcionalmente diante dos efeitos do poder, de influência e de propagação da técnica.

d) Rompimento com o Antropocentrismo. A grande magnitude – no tempo e espaço – e a ambivalência que contém a técnica moderna ultrapassaram os esquemas dos sistemas éticos anteriores e com eles rompe-se o monopólio *antropocêntrico* que regia o pensamento até então. A ética fomentava o bem do ser humano, pedia respeito aos interesses e direitos dos demais indivíduos, exigia correção para as más ações e aliviava o sofrimento causado. Mas o centro era o ser humano. Nesses modelos éticos, o objeto do dever moral era o homem ou a humanidade. Tudo isso ainda possui seu valor.

Mas agora a biosfera inteira do planeta, com toda a sua abundância de espécies, em sua recém-revelada vulnerabilidade perante as excessivas intervenções do homem, reivindica sua parcela do respeito que se deve a tudo o que é um fim em si mesmo, quer dizer, a todos os seres vivos.⁷⁹

⁷⁸ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 54.

⁷⁹ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 55.

A centralidade antropológica com sua consideração moral se rompeu precisamente quando o ser humano conquistou um poder quase monopolítico sobre o resto da vida. Ao dever de responsabilidade com a vida não humana se soma a obrigação com as futuras gerações, é, pois, um dever moral do homem sobre os homens, em que suas ações estejam orientadas à solidariedade inter-humana e à luta pela sobrevivência. Os termos hoje se trocam: uma natureza empobrecida, uma vida extra-humana negada significa uma má vida humana. Isso quer dizer que a vida extra-humana, como tal, tem pleno e próprio direito à existência. Isto não é uma significação meramente utilitária. Logo, toda extinção desnecessária e arbitrária de uma espécie é danosa e moralmente repreensível. Então, “se torna um dever transcendente do homem proteger o menos renovável e o mais insubstituível de todos os ‘recursos’”.⁸⁰ O excesso de poder do homem técnico impõe esse dever ao mesmo sobre a natureza. Ironicamente a realidade com cheiro de ‘fim dos tempos’ impõe ao ser humano o que a religião impôs: ser o *mordomo da criação*.

A técnica que aumentou o poder de ameaça às condições de vida no planeta só pode ser enfrentada e controlada através da responsabilidade cósmica. O homem deve zelar pela vida humana, pela vida não-humana e pelo futuro da humanidade e da própria vida. Isto marca a autenticidade humana: “precisamente a preservação dessa responsabilidade, como responsabilidade cósmica, é o que significa dever de existência. Exagerando, caberia dizer que a possibilidade de que haja responsabilidade é a responsabilidade que precede a tudo”.⁸¹ Desta maneira, “a responsabilidade humana se torna pela primeira vez cósmica”.⁸² É muito irônico descobrir que foi preciso a ameaça de uma real catástrofe para que se descobrisse a solidariedade cósmica.

e) A questão metafísica emerge neste conflito. A tarefa ética cósmica, na técnica moderna, traz consigo o problema de ordem metafísico. Em outras palavras, o potencial apocalíptico da técnica coloca a questão ética no terreno da metafísica. A pergunta de Jonas é insinuante: “por que deve haver uma humanidade; por que, portanto, o homem tal como a evolução o produziu deve permanecer preservado, sendo sua herança genética respeitada; e até mesmo por que deve haver vida em

⁸⁰ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 56.

⁸¹ JONAS, H. *O Princípio responsabilidade*, p. 174.

⁸² JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 56.

geral?”⁸³ Estas perguntas pertencem à metafísica. É ela quem se ocupa de fundamentar e conceder respostas para o campo ético e impedir as apostas técnicas que possam trazer riscos à vida e ao próprio meio ambiente. Somente diante de um ‘imperativo categórico’ para a humanidade é que a metodologia “suicida” da técnica encontrará vetada, junto com todas as apostas que arisquem – mesmo remotamente – a vida humana.⁸⁴

Assim, a ética é a medicina para as doenças que a técnica possa conter e provocar. “Estamos em zona de perigo”, dizia Jonas referindo-se à técnica, pois as bênçãos da técnica contêm em si a ameaça de se converter em maldição. A técnica é por si mesma esta ambiguidade. Além disso, a humanidade não se ocupou de impor um poder moderador sobre este potencial técnico. Não houve uma avaliação ética sobre a questão técnica. “O galope tecnológico deve ser colocado sob controle extra tecnológico”.⁸⁵

Ao contrário, a humanidade pagará a conta com uma reificação que a cada dia se torna maior. O preço a se pagar é a liberdade humana que sucumbirá diante da magnitude e ambivalência do poder técnico, a tal ponto que os homens sejam possuídos e terminem assimilados como engrenagens das máquinas da grande ‘composição’. “Pelo bem da autonomia humana, a dignidade que exige que possuamos a nós mesmos e não nos deixemos ser possuídos por nossas máquinas, temos de trazer o galope tecnológico sob um controle extra tecnológico”.⁸⁶

2.2 O futuro, horizonte da ética de Hans Jonas

Uma das teses mais importantes de Hans Jonas e sobre a qual se assenta grande parte de sua obra é a defesa de uma responsabilidade orientada para o futuro. Os esquemas éticos tradicionais, diz ele, não conseguem fundamentar uma ética diante dos graves problemas que a tecnologia cria para o futuro na imagem do homem e na natureza porque o futuro não existe. Só o presente. A ética antiga só trabalhava a imputação causal dos atos cometidos. Jonas distingue dois conceitos de atos que clamam responsabilidade: o conceito formal ou jurídico onde cada um

⁸³ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 57.

⁸⁴ Cf. JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 57.

⁸⁵ OLIVEIRA J. *Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecnociência segundo Hans Jonas*, p. 11.

⁸⁶ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 61.

é responsável pelo que faz agora e pode-se provar como um fato. Há outro conceito – ilustrado pela relação pai-filho – que fala de uma responsabilidade que visa o futuro. É também uma responsabilidade que toca o poder porque está no âmbito da ação,⁸⁷ ao mesmo tempo, é uma ética que não tem reciprocidade como a ética antiga.⁸⁸

Jonas coloca-se diante de um sentido prospectivo da ética. Ele coloca-se num esquema de resposta ética diante das consequências de algo que a técnica nem sequer previu, presumiu ou supôs: os impactos tecnológicos sobre o futuro são tão complexos, por sua magnitude cumulativa de efeitos, pela ambivalência dos efeitos, que parece praticamente impossível medi-los, controlá-los, etc. A novidade que trouxe Jonas foi inserir o futuro como um campo ético em que se conjugam a responsabilidade cósmica como um ‘mandamento ontológico’.⁸⁹ A ética não renuncia aos valores éticos tradicionais, mas os coloca numa dimensão temporal, o futuro, que se converte em chave para entender a ética. Essa ampliação da ética propõe “uma imagem do ser humano que implique um dever, como algo que foi confiado à sua proteção”⁹⁰; quer dizer, o conceito de responsabilidade está comprometido com os fins da natureza ou do cosmos, da dignidade humana como valor *per se*⁹¹ e com a existência da humanidade.

O desafio dessa nova ética do futuro diante do poder tecnológico que dá a possibilidade de alterar, inventar e até interditar o futuro é o risco do poder magnânimo e ambivalente da técnica. A vida, diante dela, se revela frágil e vulnerável. O que está em pauta é o porvir do homem e da natureza. “Dado o novo poder humano, o que fazemos aqui e agora tem repercussões incontroláveis pelo futuro, de tal forma que ‘hipotecamos a vida futura’”.⁹²

Sendo assim, o que é essa ética do futuro segundo Jonas? É uma ‘futuraologia comparada’ que traz para o campo da ética a tarefa de um projeto que se apresenta inicialmente como uma hipótese a fim de que, como prognóstico, sirva de estímulo

⁸⁷ Cf. JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 279-280.

⁸⁸ Cf. OLIVERIA, J. *Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas*, p. 387.

⁸⁹ Cf. DÍAZ, P.A. *El principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable*, p. 237.

⁹⁰ JONAS, H. *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 136. (TM)

⁹¹ Cf. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 174.

⁹² OLIVEIRA, J. *Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas*, p. 390.

ou advertência para ação futura.⁹³ Uma ética que se ocupa no presente de guiar as ações que visem proteger os descendentes das consequências maléficas advindas de nossa exploração técnica atual. É uma ética que trabalha a responsabilidade de ações não intencionadas advindas do poder que se exerce pela abordagem tecnológica e que, sem querer, repercute sobre os tempos vindouros.⁹⁴ O propósito não é criar normativas morais nem para o presente, tampouco para o futuro. O que se pretende é criar condições para que o homem do futuro seja um indivíduo livre, responsável, agente ativo de suas escolhas; a ética deve assegurar a autenticidade de expressão e existência humana, preservar essas possibilidades como responsabilidade cósmica, quer dizer, existencial. “Exagerando caberia dizer que a possibilidade de que haja responsabilidade é a responsabilidade que precede a tudo”.⁹⁵

Depois de conhecer os riscos e os danos que a técnica pode trazer, Jonas exige com isso um “saber real e eventual, relativo à esfera dos fatos que deve remeter a uma ciência da previsão hipotética, uma futurologia comparativa”.⁹⁶ Em outras palavras, se precisa de uma ‘futurologia da advertência’ que atue em oposição à ‘futurologia do desejo *imaginado*’⁹⁷ – otimismo da esperança e utopias – que procure, no presente, construir “freios voluntários”⁹⁸ e que enfrente o ‘Prometeu definitivamente desacordado’ da ciência moderna. Neste esforço há de se considerar o que se deve esperar, estimular e evitar. Este trabalho deve ser feito “pelo conhecimento do *malum*”⁹⁹ – caráter *heurístico* – alterando as atitudes e comportamentos no presente. É necessário *ver* os efeitos em longo prazo e mobilizar o sentimento adequado à representação, é, pois, um sentimento de *temor* que seja capaz de renunciar ao efeito próximo em favor de um efeito distante.¹⁰⁰ Há que inventar – *eurisco* – a partir do que deve ser evitado, preferindo os temores aos desejos, às esperanças e às utopias. O resultado não é uma ética apodítica, mas heurística. Não se trata de demonstrar princípios para aplicá-los, - ética tradicional - não é partir do evidente. É pelo prognóstico negativo que se deve chegar a este

⁹³ Cf. OLIVIERA, J. *Compreender Hans Jonas*, p.128.

⁹⁴ Cf. JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p.135.

⁹⁵ JONAS, H. *O princípio reponsabilidade*, p.174.

⁹⁶ JONAS, H. *O princípio reponsabilidade*, p. 70.

⁹⁷ Cf. JONAS, H. *Pensar sobre Dios y outros ensayos*, p. 136.

⁹⁸ Cf. JONAS, H. *O princípio reponsabilidade*, p. 21.

⁹⁹ Cf. JONAS, H. *O princípio reponsabilidade*, p.21.

¹⁰⁰ Cf. JONAS, H. *O princípio reponsabilidade*, p. 74.

princípio: “não se deve arriscar os interesses futuros como aposta no presente, tanto no que diz respeito à existência quanto ao modo dessa existência, dada a “*obrigação incondicional* de existir da humanidade”.¹⁰¹ Dito em palavras filosóficas: *o ser – a existência – não é um objeto passível de aposta*. O certo – o ser, a existência – deve ter prioridade sobre o duvidoso (Descartes), sobre uma felicidade breve e mundana (Pascal). É “um dever primário com o Ser em oposição ao nada”.¹⁰²

Para chegar a esta futurologia é necessário: a) ter ‘a ciência das causas e dos efeitos’; b) ter uma imagem do ser humano que implique um dever como mandamento de proteção.¹⁰³ Trata-se de uma proteção fundada em efeitos dados (objetivos) e no conhecimento de finalidades para o homem (subjetivo) que deve ter como resultado a consciência da responsabilidade. Responsabilidade que seja tão grande quanto o poder técnico que se tem e que abranja como um todo o futuro da humanidade na terra. Somente pelo conhecimento pode-se chegar ao pleno domínio desse poder atualmente. Cuidar do futuro, proteger os descendentes dos riscos que hoje se assumem e suas conseqüências é assunto do presente.¹⁰⁴ Esta pretensão atual também exige dizer que não há sistema ético definitivo, pois o cenário histórico muda constantemente, a evolução da história é dinâmica, não é pré-fixada, o futuro sempre está em aberto. Isto quer dizer que a responsabilidade de encarar o futuro é repleta de possibilidades e não determinante como se tende a imaginar. O que se almeja com o futuro é a liberdade do ser humano para que ele assuma sua devida responsabilidade para com a natureza, com a vida. Para isto, é necessário colocar o poder da técnica sob o controle humano. Aliás, esta é a tarefa da ética que, ao passo que anuncia a tomada de consciência de uma ‘desgraça temida em relação ao futuro’, deve oferecer a possibilidade de pelo menos ser evitada.

Esse poder de evitar as desgraças previstas no horizonte ético é político e coletivo acontece dentro de um consenso social amplo em que se renuncia a costumes e a atitudes, que vão desde o consumismo individual até as grandes corporações, que com suas práticas ameaçam o meio ambiente de maneira global.

¹⁰¹ OLIVEIRA, J. *Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas*, p. 393.

¹⁰² JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 87.

¹⁰³ Cf. JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 136.

¹⁰⁴ Cf. JONAS, H. *Pensar sobre Deus y outros ensayos*, p.136.

Para isso há que renunciar aos utopismos que têm por base a tecnologia como fonte catalisadora de uma nova forma de vida.

Mas este dever que aponta para o futuro exige muito mais do que apenas sentimentos pessoais e convenções sociais. Esse dever exige uma ‘fundamentação ontológica’. Nessa responsabilidade há uma “ponte lógica do ser ao dever ser e, pelo mesmo, há uma objetividade moral”.¹⁰⁵ É necessária para justificar esta ética do futuro a metafísica? Jonas se arrisca a afirmar sua fé na metafísica. A ética tem um fundamento ontológico: o dever cobra um fundamento no ser em geral. O ser humano é o único ser capaz de assumir a responsabilidade, pois carrega consigo o poder, transformando-se assim em um dever implícito. Este poder se fundamenta na capacidade ontológica do ser humano eleger a partir do conhecimento e da vontade. A responsabilidade é assim liberdade enquanto peso, como indivíduo que não está diante de ninguém, não há outro, não há Deus, não há tribunais. Mas mesmo sendo responsável *por algo*, também é responsável *diante de algo*: a consciência moral. E então, – a pergunta eterna – de onde a consciência moral toma seus critérios, *ante quem* a consciência fala e profere sentenças?

O homem é responsável pelas consequências dos seus atos. Isto é claro. Mas isto só tem sentido ético se estiver *diante de um valor*. Diante de um ser indiferente não há valores, e pelo mesmo motivo não há responsabilidade. Logo tem que ser diante de algum ente que possua valor, diante de um ser que possa se dirigir e conferir responsabilidade. Esse algo ontologicamente tem *direito sobre o ser humano*. Esse ente apela ao valor do ser como totalidade. “A partir do ser das coisas mesmas – não só da vontade de Deus criador pessoal a favor do valor delas – pode emanar-se um preceito que se refere a mim”.¹⁰⁶ Noutras palavras, a responsabilidade tem que confrontar-se sempre com o Ser, com a existência. Estamos sempre diante do chamado a optar pela existência e não pelo nada. Isto é o “bem em si mesmo”. Esta exigência ontológica se dirige a um sujeito vulnerável, dotado de uma caducidade essencial que é pobre e que sempre está exposto ao poder de eleger. Essa é sua obrigatoriedade e seu preceito. Pela responsabilidade se elege - como poder do homem - e assim, o ser está confiado ao ser humano. É uma liberdade inexorável diante dos valores que exige a ação que tem efeitos.

¹⁰⁵ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 137.(TA)

¹⁰⁶ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 139. (TA)

Essa ação tem alcance longo ou curto com efeitos que contém poder sobre o futuro. Logo, em sequência ao dito, o alcance de previsão deve ser igual à extensão da cadeia das consequências conhecidas. Mas há que advertir que por mais conhecimento que se tenha do objetivo, a extensão dos efeitos do poder mesmo é inalcançável pelo saber. Quando se trata do futuro há um excedente de consequências incalculáveis. Hoje, o poder humano e seu excedente com respeito ao conhecimento antecipado das consequências tem uma brecha tão grande – o que já é comum em nossa civilização ocidental – que se converteu num grave problema ético.

Além do anterior, a preferência pelo ser dirigida ao futuro no princípio de responsabilidade tem outro princípio: a não reciprocidade.¹⁰⁷

A proposta jonasiana postula que o subjetivo moral deve considerar objeto de sua responsabilidade seres humanos futuros, ou seja, seres que ainda não são e que, portanto, a partir de uma ótica tradicional, não tem direitos e nem podem exercer seus deveres.¹⁰⁸

A ideia tradicional dos direitos e deveres não é possível, pois não existem sujeitos atuais vivos. Eles estão no futuro, logo, o modelo de responsabilidade jonasiano não cabe no modelo ético tradicional. A “ética do futuro trata de um *não ser ainda* para o qual seria necessário falar de um direito a ser respeitado, não se conformando com a ausência de reivindicação por parte deste ser que ainda não é”.¹⁰⁹

Jonas, para defender este princípio de não-reciprocidade, toma o argumento analógico da responsabilidade dos pais para com os filhos: os pais são responsáveis por sua prole independentemente da ideia da reciprocidade, garantindo seu futuro por meio de uma assistência livre de reivindicações dos filhos e sem esperar recompensas por tal. Esta metáfora vai iluminar um princípio jonasiano: a vida é, em geral, com sua fragilidade e precariedade ontológica, quem vai fundamentar a responsabilidade em contraposição com a magnitude do poder tecnológico. Assim, “a vulnerabilidade da natureza se translada também ao ser humano, cuja sobrevivência pode estar ameaçada, cuja imagem, em todo caso, está em perigo e

¹⁰⁷ Cf. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 89.

¹⁰⁸ COMIM, G. *Introducción*. In: JONAS, H., *Poder o impotencia de la subjetividade*, p. 25. (TA)

¹⁰⁹ OLIVEIRA, J. *Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas*, p. 398.

deve ser preservada,”¹¹⁰ como deve ser preservado o futuro dos filhos. Desse jeito chega-se ao conceito de uma responsabilidade incondicional, altruísta.¹¹¹

Esta responsabilidade parental é constituída pela natureza não dependendo de aprovação prévia. É irrevogável, não rescindível e não engloba a totalidade do objeto. É uma obrigação totalmente ‘natural’ em contraste com condições artificiais que dependem de uma aceitação, acordo ou competência que com o tempo pode ser dispensada. É uma responsabilidade que tem a ver diretamente com a existência humana: é o bem da ‘primeira grandeza’ que fundamenta o princípio da vida.¹¹²

Na autoridade dos pais, Jonas vê o ‘arquétipo da responsabilidade’, pois o homem carrega a condição de todos os demais seres vivos: precários, revogáveis, vulneráveis. No homem se efetiva a responsabilidade que garante os fins próprios de todos os seres. O ser humano é o ‘vigário’ de tudo. Ele, em sua transitoriedade, reúne em si todos os fins dos demais seres. Sua finalidade é o fim de todo o cosmos. Ele é o arquétipo do todo. Em sua carência e transitoriedade o ser humano se torna alvo de responsabilidade de todos os seres. Porque é carente deve ser cuidado. Em outras palavras há um dever contido no ser do homem. Por isso o homem é muito mais um ser capaz de atos morais ou imorais que um ser amoral. E seu primeiro imperativo moral continua a ser a “existência dele e do cosmos”. É o primeiro dever como ação, como exterioridade.¹¹³

O fato da procriação será a origem, o arquétipo da ideia de responsabilidade em Jonas. Embora a existência de filhos com sua responsabilidade não justifique o direito de nascer aos que ainda não nasceram. Esse seria um direito sem reciprocidade. “É desse tipo de responsabilidade que trata a ética do futuro porque ela parte da premissa de que a existência de uma posteridade daria algum tipo de direito prévio a quem ainda não nasceu. Tanto no que tange ao fato mesmo da existência quanto ao modo dessa existência”.¹¹⁴ Este dever ‘ainda não foi fundamentado’ e sua fundamentação não é útil. Parece uma questão improdutiva. Dentro deste contexto, Jonas questiona sobre o modo de ser da humanidade do futuro porque – e assim fundamenta a questão anterior – “os perigos que ameaçam

¹¹⁰ COMÍN, G. Introducción. In: JONS, H., *Poder o impotência de la subjetividade*, p. 26. (TA)

¹¹¹ Cf. JONAS, H. *O princípio da responsabilidade*, p. 89.

¹¹² Cf. JONAS, H. *O princípio da responsabilidade*, p. 171.

¹¹³ Cf. JONAS, H. *O princípio da responsabilidade*, p. 175-176.

¹¹⁴ OLIVEIRA, J. *Porque uma ética do futuro precisa de uma fundamentação segundo Hans Jonas*, p. 400.

o modo de ser do futuro são, em geral, os mesmos que, em maior escala, ameaçam a existência”.¹¹⁵ Assim, dedutivamente, se evitarmos as ameaças aos modos de ser, evitam-se as ameaças ao ser enquanto tal. Esta dedução confere aos homens um dever para com o futuro – não necessariamente em relação à existência – mas *ao modo* da existência. Segundo Jonas, tem-se uma responsabilidade pela existência da existência futura em seu sentido humano, sendo este um dever de preservar a não desnaturação do ser humano. Este dever ser do futuro deve construir-se no presente para que se tenha no futuro uma humanidade autêntica, de modo a conservar ‘a imagem’ do homem.

Como Jonas justifica estas afirmações? Como legitimar uma ontologia para a ética do futuro, para o dever? É no próprio ser do homem que o dever deve ser buscado. Isto contraria os dogmas de sua geração: a negação da verdade metafísica e “nenhum caminho do Ser conduz ao dever”.¹¹⁶ Estes princípios foram dogmatizados através da neutralização do ser, através da isenção de seu valor intrínseco. Ser e valor se separaram como ética e ontologia. Para isso se criou um conceito – metafísico – universal do Ser como único, neutro e estável. O dever, então, foi excluído desta ontologia. Para recuperar a metafísica, Jonas retomará a vida como categoria ontológica e como “última questão da metafísica”.¹¹⁷

A vida será o grande valor de Jonas, o grande ‘bem’ que merece existir. Vida e Ser se identificam mutuamente. A vida é o grande dever do homem atual. Sua responsabilidade é garanti-la. Ela é finalidade do ser mesmo. A vida é a “autoafirmação do Ser” e assim sua finalidade mostra a razão do Ser enquanto tal. A vida é a luta pelo Ser, pela existência diante da ameaça permanente do não-ser. Jonas vai afirmar que a vida orgânica é o fim supremo da natureza, na “extraordinária variedade de suas formas”,¹¹⁸ até que os mesmos viventes se transformem em executores de seus próprios fins e interesses.

O que fundamenta o conteúdo do valor como dever e direito é a existência do ser, como algo preferível à sua ausência. Ser e Bem se identificam mutuamente. Portanto, o dever ganha sua missão mais nobre diante da técnica moderna que, por

¹¹⁵ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 91.

¹¹⁶ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 95.

¹¹⁷ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 97. Para chegar a esta questão se terá que examinar todo seu percurso filosófico. Esse percurso parte da crítica ao dualismo gnóstico até chegar ao Deus não onipotente que pede ao homem assumir a responsabilidade para salvar o cosmos, a criação. Isto será trabalhado no terceiro capítulo desta tese.

¹¹⁸ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 152.

seu poder, põe em risco a existência do todo, ainda do ser humano. Assim, responsabilidade que é uma característica ontológica do ser humano “deve garantir sua presença no mundo”.¹¹⁹ Esse garantir significa que no futuro os seres humanos sejam portadores de responsabilidade. Ter responsabilidade para com o futuro é a causa prioritária da responsabilidade enquanto condição ôntica. A existência de futuro para as gerações que estão por vir exige que no futuro a essência humana se conserve. Essa essência é a responsabilidade. Isto quer dizer que, cientes do poder de nossa atual tecnologia, que pode alterar a essência do ser humano no futuro, deve-se tornar responsável não somente pela mera existência, mas pelo modo de existir. É, pois, “uma existência (que seja) capaz de arcar com o ônus de perpetuar esse dever”.¹²⁰ Desse dever nasce o imperativo de garantir as condições para a felicidade. Felicidade é outra grande utopia que propõe a técnica moderna pondo em risco o futuro da existência do homem e do planeta.

Diante desta felicidade tecnocrática é necessário que a felicidade nasça de uma responsabilidade que vise o futuro. Destaca-se que a responsabilidade e a felicidade aqui não são pensadas como atos vindos duma imputação culpável, filha do passado. Não. Trata-se de uma responsabilidade que coloca sua ênfase na *decisão pelo futuro do homem e do planeta*. Aqui se faz necessário uma ontologia que abra espaço para a liberdade, que não se proponha a conferir imputabilidade aos atos passados, mas que se coloque diante do futuro.¹²¹ Trata-se de pensar nas futuras gerações que ainda não existem. Por isso há que *decidir-se*. A decisão é, pois, mais pelo futuro indeterminado que pelo espaço contemporâneo. Esse será o horizonte significativo de responsabilidade jonasiana.¹²² Assim, a alteridade de Jonas muda de espaço: não se trata de responder ao outro de nossa geração senão ao outro das gerações futuras.¹²³ O cuidado não é com o pobre de hoje somente. Diante do poder tecnológico o homem se faz responsável pelo cuidado dos futuros pobres. Ao decidir-nos pelas futuras gerações se estabelece um vínculo, um compromisso que só o futuro justifica. A decisão apropria simbolicamente o homem do futuro e lhe permite constituir a expressão mais genuína da liberdade.

¹¹⁹ JONAS, H. *Pensar Dios y otros ensayos*, p. 145.

¹²⁰ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 93.

¹²¹ Cf. MARTÍNEZ, J. *Claves de razón práctica: ética, solidaridad, derechos humanos*. Endereço eletrônico: <http://www.dominicos.org/veritas/psbveritas/c1-3htm>, aceso em 25 de janeiro de 2019

¹²² Cf. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 37.

¹²³ A alteridade é assimétrica.

Decisão esta que se entende, não só como um desejar, mas como um ‘poder’ tomar sobre si. Poder em alemão¹²⁴ é a capacidade de fazer, de conseguir algo, de mudar o mundo, é a potência de cumprir a própria vontade. Poder liga diretamente com responsabilidade. A decisão do homem tem enormes consequências, acrescentada de grandes questões éticas: há que sair do “podes, porque deves” de Kant, para o “deves, porque puedes” de Jonas. Esse poder faz responsáveis prospectivamente o ser humano, pois os atos humanos podem ter consequências mais ou menos irreversíveis na natureza e nas gerações futuras.¹²⁵

Para finalizar há que dizer que a ética para o futuro de Jonas é um arco tenso que vai desde a extensão da responsabilidade para o futuro até a vulnerabilidade da natureza. Refletindo o último pólo tende-se a certa imputabilidade e partilha dos riscos e da distância. Logo, se não se quer abrandar a responsabilidade, se deve sublinhar que o sujeito ou instituição, que com seu poder tecnológico gera riscos, deve responder pelas consequências que lhe deve imputar. De outro lado, continuando o raciocínio, diante de um sujeito responsável, o futuro e a extensão do problema diluem a responsabilidade. A distância tira a significação e gravidade dos problemas e com isto da reparação, o que obriga a uma socialização dos riscos eliminando a imputação das ações. Noutras palavras, à distância espaço-temporal destrói a imputabilidade das ações seja do sujeito ou da instituição. Então, pode-se perder onexo causal entre os efeitos ruins e os sujeitos ou instituições causantes. Assim dilui-se a solidariedade com as gerações futuras.¹²⁶ Grave problema que a ética deve enfrentar.

Jonas diante deste arco propõe a virtude da prudência – ele substitui a ideia de reparação por precaução. Na heurística do medo, Jonas apelou à cautela diante da antecipação imaginada dos futuros desastres; mas depois, querendo articular as ações e os efeitos trabalha a virtude da prudência, da *phronesis*. Tal vez esta seja a atitude mais razoável e sensata da responsabilidade olhando para o futuro. Consiste em não dar as costas aos desafios e tarefas atuais. Há que assumir o presente com suas tarefas, pois cada geração determina o presente e a atualidade que lhe sucede.

¹²⁴ Poder, *dynamis* (grego), *potentia* (latim) e *Macht* (Alemão), que não deriva do verbo *machen*, que significa fazer, produzir, fabricar. Elas provêm do verbo *mögen*, *möglich* que direciona mais para o caráter potencial. Assim poder significa mais poder potencial, criador. Cf. ARCAS, P. *Hans Jonas y el principio de responsabilidad...*, n. 612, p.261.

¹²⁵ Cf. JONAS, H. *Mas cerca del perverso fin e otros diálogos y ensayos*, p. 80.

¹²⁶ Cf. ARCAS, DIAS P. *Hans Jonas y el principio de responsabilidad*. p. 270.

O grande desafio hoje é “a existência de uma humanidade numa natureza habitável”.¹²⁷

Sob este realismo sensato Jonas escreve fortes críticas às escatologias político-religiosas que sem dúvida fundamentam as utopias marxistas (Bloch) e capitalistas (a tecnocracia: o progresso indefinido fundado no consumismo),¹²⁸ porque fazem da história um caminho que leva a uma meta que tinha o passado como sua preparação. São utopias fundamentadas no presente, nunca no futuro. Jonas vê a necessidade de desvencilhar-se dos sonhos utópicos porque se tratam de um sustento ideológico da tecnologia que vê no progresso um crescimento pela técnica permanente. Para tal, Jonas de maneira crítica e precisa responde às grandes ideologias modernas do cruel século XX, que expôs a humanidade às mais terríveis e extremas experiências ora em suas guerras, ora em seus campos de concentração e extermínio, ora com sua bomba atômica que matou massas humanas.

Essas utopias têm suas raízes nas escatologias religiosas, passadas pelo crivo da secularização do século XX. Nelas, Jonas distingue um messianismo que espera um Messias só religioso, seguindo a vontade divina e o movimento quiliástico que vê no homem o impulsionador do Reino esperado.

Certamente, também houve aqui uma forma extrema, na qual aqueles que queriam ‘apressar o fim’ tomaram sua realização nas próprias mãos, pretendendo iniciar o reino messiânico ou milenar – para o qual achavam que o tempo havia chegado – com um último golpe de ação terrena. No início dos tempos modernos, vários movimentos milenaristas chegam perto da política utópica, especialmente quando não se contentam em anunciar e preparar o caminho, mas começam a dar positivamente os primeiros passos no estabelecimento do Reino de Deus, cujo conteúdo eles já podem propor. Na medida em que nessa concepção sejam importantes as ideias de justiça e de igualdade social, aí já se encontra também presente a motivação característica da moderna ética utópica. Mas, não ainda, o abismo escancarado entre o agora e o mais tarde, entre meio e fim, ação e objetivo estendendo-se sobre gerações, que é a característica distintiva da escatologia secular, isto é, do moderno utopismo. Continua sendo uma ética do presente, não do futuro.¹²⁹

Essas condições fazem com que seja difícil assumir uma responsabilidade orientada para o futuro. Atrás dessa ideia quiliástica viria à ideologia do progresso,

¹²⁷ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 272.

¹²⁸ Cf. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, pp. 289-353.

¹²⁹ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 54-55

que concebe todo o anterior como um passo prévio para a atual situação e a atual para o futuro. Neste sentido criticou o utopismo marxista e capitalista.

O messianismo marxista proposto por Bloch, no *Princípio Esperança*,¹³⁰ parte da promessa de um futuro melhor, por um ‘desejo imaginado’ em que a sociedade socialista pode oferecer através da revolução; Jonas vê – ao contrário – o futuro ameaçado, sobretudo, depois da guerra e sua bomba atômica, a contaminação e a engenharia genética. A humanidade pode desaparecer. A opção proposta é uma prudente responsabilidade que garanta a existência. Ele quer uma futurologia de advertência, como prospectiva científica que tenha a ciência das causas e efeitos, além de uma imagem do ser humano que implique um dever, que se experimente como uma proteção que foi confiada aos homens,¹³¹ ao contrário da utopia do ‘ócio’ do homem novo. Jonas vê com terror a catástrofe que advém com a civilização tecnológica. É uma utopia sem responsabilidade e liberdade. Sem liberdade porque tendo-se já metas fixadas pela utopia, só se terá que cumpri-las. Isto é simplesmente negar a livre criatividade do presente e sua influência no futuro: querendo uma sociedade ideal, suprime-se o futuro como realização da liberdade.

A liberdade no homem permite construir uma filosofia da história diferente aos messianismos utópicos. Para Jonas o futuro está aberto. Ele não se fecha numa realização do ‘homem autêntico’ porque esse homem autêntico já está presente em todos os momentos históricos. O homem é capaz do melhor e do pior em todos os momentos. Logo, não existe um futuro aonde apareça o homem bom por excelência. Não há garantia para este futuro maravilhoso.¹³² Precisamente porque não existe esse futuro idealizado, é necessária uma responsabilidade que faça possível um futuro aberto. A responsabilidade, assim substitui um *telos* definido pela utopia. Isto é um finalismo sem fim? Sim. Jonas especula sobre um futuro *aberto ao possível*. O possível é o espaço da reponsabilidade.

Esta futurologia jonasiana permite pensar com esperança e otimismo? Mesmo a partir de um discurso imanente, filosófico, que não resgate o teológico para resolver suas angústias? Parece que sim. Com cautela e prudência, pois o poder tecnológico não aceita ingenuidade. Mas antes de uma resposta prática se verá como Jonas enxerga a possibilidade de um otimismo esperançoso:

¹³⁰ Cf. BLOCH, E. *El principio esperanza*, 3 v, 541p.

¹³¹ Cf. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p.175

¹³² Cf. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 190-191.

O ato singular se faz responsável *do ser* de uma ou outra coisa; e o ser de todo em sua integridade é a instância *diante* da qual deve responsabilizar-se. Mas, este ato supõe liberdade, de modo que a responsabilidade se encontra como mediação ética entre os dois pólos ontológicos, o da liberdade e o do dever ser.¹³³

Esta resposta é um enunciado para construir a esperança jonansiana. Aliás, foi o que Jonas fez durante anos quando removeu os obstáculos dualistas que o impossibilitavam de perceber a realidade, os seres vivos e em especial o ser humano com ponto de encontro da liberdade e da necessidade do espírito e da matéria. Jonas mexeu na velha herança gnóstica dualista que está presente e enraizada tanto nas ciências naturais como no pensamento filosófico. Ele removeu o problema psicofísico que chegou a negar a subjetividade, desfigurando a imagem do homem e com isto desestruturando uma ontologia que clama pelo Ser, afundando-se no nada do niilismo moderno e tecnocrático. A esse homem e sua imagem, ao Ser e a natureza se deve o imperativo da responsabilidade.

Esta proposta se faz urgente diante do crescente poder tecnológico e da incapacidade das éticas tradicionais, fazendo frente à elaboração de uma ética para uma civilização tecnológica. O perigo de um fim da história ou do fim das condições para uma vida humana alerta e intimida Jonas, conduzindo-o para a ética. Uma ética que propõe fins mais modestos tanto na exploração da natureza como na ansiada perfeição do ser humano. Esta modéstia ou humildade é a construtora real de uma esperança que enfrenta o pessimismo, mas com realismo e que convida a uma grande empreitada – sem esquecer os limites impostos e acorrentados aos Prometeus de hoje: a construção e perpetuação da dignidade humana em um planeta habitável.¹³⁴ Para tal – continuando o mito –, Epimeteo deve abrir a caixa de Pandora que contém todos os males da humanidade. Só deve ficar a esperança para que Prometeu acorrente de forma livre e voluntaria sua vontade desmedida por destruir e volte seus olhos para os deuses e a natureza, com a humildade e cautela de quem é o protetor do futuro da criação.

¹³³ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 140.(TA)

¹³⁴ Cf. GINER, I., Introducción In JONAS, H., *Poder ou imotencia de la subjetividad*, pp. 64-66.

2.3 Tecocracia como antiescatologia: desafios para a teologia cristã

Erupções vulcânicas, deslizamentos de terra, afundamento e colapso do solo, erosões, incêndios florestais gigantescos, epidemias, furacões, ciclones e tufões em lugares inusitados do mapa, tempestades de gelo e de granizo, inundações, enchentes, terremotos, tornados, *tsunamis*.¹³⁵

De maneira trágica, pode-se começar uma descrição dos ruídos da civilização tecnocrática que anuncia o fim da vida no planeta e o fim da humanidade. Para muitos especialistas estas manifestações de morte são a resposta de Gaia à depedração e esgotamento dos recursos naturais, ao desgaste ao qual é submetido o planeta pela tecnologia que o ser humano criou. Como entender esta ‘vingança’ da terra? Como tirar lições das catástrofes em ‘Mariana’ e em ‘Brumadinho,’ dos incêndios florestais?

Estamos em um momento crítico de não-retorno? Há analistas que dizem que se chegou o ponto crítico, que se vai ao encontro da catástrofe,¹³⁶ do final de todo futuro da humanidade. É possível continuar com um modelo consumista e predador? É possível pensar na capacidade regenerativa da natureza, mantendo o modelo anterior? Há uma tendência neoconservadora que sob o rótulo do desenvolvimento sustentável quer continuar – dentro de um discurso ecológico – um desenvolvimento linear, predador e criador de desigualdades. Essa tendência quer anular o sentido originário da sustentabilidade que nasce no equilíbrio das partes, introduzindo técnicas menos poluentes evitando a excessiva quimicalização dos alimentos. Esta é a política dos ‘verdes’, dos ambientalistas.

Mas há também a ideia de que se enfrenta uma crise global, em que todos devem contribuir proporcionalmente com ações para a preservação do meio ambiente ou toda a vida do planeta perecerá inevitavelmente. Esta posição é clara nos documentos da ONU em Estocolmo (1972), da comissão Brundland de 1987 e da declaração de Rio de Janeiro (1992). Eles partem da necessidade – para salvar o Planeta e seus povos – de um novo projeto civilizatório. Esse projeto exige um novo pacto social mundial – junto com a criação de organismos que articulem esse pacto – que tenha como sujeitos os seres humanos e os seres da natureza.

¹³⁵ OLIVEIRA, J.; BORGES, W., *Ética de Gaia*, p. 49.

¹³⁶ Cf. BOFF, L. *Do iceberg à Arca de Noé*, p. 59.

Mas pode-se ter a impressão de que isto não passa de intenções e sonhos belos. A realidade é outra, se contra argumenta, a crise que existe é terminal. Ela está englobando o planeta inteiro, em todas as estruturas até tocar o coração do problema: é uma crise que toca nossa civilização. Para superá-la é necessária uma negação do mundo que se vive. A essa opção se chegou diante do risco da explosão e implosão. Fatalmente encontra-se em rota de colisão com o *iceberg* que o mesmo homem criou. O *iceberg* é a cultura consumista e depredadora que o sistema histórico social criou.¹³⁷

Este sistema civilizatório produz desigualdades e injustiças que atentam contra todo o sentido da criação. Ele destrói a natureza: entorno de 300 espécies desaparecem por ano; já neste sistema tem-se observado o desaparecimento de entorno de 3000 espécies por ano. Partindo desses fatos, torna-se possível afirmar que estamos diante de um processo de devastação ecológica. Há que considerar nesse processo que ainda existam recursos naturais não-renováveis, que cada vez se tornam mais escassos; outros, como a água potável está no limite do intransponível. A esta exaustão se acrescenta o fim da energia fóssil, ‘o sangue da máquina industrialista mundial’.

O ser humano desaparecerá? Pergunta Leonardo Boff¹³⁸ e apresenta dados de algumas pesquisas: segundo Stephen Hawking em seu livro *O universo numa casca de noz*, o crescimento que se vive não aguenta para sempre, embora haja saídas. Cristian de Duve, Nobel de biologia/medicina em 1974, diz em seu livro *A poeira vital* que esta civilização atual lembra os tempos de ruptura na evolução, em que se tinham maciças extinções de maneira natural. Já o grande naturalista Théodore Monod diz em seu livro *E se a aventura humana vier a falhar*, que por causa da capacidade destrutiva dos seres humanos – insensata e demente – pode-se temer tudo, até a aniquilação da raça humana. Esta afirmação pode ser considerada perfeitamente razoável quando o homem se depara com situações como o furor belicista de George Busch e as palavras insanas do presidente americano Donald Trump diante do problema do clima. Boff também cita a Eduard Wilson, o biólogo da biodiversidade que em seu livro *O futuro da vida*, no qual diz:

¹³⁷ Cf. BOFF, L. *Do iceberg à Arca de Noé*, p. 72.

¹³⁸ Cf. BOFF, L. *Do iceberg à Arca de Noé*, p. 78-79.

O homem até hoje tem desempenhado o papel de assassino planetário, preocupado apenas com sua própria sobrevivência a curto prazo; já sacrificou boa parte da biosfera; a ética da conservação, na forma de tabu, totemismo ou ciência, quase sempre chegou tarde demais, timidamente demais para salvar as formas de vida mais vulneráveis, sabemos o que fazer: talvez ainda há tempo para agir.¹³⁹

Nesta perspectiva realista, mas sem perder a esperança, Hans Jonas, diante de tamanho desafio ele propõe uma *heurística do medo*: propor-se uma regra para lidar com a incerteza. Isto é, “na dúvida é melhor ouvir o pior prognóstico, pois as apostas se tornaram fortemente elevadas para este jogo.”¹⁴⁰ Diante do risco real e iminente da técnica moderna, Jonas levanta um novo princípio de ação para o futuro. É uma crítica à técnica que fez da ideologia do progresso um princípio para dominar a natureza. Da tecnocracia nasce um homem técnico – *o homo faber* - que tem a consciência soberana e suprema de dominar: sujeitar, tornar objeto, sufocar, atrair para prevalecer e vencer.

Hans Jonas não pretendeu fazer uma crítica à técnica como tal,¹⁴¹ “mas, o [deve-se ter uma posição crítica diante da técnica e seu] esquecimento niilista de seu sentido, à negação de sua finalidade básica, que deveria ser o bem da humanidade como um todo e a manutenção das possibilidades de sua continuada existência.”¹⁴² Nesse discurso a tecnologia se tornou um grande perigo, já que acumulou poder de maneira ilimitada colocando em risco a existência do ser humano, sua essência e *principalmente seu futuro*. Ao romper o maior mito, a invulnerabilidade da natureza, colocou-se em questão todo futuro humano e divino, toda possível escatologia religiosa ou intramundana. Este problema é tão sério que afeta a fé escatológica cristã ao ponto de inviabilizá-la.

Avaliando Jonas o problema ecológico em 1992, diz que a situação *in suma* só piorou. Não houve mudanças significativas que dê otimismo: “nos encontramos em um século mais perto do perverso fim do que estávamos antes”.¹⁴³ Destas palavras se segue uma pergunta natural: que perspectiva há no futuro para a humanidade? Jonas responde:

¹³⁹ BOFF, L. *Do iceberg à Arca de Noé*, p. 79.

¹⁴⁰ JONAS H. *O princípio responsabilidade*, p. 251.

¹⁴¹ Cf. JONAS, H. *Mas cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 107.

¹⁴² OLIVERIA J.; BORGES, W. *Ética de Gaia*, p. 51.

¹⁴³ JONAS, H. *Mas cerca del perverso fin y otros ensayos*, p. 35. (TA)

Incerta, muito incerta. Uma mistura de temor e esperança. É muito possível que a coisa termine tragicamente para a humanidade. Mesmo assim, de outro lado, ponho esperança nos processos de cura espontâneos no organismo da humanidade. Se o absurdo duma guerra atômica não nos conduz a um final repentino, então poderia ter-se tempo para gerar defesas no sistema imunológico da humanidade, que não chegariam muito tarde. Mas, nós, como organismo e nossos descendentes devemos fazer algo. O homem é tão livre que pode aprender sempre de certas experiências. Mesmo quando muito amargas, elas podem gerar um sentido comum para previr realmente a catástrofe. Meu augúrio não é precisamente cor de rosa, mas também não é de desespero.¹⁴⁴

Aqui cabem vários comentários a esta resposta de Jonas tão simples e graves. A primeira é que Jonas não é um profeta. Ele faz um diagnóstico pelas situações graves que se podem constatar geopoliticamente diante da natureza e diante da essência do homem como organismo que tem descendentes. Logo, uma resposta ao problema futuro diante da ameaça não tem resposta definitiva. A única coisa que Jonas pede é que o problema não se cale, que não seja omitido. Dito em palavras muito enfáticas: há que se recolocar sempre o problema da terra, do ser humano; há que se refletir sempre sobre ele; “há que fomentar quão má é a consciência do hedonismo monstruoso da moderna cultura do prazer: é um dever irrecusável.”¹⁴⁵ O que motiva este dever? Neste contexto Jonas não responde. Talvez a metafísica que fundamenta a vida? Talvez a obrigação de um homem que não quer renunciar a Deus sem provar sua existência, seu poder e salvação?

Esse parágrafo deixa muito claro a fé de Jonas no ser humano. Ele espera do homem porque ele é um ser previsor, ele é um ser que cuida e que é responsável. Essa antropologia filosófica está fundamentada em quê? Todo o projeto de Jonas tem um fundamento no chamado a um dever totalmente novo, algo que não existia antes: “fazer-se cargo da responsabilidade para futuras gerações e do estado da natureza na terra.”¹⁴⁶ Qual é o motor desta façanha: o medo. Quer dizer que “a ruína se anuncie com suficiente imediatez, em manifestações muito alarmantes e visíveis e sensíveis para qualquer pessoa. Que o temor consiga pela força o que a razão não tem conseguido”.¹⁴⁷ Embora, as catástrofes paradoxalmente têm certo valor educativo.

¹⁴⁴ JONAS, H. *Mas cerca del perverso fin y otros ensayos*, p. 111. (TA),

¹⁴⁵ JONAS, H. *Mas cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 43. (TA)

¹⁴⁶ JONAS, H. *Mas cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 39. (TA)

¹⁴⁷ JONAS, H. *Mas cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 39. (TA)

Em coisas que só se tateia, descobre-se que o ser humano é surpreendente. O que quer dizer que não se pode vaticinar facilmente sobre o que o ser humano ou a sociedade façam no futuro. Jonas com um tom otimista diz que mesmo na incerteza o “único que não se pode falar com segurança na predição é que a desgraça no futuro é algo absoluto”.¹⁴⁸ Isto quer dizer que a salvação é possível, que o futuro – até escatológico – é possível.

Diante destas colocações o que diz a teologia? O que diz a escatologia que é a luz de toda a teologia cristã? Sem futuro se pode falar da plenitude divina que se antecipou na morte e ressurreição de Jesus? As previsões catastróficas colocadas por Jonas afetam diretamente a teologia, convertendo a tecnologia na grande antiescatologia. Que podem dizer então a teologia e em especial a escatologia? Neste tópico se problematiza esta questão, que terá toda sua resonância no capítulo quarto. Agora se poderá fornecer algumas pistas de resposta. Mas trata-se sobretudo é de mostrar o antagonismo radical entre o tecnologismo e a escatologia.

A teologia cristã é a ciência da fé, com um método peculiar: *auditus fidei e intellectus fidei*. Mesmo sendo Deus, seu objeto investigado, ele está fora de toda possibilidade de ser objeto material. A teologia toma, então, como saber a experiência de fé sobre Deus. Experiência que ao mesmo tempo passa pela história do povo, das pessoas, do cosmos. A partir daí ela pode interpretar a revelação divina. Pode-se entender então a revelação divina como um encontro com Deus na experiência de uma história vivida a partir da fé.¹⁴⁹

Nesta perspectiva a revelação diz que a fé de Israel nasceu nas dores da opressão do povo, na dor do mundo escravo com todas suas contradições e negatividades (cf. Ex 2, 23-25). Toda esta dor – que em Rm 8, 19-23 é cósmica – é assumida por Deus com compromisso libertador, que no presente histórico aponta para um futuro, como promessa cheia de realizações plenas para o ser humano e o cosmos (Ex 3,17-18; Rm 8,21; Ap 22,1-5). Onde se nega a liberdade e a vida nasce uma promessa de homem livre e poderoso. Assim o futuro pode ser visto com otimismo: “a abertura do homem ao futuro indica, assim, que o futuro está aberto para ele, maduro para a sua ação”.¹⁵⁰ O problema trágico é responder se se pode ter

¹⁴⁸ JONAS, H. *Mas cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p.40. (TA)

¹⁴⁹ Cf. GONÇALVES, P. *Da possibilidade de morte da terra à afirmação da vida*, p.5.

¹⁵⁰ ALVES, R. *Da esperança*, p. 136.

este otimismo frente aos fatos brutais no presente mundo, na modernidade? A fé se defronta com a terrível possibilidade de um mundo sem futuro.¹⁵¹

Como pensar no futuro, num mundo onde *a vida não é mais amada*,¹⁵² como dizia Albert Camus da Europa em guerra. Como ter respostas escatológicas quando o líder talibã Mullah Omar proclama: ‘os seus jovens amam a vida, os nossos amam a morte’. Como pensar no futuro, quando no Brasil o porte de armas se transforma em um programa político? A resposta de muitos aos grandes problemas é ‘*Viva a morte*’, como gritava um general fascista espanhol da guerra civil da Espanha. Como afirmar uma vida plena quando se tem ‘religiões e políticas de morte’, que se afirmam como inimigas frontais de toda forma de vida, de toda afirmação da existência, de todo desejo de sobreviver?

Estas perguntas não são meramente acadêmicas. Elas se sustentam em situações reais: depois do agosto de 1945 em que se lançou a bomba atômica sobre Hiroshima e Nagasaki a humanidade iniciou o seu estágio final: não só o planeta pode acabar, mas a humanidade pode ter chegado a seu fim. “Nenhum ser humano pode sobreviver após o inverno nuclear de uma grande guerra atômica.”¹⁵³ Os arsenais das potências mundiais estão prontos para o auto-aniquilamento da humanidade. Como fatos reais que sustentam esta ‘cultura de morte’ estão também as terríveis injustiças que não só existem nos países pobres, mas que já se alastram nos países do primeiro mundo. O capitalismo neoliberal cada vez se converte mais no inimigo da sociedade e do bem comum. A tudo isto se soma a catástrofe iniciada com a mudança climática que altera de modo duradouro as condições de vida no planeta. Todos são fatos conhecidos. Todos sabem dos efeitos de morte, mas o mundo segue igual. As políticas energéticas e ecológicas não mudam. Se chegou a um ‘entorpecimento ecológico’. Diante disso se pode profetizar o que?¹⁵⁴

Mesmo diante desse panorama, a fé bíblica insiste que haverá um novo amanhã. Que este novo dia não se pode medir só pela avaliação futuróloga ou pelo poder de resistência das estruturas de dominação existente. Segundo a fé, o novo amanhã será manifestação de um poder que sem vir da história agirá ‘na e pela’

¹⁵¹ Infelizmente a abertura da consciência ecológica atual e seu surgimento histórico estão sendo suplantados pelos poderes repressivos do conservadorismo atual representados nos poderes americanos e brasileiros.

¹⁵² MOLTSMANN, J.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?* p. 58.

¹⁵³ MOLTSMANN, J.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?* p. 61.

¹⁵⁴ Cf. MOLTSMANN, J.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?* pp. 64-65.

história, com uma liberdade além de todo cálculo. Mas esta ideia não combina com a ideia moderna de liberdade em que a autonomia deve ser criada e realizada exclusivamente pelo ser humano? Esta ideia não é outro ‘ópio’ ilusório que não toma a sério a realidade objetiva de catástrofe e a subjetiva de ser o homem o protagonista real de toda esperança?

A fé bíblica não parece combinar com a modernidade. A libertação que propõe não é objetiva nem subjetivamente moderna. Constatamos no livro do Êxodo da Bíblia que o grupo que saiu de Egito não tinha nenhuma vocação para ser livre. O grupo de escravos que atravessou o mar vermelho não tinha nenhum compromisso com sua liberdade nem com o cosmos nem com nenhuma comunidade humana. Na consciência deste povo não há o menor índice de desejo de liberdade. Além disso, as condições objetivas eram contrárias a uma pretensa consciência libertadora: o povo era fraco, militarmente incapaz, desarmado, sem disciplina e sem mística nenhuma. A fé do povo era pouca ou inexistente, com facilidade trocavam Iahweh, o Deus da liberdade, pela imagem de um idolo (Ex 32,1-6); pior ainda, viviam das saudades dos ‘alhos, cebolas e sopas’ dos opressores (Ex 16,3-6). Ao se fazer uma leitura das condições objetivas do povo de Israel diante do poder do Egito tem-se que dizer que o futuro estava fechado para eles.

Diante do exposto é possível concluir que o povo de Israel “não se fez livre: foi obrigado a ser livre”¹⁵⁵ A fé bíblica é expressão de uma experiência histórica de liberdade e libertação ‘apesar de’. Quando tudo, objetiva e subjetivamente podia ser abortado, o poder de Deus agiu. A fé nasce da experiência desta eficácia libertadora, não como resultado do poder humano e sim como uma dádiva: a eficácia enquanto graça divina, a eficácia ‘apesar de’. Por isso todos os atos libertadores foram proclamados como atos de Deus.

“Não foram ‘simplesmente o resultado das circunstâncias, mas expressões de uma liberdade transcendente, que graciosamente se destinara a um novo homem, a um novo tempo, a uma nova terra, Israel, por conseguinte, não tinha uma ideia apriorística de Deus, levando a cabo, a partir dessa ideia dogmática, a sua ação na história.”¹⁵⁶

¹⁵⁵ ALVES, R. *Da esperança*, p. 139.

¹⁵⁶ ALVES, R. *Da esperança*, p. 140.

É a partir daí que se acredita em um Deus como poder e promessa de futuro definitivo. Esse poder que libertou na história de Israel serviu para interpretar toda a história de fé e com certeza foi o marco para entender a pregação de Jesus: “ele anunciava a iminência da realidade política do poder, poder pelo qual a libertação mostrava-se possível e era oferecida como Reino de Deus.”¹⁵⁷ Jesus foi assim enxergado como o servo do Reino (Jo 13; Fil 2,7), como aquele que Deus escolheu para revelar o Seu poder na e através da história da humanidade. Nesse sentido, como subordinado e obediente ao Pai, ele era o Messias. Nele o Pai cumpria suas promessas que o povo esperava como futuro aberto para sua libertação. É o Deus como poder que liberta. Ainda assim, há que destacar que:

O homem não produz o ‘logos’ e o ‘poder’ para a libertação humana a partir de uma realidade previamente dada. Pelo contrário, o poder que cria um novo futuro é algo novo, consiste na liberdade proveniente do além-história que se torna história; consiste em liberdade que transcende a história e que é liberdade para a história.¹⁵⁸

Noutras palavras, o homem não produz nem o Messias, nem o Cristo obediente. Ele chega ao homem pela livre ação na história do poder messiânico-divino provindo do além-história: Deus suscita as pessoas na história com seu Espírito. Desse jeito, os acontecimentos que carregam em si a liberdade têm novas saídas para fora do círculo fechado, com nova abertura para a direção e diferentes possibilidades históricas. Passa-se do contínuo do sistema da causalidade natural para uma nova criação pelo desejo divino. Deus cria no Messias seu projeto de futuro rompendo a identidade do que ‘é’ e assim se liberta do desejo e do poder do mundo presente e abre-se a possibilidade de um novo futuro a ser criado. É o novo amanhã. Deus é o nome que se dá à presença do futuro. Esse ‘dá’ acontece no presente que cria futuro. Jesus, neste sentido, era em seu presente criador de futuro, quando forçava o futuro a tornar-se presente em suas obras e palavras. Assim, ele agia no ínterim, entre o hoje e o amanhã como um parteiro que faz nascer – empurrando – novas possibilidades de juízo e de libertação humana (Cf. Lc 4, 16-21; 7,22).

¹⁵⁷ ALVES, R. *Da esperança*, p. 142-143.

¹⁵⁸ ALVES, R. *Da esperança*, p. 143.

O tempo histórico criado por Deus na atividade messiânica de Jesus e logo do Espírito, não é orgânico, nem natural. As coisas não acontecem vindas de um passado por repetição ou evolução. Em Deus o tempo passado é penetrado de liberdade para ser presente e logo futuro. É através desse desdobramento imanente no tempo que irrompe o novo e se insere como presente. Presente que se torna grávido do novo futuro de Deus. Futuro que não é o que está formado pelo presente vindo do passado. Futuro sempre é surpresa de Deus, a abertura ao novo. É esperança.

Neste contexto de fé é possível pensar em uma civilização que sendo capaz de intuir a esperança em Deus, mas só encontra morte, pode ter um meio para salvar o planeta, a humanidade e dignidade humana? É possível. Mas nem sempre. Algumas vezes pode levar a criar fantasias do final que no fundo retratam a crise antecipada por diversos meios literários ou cinematográficos. Elas infelizmente perdem o objeto central da crise: cuidar da vida, da humanidade, numa espiritualidade que desfaça o medo esotérico e suscite esperança que cria mudanças responsáveis. Na cabeça de muitos cristãos a catástrofe final como obra divina é um processo real. Alguns cristãos se esquecem, que quem criou a destruição foi o ser humano e não Deus. Que Deus propõe um feliz final.

A máquina destruidora chegou aos homens, afirmam os biólogos evolucionistas. Assim como desapareceram muitas espécies, chegou à vez do homem. Esta questão desafia os cristãos que pressupõem o fim bom da criação e da ressurreição da carne. Mas a questão é mais desafiadora: a obra humana – o tecnologismo – vai destruir o projeto escatológico de Deus? Isto seria a tragédia inominável e o pecado supremo? Pode ser, mas não seria a tragédia suprema. Ela já aconteceu: os homens assassinaram a Deus encarnado, Jesus Cristo, e com isto se formalizou o pecado original como negação da vida. “Maior perversidade que matar a criatura, a espécie humana é matar o Criador encarnado.”¹⁵⁹. Esse fato monstruoso leva a algo feliz: onde abundou o pecado superabundou a graça, a misericórdia de Deus (cf. Rm 5, 20b). Ainda mais, o ser humano pode até se autodestruir, mas não consegue matar o que ainda não é sua esperança e a virtualidade escondida. A morte não tem poder definitivo. A morte escandalosa de Deus na cruz leva a que na morte de Cristo o homem possa encontrar esperança,

¹⁵⁹ BOFF, L. *Do iceberg à Arca de Noé*, p. 82.

numa situação nova: o que na morte do ser humano acontece não é o fim, não é a separação entre alma e corpo (dualismo que sustenta a modernidade), mas o caminho do tempo para a eternidade. Fora do espaço e do tempo – na eternidade – as virtudes agrilhoadas podem irromper em plenitude. O parto da plenitude pode acontecer. Isto leva a Leonardo Boff – a quem se segue nesta reflexão – a concluir que mesmo havendo a extinção da espécie humana, ocorreria só a tragédia de sair do tempo para entrar na glória. Será a transfiguração final da existência humana. Isto em outras palavras é a fé apocalíptica,¹⁶⁰ em que a última palavra pertence à graça divina.

Esta resposta muito piedosa, não é muito otimista? Leonardo Boff convida a ter um otimismo que assuma as contradições e ameaças e convida a construir um mundo que ame a vida, dessacralize a violência, tenha cuidado e piedade com todos os seres e imponha a justiça. Assim, como o ser humano já domesticou muitos meios destrutivos no passado ele poderá fazê-lo agora através de um processo ético. Só que esse processo que oferece esperança está em dores de parto. Neste parto, segundo Boff, há quatro realidades a elaborar: a) a terra não pode continuar sendo vista como um ‘depósito ilimitado de energia’, ela deve ser vista como um superorganismo vivo que une as redes da interdependência de todos os seres. Ela é a Gaia dentro da qual estão os homens, a qual se deve amar, cuidar e venerar. Sem estas condições o ‘novo’ não irrompe; b) O cuidado é a essência da vida e do ser humano. Ele junto com o trabalho constrói um mundo humano. c) O feminino no homem e na mulher é o princípio de percepção da realidade. Permite ver os símbolos nas coisas, nos ritos e no mundo. Permite cultivar o mistério do mundo. Resgatar o feminino “é colocar a vida no centro de tudo para fundar uma relação não utilitarista, mas afetuosa com a realidade envolvente”.¹⁶¹ d) A espiritualidade: é a capacidade de dialogar com o eu profundo, de ouvir o coração de tudo. É a consciência que está no tudo captando a fibra secreta que liga e religa a Fonte primeira, Deus. Com ela se mantém um diálogo de amor servindo de sustento para os valores da solidariedade da compaixão, do cuidado, do amor. Isto pode fazer pensar mesmo no futuro a vida, como o que nunca foi. Valores que criem uma

¹⁶⁰ Cf. BOFF, L. *Do iceberg à Arca de Noé*, p. 83.

¹⁶¹ BOFF, L. *Do iceberg à Arca de Noé*, p. 85.

cultura da vida que supere a barbárie da morte; uma cultura que ame a vida, teimando diante das ameaçadoras destruições de nosso espaço comum.¹⁶²

Logo, uma resposta de fé diante do desafio ecológico exige uma ética da responsabilidade como ensina Hans Jonas. Mesmo assim, nada garante a sobrevivência do ser humano nem do planeta nem sequer um princípio antrópico da natureza. Além disso, nada prova a eficácia da graça: é só a fé. É irônico, quando tudo parece compreensível, o sentido misterioso da vida no universo foge: “o silêncio do espaço sideral e o frio do universo podem levar os seres humanos à depressão. Em todo caso, nem as estrelas nem a estrutura genética falam se a humanidade deveria estar aqui ou não”.¹⁶³ Como amar, cuidar e proteger a vida? Só como ‘um dever para com a existência’, como um ‘dever para com a vida’, só levando a sério a ‘existência como graça’. Ética e escatologia devem caminhar juntas, inter-relacionado-se e retroalimentando-se sem querer absolutizar às respostas, porque o sentido da existência é um enigma. Ele não se esgota na razão, mas pode-se revelar numa fé pré-racional ou na incredulidade. O sentido é algo que exige confiança que se pode entender, mas também se deixa pautar pela desconfiança que a experiência lhe oferece. Como cristãos, ainda assim deve-se amar a vida no pró-amor eterno de Deus e por isso, sem esquecer a oração de socorro, deve-se na responsabilidade resistir à destruição. “Perto está Deus, aquele que é difícil de ser captado. Mas onde há risco, desabrocha também o socorro (Hölderlin)”.¹⁶⁴

2.4 Conclusão parcial

Neste segundo capítulo procurou-se fazer uma especulação sobre a técnica como distopia. Para tal foram utilizados autores como Rubem Alves, M. Heidegger e o próprio Hans Jonas, procurando encontrar a essência da técnica. O problema ecológico que o ela cria teve uma resposta jonasiana: a ética da responsabilidade frente ao futuro. Por último refletiu-se sobre o confronto entre tecnologia e escatologia. Antes de abordar cada perspectiva se refletiu um pouco nas definições de técnica na era pré-moderna e moderna. Na primeira, a técnica era uma simples

¹⁶² Cf. MOLTMANN, J.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?* p. 57.

¹⁶³ MOLTMANN, J.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?* pp. 65-66.

¹⁶⁴ MOLTMANN, J.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?* p. 77.

ferramenta, um ‘meio’ que mantém uma relação equilibrada com a natureza. A ferramenta respeita o processo da natureza. Já na técnica moderna o caminho foi tirar dominadoramente a energia da natureza, violando seus processos. Ela deixou de ser um meio para converter-se num fim. Rubem Alves vai destacar esta última afirmação dizendo que a nova técnica com seu poder viu nascer uma nova linguagem: o tecnologismo que ao tempo que nega a liberdade, a crítica, o novo, se faz redentora para um presente eterno sem futuro. O tecnologismo fecha a história na medida em que ela é o fim em si mesmo. Por isso mesmo não é neutra. Já a distopia em Heidegger se manifesta no conhecimento da essência da técnica como composição. Técnica é o processo de provocar a realidade e ir a ela como se a natureza fosse um depósito de energia que se pode armazenar e manipular pelas máquinas para produzir entes. Técnica é um produzir (tanto como *poieses*) que desvela a verdade, que desoculta uma dimensão do ser. Seu modo desvelador é ir à natureza para tirar a energia produtora dos entes. Isto é inteligível e tranquilo. O que parece ‘ingênuo’ em Heidegger é pensar que a composição é ilimitada, sem freios. Disto se distancia Jonas. Mais ainda, nessa composição aninha o perigo de ficar num modo apenas técnico, esquecendo os outros modos de ser, velando o ser. Mesmo neste perigo que é o alimento da civilização tecnológica aparece a salvação, quando a *aletheia* causa uma reviravolta e se encontra o caminho do Ser, na existência, na vida.

Com estas palavras sobre o perigo da técnica se entra no discurso de Hans Jonas. Ele vai partir da realidade da técnica moderna em oposição à antiga, como oposição que aconteceu pelo encontro entre ciência e técnica na revolução industrial, que trouxe a ideologia do progresso como vocação – de morte – de ocidente. Esta revolução fez da tecnologia a pátria da realidade, em que a técnica deixou de ser meio para converter-se em fim global do homem e da sociedade. Assim, a técnica tornou-se o fim, o maior poder e com uma ambivalência radical que faz dela o grande perigo para a sobrevivência do homem e da natureza. A técnica pode explorar de maneira ilimitada a reserva energética da natureza para produzir a felicidade do homem? O reservatório energético da natureza é infinito? Sua pesquisa, que se guia pelo progresso e pelo consumo, também é infinita? Não termina a técnica fazendo do ser humano uma peça mais de sua engrenagem? A resposta a esses graves problemas é uma responsabilidade que vise o futuro. Responsabilidade com a vida humana agora com os seres não humanos e com o

futuro da humanidade e do cosmos. A responsabilidade – como não aconteceu na ética até agora – tomou uma dimensão cósmica diante da ‘imagem do homem’ e do valor na vida agora e no futuro. Jonas coloca um esquema de resposta ética diante das consequências de algo que a técnica nem sequer previu, presumiu ou supôs: os impactos tecnológicos sobre o futuro são tão complexos, por sua magnitude cumulativa de efeitos, pela ambivalência dos efeitos que praticamente parece impossível medi-los ou controlá-los.

Jonas pretendeu construir uma ética para o futuro. O presente tem um valor: a ação transformadora frente ao mundo tecnológico que foi entregue pelas passadas gerações. Neste presente há que construir responsabilmente o futuro – o alvo é a problemática ecológica. Para tal o filósofo pensou em uma fundamentação ontológica: a existência, a vida é superior ao nada. Existência para ser livre e responsável, para preservar a natureza, a humanidade e a imagem do homem. Essa atitude onto-ética deve contar com outro princípio: a não reciprocidade. Para isto Jonas usou a metáfora da relação pais-filhos. É preparar um futuro sem os sujeitos protagônicos presentes. O presente é o dever ser de uma responsabilidade com o futuro que gere a mesma responsabilidade.

É interessante destacar que Jonas não só se afasta da ‘ingenuidade’ heideggeriana, - que não enxerga limite no depósito e exploração energético da natureza – mas também se afasta de um ser sem futuro. Que é só presente. Isto é um avanço significativo de Jonas. O eterno presente do ser constrói pessoas irresponsáveis, frente às futuras gerações. A reponsabilidade futura frente ao ser clama por uma filosofia da vida, como o decisivo para a humanidade e para a natureza. A vida é a pedra ontológica de todo o pensamento jonasiano. Nela se vincula a crítica ao dualismo que o gnosticismo deixou como herança, fazendo se presente no dualismo cartesiano que dividiu a realidade entre *res extensa*, natureza neutra que se pode usar a vontade pela técnica, e *res cogitans* que vive no solipsismo existencial para logo converter-se à ‘morte de Deus’ como angústia na caminhada niilista. A vida contemplada como unidade psicofísica dará resposta à procura filosófica de Jonas no organismo, como lugar ontológico em que se revela a unidade da realidade no encontro da ‘interioridade’, da espiritualidade do ser. Essa vida diante do desafio do nada da técnica niilista clama pela responsabilidade da existência em liberdade e no futuro. Nesta hipérbole Jonas entreviu com muita

cautela o Deus pobre, impotente que sofre e que pede ajuda na salvação deste mundo. Este será o trabalho do terceiro capítulo.

Antes de terminar, no caminho desta tese de teologia é importante esboçar a tecnologia como antiescatológica. Até se falou da catástrofe definitiva que pode vir por uma técnica que tem mais poder e ambivalência que nossa ação. Isto confronta verticalmente a escatologia cristã que fala de futuro feliz como graça crística. Essa antinomia é radical para o pensamento teológico e pode significar uma ressignificação do cristianismo tanto na visão do futuro como na ética cristã. Aqui é importante trabalhar o messianismo cristão como graça e a escatologia como nova criação, em que escatologia e a responsabilidade dão-se as mãos para pensar o futuro da vida, da existência como graça.

3 TERCEIRO CAPÍTULO: HANS JONAS E A RESPONSABILIDADE ÉTICA ECOTEOLÓGICA

A crítica de Jonas ao dualismo é o ponto de partida para seu edifício ontológico, ético e teológico. Ela é a coluna vertebral para ler sua tese doutoral sobre o gnosticismo, logo sua filosofia da vida, sua ética da responsabilidade e por fim sua teologia.

Se trata, como já tenho dito, entre outras coisas de superar o dualismo. Erro sedutor, com o qual estava familiarizado há muito tempo. A interpretação ontológica do organismo deve corrigi-lo e assim dar uma contribuição à doutrina geral do ser. A dualidade essencial do 'dentro' e do 'fora', da objetividade e subjetividade com a mesmidade espontânea e a coisa (*Ding*) causal, que se manifesta no ser orgânico, fechou— para mim - a fenda entre a matéria e o espírito, que pela herança cartesiana tinha estrangido o pensamento moderno, levando-o à disjuntiva (tanto a um como a outro) do materialismo aqui e do idealismo lá. Cada um deles fragmentado em si mesmo. A evidência do organismo corrigiria ambas as mentiras.¹

O problema filosófico-teológico do dualismo é só a manifestação de um problema maior e único: a vida. Isto é o que Hans Jonas quer focar e a isso quer dar resposta eticamente. Para isso, ele vai até a origem: o organismo. E a partir daí trabalha uma ontologia que chegue até a transcendência do ser, da existência. Fala-se do trabalho da 'filosofia da vida', elaborado muito bem em seu livro *The phenomenon of life: toward a Philosophical Biology* (1963): a ontologia ética enfrenta o mundo tecnocrata que além de desvalorizar a vida coloca em risco o futuro da humanidade, sendo esta a concretização de um grande pessimismo niilista que a sociedade ocidental carrega em seu cerne desde o gnosticismo como fatalismo existencial.² Não por acaso, Hans Jonas no capítulo onze da obra citada, intitulado *Gnosticism and Modern Nihilism*(1952), faz uma correspondência entre o gnosticismo antigo e o existencialismo atual. O autor procura, para responder ao problema dualístico e ao problema da vida ameaçada com a técnica moderna, repensar a ética de modo cosmocêntrico, ressignificando a responsabilidade humana e para tal propósito nos oferece em 1979 sua obra cume: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer ethik für die Technologische Zivilisation*. Esta obra é um repensar a vida em todos os aspectos que interessam ao futuro da natureza.

¹ JONAS, H. *Mas cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 147-148. (TA)

² Cf. ZAFRANI, A. *Le défi du nihilism: Ernest Bloch e Hans Jonas*, p. 18.

Para isso, este trabalho propõe uma ruptura radical aos dualismos metafísicos, o que supõe uma crítica radical ao gnosticismo que foi trabalhado no começo de sua obra filosófica com sua tese doutoral sobre a gnose: *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis* (1934). A crítica ao dualismo terá uma finalidade: a crítica às ciências clássicas que se fundamentam no dualismo cartesiano e irá desembocar ora no materialismo monista, ora no idealismo monista. Neste cenário, Jonas propõe um monismo que integre a realidade na vida, que seja capaz de integrar o ser humano como corpo vivo e como realidade psicofísica. Nesta mesma sintonia Hans Jonas superando o dualismo gnóstico que coloca a Dios fora do mundo como não criador, colocando-o dentro do processo evolutivo da natureza, como criador. Isto último tem consequências inéditas na ética e na teologia.

Deus se faz finito em cada ser natural e, no homem, experimenta o caráter decisivo da liberdade humana, estando susceptível ao bem e ao mal moral. Ora, a imanentização de Deus no curso evolutivo do cosmos passa a responsabilizar a liberdade humana pelo destino de Deus, que se decide no interior do curso da natureza.³

3.1 Fenomenologia da vida e fundamentação ontológica da ética

Após a segunda guerra mundial, Hans Jonas, experimentando na carne a dor e a morte até o extremo em sua raça e família, dedicou-se aos problemas da vida. Já a partir das famosas *Cartas formativas*, escritas por Jonas à Lore Jonas (sua esposa), inicia-se uma reflexão que tem como cenário a vida em oposição à morte que encontrou numa guerra que já usava tecnologia pesada, chegando a ter armas de destruição em massa como a bomba atômica, além de uma medicina que viu nascer os experimentos com seres humanos praticados pelo nacional-socialismo. Esta reflexão evidenciou a precariedade e fragilidade da vida (do ser) diante da morte (do não ser).⁴ Na mesma guerra, Jonas se ocupou em estudar as ciências naturais, visando o que elas podiam ensinar para a ‘ciência do ser’. Já em Jerusalém, em tempo de paz, se dedicou num ciclo de conferências organizado pelo British Council, a estudar a relação entre ciências naturais e filosofia. Desta reflexão sairia o ensaio ‘Deus é matemático’ que, por sua vez logo faria parte do estudo intitulado:

³ Cf. CABRAL, A. *Hans Jonas e a fragilidade de Deus: o elemento teológico da responsabilidade ética antropocósmica*, p. 3.

⁴ Cf. OLIVIERIA, J. *Negação e poder*, p. 397.

O princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica, em que, além de tratar as questões judias e cristãs sobre o transcendente, vai se confrontar com as noções clássicas da cosmologia na perspectiva de uma filosofia da vida. Nesta exata conjuntura se introduziu na filosofia do orgânico, como uma nova ontologia. Com o orgânico, pois, o que buscava era chegar ao coração das coisas e responder pela natureza do ser. No coração da resposta encontrou a liberdade, a interioridade, a finalidade e a unidade psicofísica. Assim, uma filosofia do orgânico propõe levar necessariamente à ética e ao espírito, atravessada pela finalidade no ser da natureza.

Na experiência da morte, como ponto de partida, Jonas vai compreender a vida como algo sempre ameaçado pelo não-ser. Esta ameaça mortal é a condição ontológica não só do homem, mas do universo, de todos os seres que tem como regra geral não só a presença da matéria morta, mas a estrutura da vida como luta (por se autoafirmar como fim em si mesma) diante da morte. Esta realidade será refletida em um texto importante de Jonas de 1992, *The burden and blessing of mortality (O fardo e a benção da mortalidade)*, no qual Jonas mostra a morte como uma ‘uma necessidade final’: temos que morrer, pelo nosso próprio bem. Esta reflexão levou Jonas a uma crítica tanto do materialismo, que parte do ‘morto’ para compreender o vivo;⁵ como também o levou a criticar um otimismo irreal e absurdo, que leva a querer uma vida sem fim (uma eternidade imanente), algo muito palpável numa medicina que alonga indefinidamente a vida.⁶ Jonas procura um monismo integral que supere o dualismo e mostre o encontro da vida e da morte, do ser e do não-ser, do poder e da fragilidade, na unidade de matéria e espírito, finalidade interna como lei da vida. Nessa estratégia Jonas procura, além do niilismo, uma compreensão do ser em geral a partir da vida que enfrenta a morte, o não ser, mesmo que a vida esteja sempre grávida de morte, do não ser. É no organismo que Jonas vai encontrar a dimensão concreta desta dualidade. Dualidade integrada com um *telos* no interior da realidade.⁷

⁵ Cf. JONAS, H. *O princípio vida*, p.18-19

⁶ Cf. JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 251-275

⁷ Cf. OLIVEIRA, J. *Negação e poder*, p. 398.

3.1.1 O organismo: fundamentação da ontologia da liberdade

A tese de Hans Jonas no seu livro *O princípio vida é*:

A essência da realidade se expressa do modo mais acabado na existência física do organismo, não no átomo, não na molécula, não no cristal, tampouco nos planetas, nem nos astros, etc., mas no organismo vivo, que é sem dúvida o corpo, mas que esconde no seu seio algo que vai além do mero ser mudo da matéria.⁸

O que é esse ‘algo escondido na matéria muda’? É a liberdade, fio condutor para interpretar o processo da vida. Para Jonas, a liberdade é a característica fundamental do metabolismo, fora de toda racionalidade. Liberdade presente na necessidade que marca a presença do físico no organismo material. Liberdade já presente a partir das formas mais inferiores, desde o qual acontece a evolução da matéria até realidades superiores.

Nesse sentido Hans Jonas ainda explica que:

O mistério do vir-a-ser em si mesmo é para nós, inacessível. Por isso ele continua a ser uma suposição –para mim pessoalmente uma forte hipótese- que já o princípio que fundamenta a transição da substância sem vida para a substância viva foi uma tendência nas profundezas do próprio ser designada por esta palavra. Mas de certo, logo o conceito encontra seu lugar na descrição da estrutura mais elementar da vida. Por conseguinte ‘liberdade’ neste sentido descritivo, é um traço ontológico fundamental da vida em si; e também, como se comprova, o princípio contínuo –ou pelo menos o resultado constante- de seu avanço para degraus mais elevados, onde a cada passo a liberdade se constrói sobre liberdade, liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais rica sobre a liberdade mais simples: em termos do conceito de liberdade o todo da evolução pode ser interpretado de uma maneira convincente [...]; e a tarefa da biologia filosófica seria acompanhar o desenvolvimento deste *germe* de liberdade nos graus ascendentes do desenvolvimento orgânico.⁹

Muitas reflexões permeiam a mente neste rico parágrafo (evolução, tendência, estruturas elementares da vida, princípio contínuo da evolução até chegar ao germe da liberdade, finalidade ou tendência), mas, para o objetivo deste trabalho se focalizará no organismo e seus atributos no estágio básico definido como metabolismo (*Stoffwechsel*: troca de matéria).

Numa primeira observação pode-se dizer – seguindo a Jonas – que: “os organismos são coisas cujo ser é eles mesmos”.¹⁰

⁸ JONAS, H. *Memorias*, p. 341. (TA)

⁹ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 106-107.

¹⁰ JONAS, H. *La carga y la bendición de la mortalidade* In: JONAS, H., *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 90. (TA)

O que é o metabolismo? É a operação perfeita em que acontece a liberdade como polaridade dialética na constelação da vida de matéria e forma, que por sua vez, logo será superada por novas polaridades. Metabolismo é o jeito do ser vivo. Vivo e confrontado com a morte. Algo existe por seu agir: o ser se tem no agir. O ser se obtém numa ação continuada em cada momento. A ação é seu ser. O ser é fazer para seguir sendo. Ao parar a ação acontece a morte. Metabolismo não é mais que o resultado da relação entre o ser e o fazer. O metabolismo é assim “um conjunto de transformações que ocorrem dentro de sistemas vivos que se define como a troca de substâncias químicas entre um organismo e o meio ambiente, por meio de sínteses e apropriação de nutrientes no âmbito celular”.¹¹ Assim, metabolismo não é mais que o resultado da relação entre o ser o fazer. Mas esse agir exige esforço, não só do organismo, mas também de seu entorno. Entorno que pode ou não fornecer condições de sobrevivência ao organismo e por isso pode tornar-se perigoso. É por isso que a vida é luta contra a morte. A vida sempre está à prova. A cadeia forma-matéria pode ser frustrada no organismo. Esta cadeia de que falamos é o que Jonas chama de metabolismo, propriedade de todo o vivente. Em palavras simples, “metabolismo significa existir por meio do intercâmbio de matéria com o entorno, através da incorporação transitória do entorno, seu aproveitamento e sua expulsão”.¹² O resultado do metabolismo é obter a energia.

Mas como duram os elementos inertes como o próton, uma molécula, uma pedra, um planeta, os seres que não são organismos vivos? Eles duram pela lei da conservação da matéria. Esta é uma das leis naturais que veio com a explosão originário (*Big Bang*) e seu caos que condensou estas realidades como unidades discretas e douradoras. Assim, um próton será sempre e para sempre uma partícula tosca, idêntica a si mesma no tempo e no espaço, sem necessidade da ação para manter sua identidade. Nestes seres tudo é sempre igual.

Mas seguindo no processo metabólico, os seres vivos não têm identidade? No organismo, os componentes vão desaparecendo ao ponto que chega um momento em que não há uma só partícula viva que antes sustentava esse determinado ser. A identidade some. Mesmo assim, não há nenhum biólogo que sustente que esse ser que muda totalmente é diferente. Como então justificar a

¹¹ OLIVEIRA, J. *Negação e poder*, p. 399.

¹² JONAS, H. La carga y la bendición de la mortalidade In: JONAS, H., *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 91. (TA)

identidade em um ser que pelo metabolismo trocou totalmente seu componente material ao ponto de dizer que ficou para trás um cadáver e agora tem um corpo novo? A identidade orgânica é um paradoxo: de um lado, o organismo é composto de matéria, em que sua realidade coincide com essa matéria atual, com esses componentes individuais. De outro lado, o organismo não é idêntico com a matéria em todos os momentos, pois ela vai desaparecendo e sendo trocada por outra.

Nesta última dimensão “o corpo é diferente de sua matéria e não é a soma da matéria. O que quer dizer que o organismo é um ente substancial que goza de uma espécie de *liberdade* diante de sua própria substância, de uma independência com respeito frente à matéria que o constitui por completo”.¹³

Então, o organismo é livre diante da materialidade que o constitui, embora dependa dela para existir, necessitando da troca de matéria, da mudança permanente e suficiente. Esta dependência se faz absolutamente necessária para que exista a liberdade na existência do organismo. Para que exista a liberdade metabólica é fundamental uma severa necessidade. ‘O poder’ metabolizante se converte em um ‘dever’, pois uma vez que o realizar, passa a identificá-lo com o seu ser. “Não é que a ‘liberdade’ seja sua ‘necessidade’. O ‘poder’ se transforma em ‘dever’ quando o que importa é o ser e em toda vida é deste ‘ser’ que se trata”.¹⁴ Esse poder que vira dever é a finalidade interna que a natureza possui para dar sobrevivência ao ser. Jonas trata de reabilitar e renovar uma concepção teleológica no ser em que se “define o finalismo como algo intrínseco não só aos seres individuais, mas ao próprio *dever* do mundo, em que o homem seria a própria realização última de uma possibilidade latente no interior de tal processo evolutivo da substância universal”.¹⁵ A partir desta base filosófica e biológica não será difícil ver aqui o fundamento ontológico do princípio da reponsabilidade jonasiano, que já não estará fundado na autonomia do eu nem nas necessidades das comunidades, mas antes no próprio caráter teleológico do processo evolutivo da natureza, como poder pela defesa da vida que se converte em dever.

¹³ JONAS, H. La carga y la bendición de la mortalidade In: JONAS, H., *Pensar sobre Deus y outro sensayos*, p. 93. (TA)

¹⁴ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 107.

¹⁵ LOPES, S. W. *A renovação da teleologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética*, p. 47.

O paradoxo da vida é um acontecimento único na realidade, pois só a vida tem a ‘falta’, ‘a fenda’, a carência: a existência nunca está assegurada e essa carência constitui sua tarefa permanente. Assim a vida nunca é autárquica. A capacidade de tomar do entorno - privilégio único da vida - tem um preço: a necessidade de usar o entorno, sob a pena de perder o ser. Este preço foi o que pagou a matéria inerte quando se aventurou a seguir o caminho de ser substância orgânica. O preço da identidade do orgânico é ser uma identidade que sempre se constrói a si mesma, seu fazer é sua própria constituição, que em último termo dá unidade ao organismo, que é ao mesmo tempo sua existência, sua duração e permanência (mesmidade).¹⁶ Mas a falta, a necessidade sempre acompanha a existência como um balanço entre o ser e o não ser. O não ser sempre está assediando o ser que deve defender-se para não acabar. A vida, assim, leva a morte e a negação em suas entranhas. Isto significa duas coisas: primeiro, que o metabolismo fez aparecer o não ser como algo inerente à existência. Em segundo lugar, que a vida ameaçada encontra sua identidade (será seu *telos*) sempre na autoafirmação: é vida que se move por um interesse, esta é sua *tendência*. Assim, o ser orgânico não é um dado fático. É uma tarefa, é uma possibilidade para ser realizada, é uma luta contra o não ser – contexto permanente dele – que acabará, inelutavelmente, vencendo ou devorando a existência. Este é o jeito em que a forma vivente leva seu ser na matéria. A matéria, um ser paradoxal, intestável, finita e emparentado com a morte. Esta realidade mortal se vive de maneira explícita pela angústia: ela coloca ao descoberto o risco originário da liberdade, que é realidade pela substância quando se tornou organismo.

Mas vale a pena este esforço pela vida do organismo? Não seria melhor ficar na paz dos seres inertes e eternos do que entrar nas tempestades da mortalidade? Vale a pena tanta angústia entrando no jogo do azar da autoconservação?

O fato é que a vida diz sim a si mesma. Ela, mesmo podendo sair, se aferra a si mesma. O organismo sempre está em risco, sua propriedade é emprestada, sempre depende da apropriação de matéria em cada momento. É claro, então, que o sim da vida exige a copresença do não. Na vida, já está o aguilhão da morte. A isto se pode acrescentar que com a mortalidade essencial da vida entrou a dimensão do valor -o destinatário do sim- embora num universo indiferente? Pode-se dizer

¹⁶ Cf. JONAS, H. *Pensar sobre Deus e otros ensayos*, p. 25

que a mesma fenda que permitiu a entrada do valor, permitiu deixar entrar o medo da perda? Pode-se dizer que a rara oportunidade cósmica que permitiu a existência do organismo vivo, pode permitir deixar conjecturar a misteriosa essência do ser, fechada na matéria, que aproveitou a oportunidade longamente querida para reafirmar-se a si mesma, afirmando-se numa verdadeira oportunidade que fez feliz o fato do organismo, diante da perseguição do não ser? Hans Jonas analisa a evolução e, indo além de Charles Darwin, afirma isto: “os organismos seriam a forma em que o ser universal diz ‘sim’ a si mesmo”.¹⁷ Este sim, a vida, será o que vai distanciar Jonas do evolucionismo determinista e mecânico de Darwin¹⁸. Esta autoafirmação se faz assumindo o risco do não-ser como possibilidade permanente, como ser finito, como ser mortal: “A vida não é mortal apesar de ser vida, mas *pelo fato* de sê-lo, por sua constituição originária.”¹⁹ Logo, só neste confronto com o não ser é que o ser se afirmou a si mesmo, convertendo-se no seu próprio *fim*. Na negação como ameaça ao ser sempre se tem que eleger a si mesmo porque a morte não é sua sina, é a contrapartida da vida: a morte é um atributo da vida.²⁰ Grande paradoxo que daria pé para refletir sobre a resposta que o homem pode ou não dar a este sim da vida. É seu primeiro ato “de transcendência, de liberdade, de teleologia da vida: o organismo projetou para fora de si como forma de angariar as condições capazes de garantir sua existência provisória”.²¹ A liberdade, que sempre será *precária*, vai mostrar a diferença e a distância entre os seres vivos, os inertes e a revolução ontológica que aconteceu neles por meio do metabolismo, que “não é outra coisa que a liberação da fixidez representada pela identidade da matéria consigo mesma, expressada por Jonas como um vazio lógico”.²² Essa identidade oca, sem *interioridade*, se liberará pelo processo metabolizante que, na precariedade e instabilidade de seu ser, abrirá o caminho para o espírito. Percebe-

¹⁷ JONAS, H. La carga y la bendición de la mortalidade In: JONAS, H., *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 96.

¹⁸ Se bem é certo que Jonas vê no evolucionismo de Darwin a melhor arma para destruir o dualismo cartesiano através do testemunho do monismo da evolução, também vê nele um determinismo que impede ver a vida como ‘um si’ teleológico: Darwin certamente com a explicação imanente das origens de acordo com as regras biológicas que não exigem nenhuma intervenção de outro princípio destruiu a transcendência divina e colou um monismo que possui uma natureza sem sentido e mecânico. Cf. LOPES, S. W. *A renovação da teleologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética*, p. 52.

¹⁹ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 19.

²⁰ Cf. JONAS, H. La carga y la bendición de la mortalidade In: JONAS, H., *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 95.

²¹ OLIVEIRA, J. *Negação e poder*, p. 400.

²² OLIVEIRA, J. *Negação e poder*, p. 402.

se claramente que é dentro da matéria metabolizada que se abre caminho para o espírito.

3.1.2 O si-mesmo e o mundo: a alteridade

Para trocar matéria, a forma viva precisa dispor de matéria no mundo ‘afora’, do mundo estranho.²³ A vida, na necessidade de ser, está voltada para o mundo numa relação de dependência e de poder. A vida é abertura para encontrar a realidade externa. Esta abertura faz possível a ‘experiência’ como um encontro com o outro para possuí-lo (no provimento de matéria). O mundo é assim, “um horizonte aberto pelo mero caráter transcendente da carência, que o fechamento da identidade interior amplia em um círculo de relação vital correlativo”.²⁴ A transcendência do organismo é ter-o-mundo. Com esta transcendência o organismo alcança seu ser e vai além para um horizonte dado com uma tendência – finalidade – imanente, como necessidade orgânica de matéria, que se fundamenta naquela liberdade formativa da matéria. A vida tem uma dialética: da positividade básica da liberdade ontológica (forma-matéria) para o negativo da necessidade biológica metabolismo. Daí se eleva para um positivo mais alto: a transcendência que une o positivo e o negativo – a liberdade ontológica e a necessidade da matéria – em que a liberdade se apossa da necessidade e a supera, possuindo o mundo como patrimônio.²⁵ Noutras palavras, a vida se autotranscende no organismo em direção ao mundo através da sensibilidade que faz com que a vida seja autopresença, surgindo daí promessas de estágios maiores e mais elevados deste estar-presente-no-mundo dentro da antinomia liberdade e necessidade.

É importante contemplar a necessidade que é peculiar à vida carregando também a liberdade complementar. O depender da matéria externa, o outro lado da liberdade ontológica da vida, é um fenômeno novo, tão importante no ser físico como na mesma liberdade. A matéria em si não conhece a liberdade. A matéria em sua identidade se basta a si mesma. Ela é parte autossuficiente no todo cósmico sem necessidade de ‘matéria estranha’. A vida é quem precisa em sua necessidade de subsistência e vai atrás da matéria possuindo-a como o potencialmente estranho.

²³ Cf. JONAS, H., *Memorias*, p. 388.

²⁴ JONAS H., *O princípio vida*, p. 106.

²⁵ Cf. JONAS, H., *Memorias*, p. 389.

Em este autotranscender-se através da necessidade se fundamenta a transcendência essencial de toda a vida, que nos estratos mais elevados abre à mesmidade um mundo cada vez mais amplo. A dependência remete a um campo de sua possível satisfação e funda assim a intencionalidade como uma característica essencial da vida.²⁶

Nesta reflexão sobre a relação da vida no mundo, pergunta-se pela exterioridade do processo transcendente metabolizante. A pergunta é onde encontrar o substrato de sua identidade, que está “implicada na aventura da forma e se induz espontaneamente de seu testemunho morfológico exterior, que é o único acessível à observação?”²⁷ A resposta de Jonas é clara, o fenômeno da vida só se observa por quem tem *corpo*. Pode-se ter experiência da vida porque se tem corpo: a vida é compreendida a partir de ‘si mesmo’, que ao tempo remete a uma identidade interior de cada vivente e seu isolamento. Jonas constrói então, uma análise do corpo²⁸ (além do Eu hursseliano ou do *Dasein* heideggeriano) como eixo orgânico de unidade psicofísica: A “mesmidade do organismo se define como individuação radical e heterogeneidade em meio de um universo de entes homogêneos e conexos ente eles”.²⁹ Em outra linguagem mais clara: a mesmidade da vida se contrapõe a tudo com o mundo exterior ou estranho, mas a contraposição se atualiza através da ‘transcendência’ que cria uma nova síntese do externo no interno, o ser fora de si do interno que há no externo.³⁰ A unidade viva e individual se conquista pela separação do mundo que se atreve a usufruir da riqueza do contato do *outro*: “quanto mais firme é a individualidade, mais e em idêntica proporção cresce o raio de seus possíveis contatos em extensão e *diversidade*”.³¹ Isto quer dizer que no orgânico a mesmidade só é possível pela *alteridade*, o que significa estar diante das tensões que criam as forças igualadoras que representam o perigo supremo. Tudo o que é o outro não vivente é uma ameaça. O mundo que é o outro é também ele: por isso se efetiva o que é a vida, se conserva e se amplia. Sem esta oposição paradoxal, universal da outridade (da alteridade) não emergiria nunca a mesmidade.

²⁶ JONAS, H. *Memorias*, p. 389. (TA)

²⁷ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 27. (TA)

²⁸ Cf. JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, pp. 295-323.

²⁹ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 28. (TA)

³⁰ Cf. JONAS, H. *Poder o impotencia de la subjetividade*, p. 136.

³¹ JONAS, H. *Memorias*, p. 91. Itálico meu.

É dessa tensão –o mesmo e o outro- que Jonas faz surgir a noção de liberdade que é, no caso orgânico, de natureza dialética, já que, no metabolismo, ela se manifesta numa confusão entre ‘um poder’ e um dever’. ‘Seu poder’ é seu ‘dever’, posto que sua efetuação é idêntica a seu ser.³²

Sem dúvida que este princípio ontológico-biológico está falando de uma liberdade precária no processo metabolizante: na vida o ser é seu dever ser e esse é seu gesto de liberdade plena e não só sua necessidade. Depois a Jonas trata a dificuldade e a grandeza em aplicar este princípio ontológico da vida para a ética. Dentro do processo da vida –metabolismo- a liberdade é ‘uma imposição vinculante’, pois pelo metabolismo acontece a liberdade: fazendo o que pode fazer, ele não pode deixar de usufruí-la a não ser deixando de ser. Esta é uma liberdade precária porque tem que fazer e não pode deixar de fazer. Esta liberdade-necessidade é a raiz original da vida que se torna dialeticamente uma crise permanente frente ao não ser.³³ A vida é mortal – finalmente – sempre sob o signo do efêmero. Sua luta, traduzida numa luta da forma livre com respeito à matéria, termina engolida pela morte. Esta realidade é parte de sua essência. “A vida não é mortal por ser vida, mas por ser mortal é vida”.³⁴ Esta é a constituição original da vida porque sua relação fundante – relação matéria-forma – é provisional, é accidental. Sua natureza em contradição permanente com a natureza mecânica é crise contínua que nunca se supera. Ela é dependente da proteção do mundo e autônoma no que diz respeito a sua própria causalidade; fora do mundo e alimentando-se do mundo para se afirmar; individual, mas necessitada da alteridade; livre, mas dependente; lutadora e ameaçada sempre por sua carência; posta em perigo sempre pela superioridade da realidade e pela fragilidade do mundo. Essa é a vida: “paradoxal, instável, escorregadia, ameaçada, finita e profundamente irmanada com a morte. A ousadia da existência, atemorizada pela morte, acende a luz através da empresa aventurada da liberdade que a substância assume quando se faz orgânica”.³⁵ Mesmo com a angústia que nunca cessa, vale a pena perguntar pelo sentido da vida. Com dita pergunta só se dá expressão a uma pergunta maior: a origem essencial dela. Que contém a vida em seu segredo, que dá forças para lutar

³² OLIVEIRA, J. *Negação e poder*, p. 403.

³³ Cf. JONAS, H. *Pensar sobre Deus e otros ensayos*, p. 19.

³⁴ JONAS, H. *Memorias*, p. 392.

³⁵ JONAS, H. *Memorias*, p. 393.

por ela, mesmo sabendo que será engolida pela morte, negação de toda interioridade.

3.1.3 A interioridade – o espírito

Hans Jonas começa a falar da interioridade a partir da experiência do ‘sentir’.³⁶ Para chegar até lá, o autor pergunta pela recompensa que a vida tem com sua carga do não-ser, da permanente ameaça em que ela vive, da mortalidade. A resposta é simples: “sentir é a condição primária para que algo possa ‘valer a pena’”.³⁷ O que seria esse sentir? Jonas faz uma comparação fenomenológica da vida e da liberdade como algo que cresce junto e de maneira ascendente. O metabolismo é a primeira parte da liberdade que se desdobra nas faculdades da percepção, da emoção (senciência) e da motricidade até chegar à linguagem (capacidade simbólica) a razão.³⁸ Este processo significa um “acesso crescente ao mundo e à individuação do ser”.³⁹ Neste processo e nestas faculdades é que o espaço e o tempo se abrem à vida. Cada degrau destes abre a liberdade como portal para o mundo através da excitabilidade, da capacidade de reagir aos estímulos. O ponto central de todo o processo é a *sensibilidade*, “ela é o germe da percepção na relação ao vivo como *o mundo externo*, cujo resultado final será o crescimento da própria interioridade”.⁴⁰ A percepção será o coração da fenomenologia da vida em Jonas, já que ela “significa admitir o conteúdo dos sentidos em um todo da experiência em que ele apresenta propriedades cognitivas como conhecido comum, indeterminado, enigmático, incomum”.⁴¹ A percepção então é o fulcro em que se juntam a motricidade –que se fundamenta no *medo e no desejo*-⁴²e o sentimento – a emoção – no qual se juntam espaço e tempo, transformando o além em aqui e o ainda não em agora, sem esquecer que neste fulcro crescem também a liberdade e os riscos na existência. A isto se junta o homem enquanto animal racional, pela existência de estruturas motoras e de um sistema nervoso central, que unidos aos sentidos

³⁶ Cf. JONAS, H. *O princípio vida*, p. 126.

³⁷ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 96.

³⁸ Cf. OLIVEIRA, J. *Negação e poder*, p. 406.

³⁹ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 124.

⁴⁰ OLIVEIRA, J. *Negação e poder*, p.406. Itálico nosso.

⁴¹ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 202.

⁴² Cf. JONAS, H. *O princípio vida*, p. 126.

desenvolvidos criam uma verdadeira relação com o mundo.⁴³ Esta realidade, ‘aberta ao mundo’ é o que cria as possibilidades reais da transcendência e da liberdade tanto no espaço como no tempo. Esta ‘abertura’ significa ‘distância’. Se o organismo originário – num primeiro momento da evolução - foi criado num metabolismo, a criação da distância com os animais, como capacidade e necessidade, trouxe a falta, a fenda que impede a satisfação imediata. A evolução da planta para o animal demonstra isto. Para satisfazer o desejo, o animal teve que evoluir vencendo a distância pelo movimento. Assim a liberdade venceu outro degrau e com ele os riscos cresceram. Quando aumenta a grandeza, aumenta a fragilidade. O mundo contém tanto o desejo que motiva a perseguição quanto o que provoca a fuga. Nesse jogo de distâncias reside o êxito ou fracasso do indivíduo vivo. “É como existência passional, portanto, o animal se projeta na existência, em meio as frustrações, prazeres, sofrimentos, sucessos, deficiências, satisfação, etc”.⁴⁴ O risco, e não só a necessidade, pode-se concluir, é o que faz a vida interessante e complexa. A mera conservação da vida não basta para evoluir. É necessária a aventura que coloca o ser no misterioso reino e viagem da mortalidade. É o temor da morte que faz defender a vida, especialmente no reino animal.⁴⁵

Segundo Jonas, o que está na raiz da sensibilidade, do sentir, é o ‘temor da morte’.⁴⁶ Esse temor ou angústia é o motor para a ‘audaciosa aventura original’ do ser, para sua afirmação. Assim, o sofrimento é motivo de afirmação, de valor que se impõe sobre o fardo da mortalidade. Neste sentido, a noção de valor se torna central quando Jonas afirma que a vida é o valor dos valores e, portanto, trata-se de um valor que não pode ser avaliado. Tem-se, então, com o sentir a raiz de uma alternativa ontológica ao niilismo que afirma a vida antes de negá-la:

[...] nos organismos o Ser chegou a ‘sentir-se’ a si mesmo. Sentir é a condição primordial para que qualquer coisa possa valer a pena. Algo vale a pena só enquanto um dado ‘sentido’. A presença do sentir como tal, qualquer que seja seu conteúdo ou modo, é infinitamente superior à sua ausência total. Pois a capacidade de sentir, que surgiu nos organismos, é o valor-mãe de todos os valores. Com seu aparecimento na evolução orgânica, a realidade ganhou uma dimensão de que carecia na forma da simples matéria e que daí em diante também permanece

⁴³ Cf. JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 32.

⁴⁴ OLIVIERA, J. *Negação e poder*, p. 408.

⁴⁵ Cf. JONAS, H. *O princípio da vida*, p. 126.

⁴⁶ JONAS, H. La carga e la bendición de la mortalidade, p. 94. In: JONAS, H., *Pensar sobre Dios e otros ensayos* (TA)

confinada a este estrito ponto de apoio nas entidades orgânicas: *a dimensão da interioridade subjetiva*.⁴⁷

Assim, é a senciência quem cria o cenário ontológico da interioridade e abrirá no próximo tópico o horizonte ético da responsabilidade, sendo o *temor*, um elemento central na ética do futuro proposta por Jonas, “já que o sentimento é o suporte afetivo do valor e é nele que se estrutura a afirmação como alternativa à negação”.⁴⁸ A partir de aqui – do sentir – a vida ascende a degraus maiores na liberdade. A vida metabolizada que passa pela percepção e pela mobilidade se converte na terra natalícia para a interioridade. O berço da interioridade subjetiva é a evolução orgânica da vida metabolizante. Diz Jonas em tom confessional:

Não podemos saber onde exatamente se abriu o fato desta misteriosa dimensão [...], mas pessoalmente me inclinou a supor que seu começo infinitesimal está na célula primeiríssima que se autoconservou e se multiplicou; foi numa fraca faísca de uma subjetividade difusa que veio antes de vir fixar-se nos cérebros enquanto órgãos especializados.⁴⁹

Jonas lança uma conjectura com função filosófica para mostrar que no âmbito da vida – simultânea à percepção e mobilidade – a interioridade desabrochou como *mind* (espírito), isto mesmo antes de surgir o cérebro, ficando para além do cérebro humano até ser exteriorizado no comportamento e se tornar linguagem.⁵⁰

O sentimento abre o organismo de forma ambígua tanto para a dor quanto para o prazer: o prazer tem sua contrapartida na angústia e o desejo no temor. Por isso o ganho da subjetividade (*mind*) virá sempre acompanhado em sua evolução dos riscos da liberdade, em que os polos ditos estarão presentes expressando a ambivalência da satisfação e da carência. A escolha no organismo entre os polos do sim ou do não são guiadas pela senciência, conforme a utilidade para os sobreviventes.

Com isto chegamos ao misterioso, ao transfísico e imaterial. A subjetividade ou interioridade é um dado ontológico fundamental no ser, não só por causa de sua

⁴⁷ JONAS, H. La carga e la bendición de la mortalidade, p. 96 In: JONAS, H., *Pensar sobre Dios e otros ensayos*. (TA) O Itálico é nosso

⁴⁸ OLIVEIRA, J. *Negação e poder*, p. 410.

⁴⁹ JONAS, H. La carga e la bendición de la mortalidade, p. 96 In: JONAS, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. (TA)

⁵⁰ Cf. JONAS, H. La carga e la bendición de la mortalidade, p. 97 In JONAS, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. (TA)

qualidade própria irredutível, sem cujo correto registro o catálogo do ser estaria simplesmente incompleto, mas mais ainda porque neste particular, ao conter a manifestação do interesse, finalidade, objetivo, aspiração e desejo –em suma, ‘vontade’ e valor - toda a questão da teleologia, que a partir dos dados meramente físicos parecia já resolvida exclusivamente em favor das causas eficientes, foi posta em aberto novamente e, com isso, a questão da causalidade universal em geral.⁵¹

A evolução da interioridade deve revelar sua utilidade na luta pela existência. O fim da vida é como tal o fim da subjetividade ou consciência – como fala Jonas –, é o meio capaz de aumentar este fim. Isto quer dizer que a consciência passa a ser um poder causal sobre a conduta, sobre o sim ou não à vida.

É interessante notar que esse poder da consciência sobre a conduta nas ciências naturais só pode ser exercido pelos processos físicos do cérebro, mas não pelos fenômenos espirituais que o acompanham: as causas devem ser tão objetivas como os efeitos, diz o materialismo. Desse modo, um mecanismo robótico, que não possui o *mind*, mas que pode produzir respostas como o cérebro teria feito o mesmo, o que bastaria para a seleção natural. Assim, a mecânica evolucionária que os materialistas seguem pode explicar a evolução do cérebro, mas não a do *Mind*. Ele é um ente extra que sobra por ser inútil.⁵² Segundo este raciocínio, a consciência (*mind*) é algo absurdo, mesmo que seja útil em ordem a sobrevivência.

Jonas faz um voto de confiança na consciência (*mind*) como fim em si mesmo, como auto afirmação da vida. Confiança porque mostra uma consciência que luta pela vida como algo que vale a pena, a vida como algo superior pelo qual vale a pena sobreviver. Aqui já se anuncia a problemática da unidade psicofísica⁵³ querendo “reconquistar a unidade da vida que ela perdeu na teoria após a separação estabelecida por Descartes entre o mental e o material”.⁵⁴

Derrubando as barreiras dualistas se destruíram o obstáculo antropocêntrico da filosofia idealista e existencialista e por outro lado, as muralhas materialistas das ciências humanas. Neste ‘enigma da subjetividade’⁵⁵ que se realiza no corpo vivo de todo organismo da natureza as duas visões estão unidas. As grandes contradições que vive o ser humano –liberdade e necessidade, autonomia e dependência, eu e

⁵¹ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 19.

⁵² Cf. JONAS, H. La carga e la bendición de la mortalidade, p. 97-98 In JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. (TA)

⁵³ Cf. JONAS, H. *Poder o impotencia y la subjetividade*, pp. 71-166.

⁵⁴ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 7.

⁵⁵ Cf. JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 19-22.

mundo, relações e isolamento, atividade criadora e condição mortal – já estão germinalmente prefiguradas nas primitivas manifestações da vida. Todas elas vivendo unidas num precário equilíbrio, entre o ser e o não-ser, com um horizonte: a transcendência.⁵⁶

Tudo isto obriga a pensar em uma relação genético-evolutiva entre matéria e espírito. É de notar que a doutrina evolucionista de Darwin que caminhou pela senda do materialismo ofereceu a possibilidade – de maneira irônica – de derrotar o materialismo, pois “no momento em que o materialismo alcançou sua vitória, por própria *lógica interna*, o verdadeiro instrumento desta vitória, a ‘evolução’, rompeu os limites do materialismo e trouxe de volta às fronteiras ontológicas,”⁵⁷ obrigando o evolucionismo a reconsiderar a relação genética ente matéria e espírito. Esta afirmação obriga a refletir sobre a delicada questão da unidade psicofísica:

[...] nenhum denominador comum permite unir ‘extensão’ e ‘consciência’ em uma teoria de campo homogênea, apesar de sua relação demonstrável. E, não obstante, elas existem juntas, não apenas uma ao lado da outra, mas de forma interdependente, uma interagindo com a outra e, mais exatamente, absolutamente na ‘matéria’ e –pelo menos no que se refere a um dos aspectos, o interno –de forma inseparável (pois não temos qualquer experiência de um espírito sem corpo). Como pode o pensamento fazer frente a uma coisa como esta? Que aparência deverá ter uma doutrina do Ser para que faça justiça a tal enigma?⁵⁸

Este problema de Jonas que já se fez menção como o ‘enigma da subjetividade ou da alma’ criou um problema sério para o pensamento. Certamente, diante desta questão, os cientistas naturais ficaram surdos a esta linguagem ou se a ouviram, a interpretaram como uma mentira, pois ela fala de objetivos e de finalidade, mas Jonas, num texto traduzido por W. Lopez, *Philosophhien Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*(1993), diz: “este enigma não deve dar descanso à filosofia que tem que escutar a ambas as linguagens, aquela do mundo externo e interno, unindo-as em uma única proporção sobre o ser que faça justiça à totalidade psicofísica da realidade”.⁵⁹

⁵⁶ Cf. JONAS, H. *O princípio vida*, p. 7.

⁵⁷ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 67.

⁵⁸ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 20.

⁵⁹ LOPES, S. W. *A renovação da teleologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética*, p. 54.

3.2 ‘O princípio responsabilidade’ de Hans Jonas: da biologia para a ética

‘O enigma da subjetividade’ será motivo de um grande debate já que é o cerne da problemática do dualismo cartesiano. O que motivou a filosofia de Jonas, seu monismo integrador, lhe permitiu recuperar a unidade perdida ora pelo idealismo que isolava o pensamento numa consciência metafísica, desligada do corpo, do mundo e da história, ora pelo materialismo com o epifenomenalismo que reduzia a mente a uma mecânica psíquica das forças físicas do cérebro.⁶⁰ Diante disso, a resposta de Hans Jonas partiu do ‘emergentismo’, que é um ensejo por recuperar a totalidade psicofísica da realidade do ser através de um aristotelismo, *grosso modo*, para explicar o ‘salto evolutivo’. Ele mostra a necessidade de um finalismo, tanto na origem como no desenvolvimento múltiplo da vida. Finalismo que não pode estar desligado da natureza, numa realidade suprassensível. Assim, pode-se ter a possibilidade de pensar a dimensão subjetiva nos níveis mais elementares da vida orgânica e assim recuperar a teleologia. Em suas palavras e a modo de hipótese: “mesmo em suas formas mais primitivas no orgânico já prefigura o espiritual e mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece como parte do orgânico”.⁶¹ Para Jonas, a vida avança em direção a formas cada vez mais ousadas e sutis, mas nunca ‘às cegas’. *A substância física* tem que ser pensada como natureza dotada de um potencial primordial que tem fim, em que da materialidade *emerge* o espiritual. O interessante é que se em Aristóteles – sem que ele tivesse a ideia da evolução – a prefiguração do espiritual está afirmada no orgânico, por enquanto a relação genética presente entre as várias camadas do ser, enquanto vida não agem da mesma forma.⁶² Jonas usa a finalidade, conceito ontológico aristotélico⁶³ ausente no ‘salto’ evolucionista, mas não quer um retorno a Aristóteles. Isto obriga a perguntar: qual seria a relação genética dos degraus da vida? Se o dualismo destacou uma heterogeneidade da subjetividade enquanto fenômeno, o evolucionismo obrigou a pensar o homem originado apenas como ser natural. E, então, o evolucionismo materialista obrigou a pensar a origem da

⁶⁰ Cf. JONAS, H. *O princípio vida*, pp. 135-145.

⁶¹ JONAS, H. *O princípio vida*, pp. 157.

⁶² Cf. JONAS, H. *O princípio vida*, p. 12.

⁶³ Segundo VOLPI, Le pardigme perdu, p. 192 citado por LOPEZ, WENDELL, *A renovação da teleologia em Hans Jonas*, p. 62. Jonas usa certas intuições aristotélicas, sobretudo a ideia de finalismo do ser, no qual o ser humano pode estar inserido e orientado como ser cósmico.

subjetividade, da consciência, emergindo das forças da matéria. A pergunta que se impunha era: qual é a origem da subjetividade? Quais são as relações dela com as outras formas de vida?

Jonas dá um passo na frente do ‘emergentismo’ (embora adira a ele): não se tem um ‘salto’ evolutivo, mas é uma continuidade, não se tem algo ‘novo’ (aparição da consciência), mas “a *atualização*, como ‘telos’, como cumprimento de um movimento orientado para aquele ponto”.⁶⁴ A continuidade – substantiva – aqui não é o conceito formal das ciências naturais, em que o superior ensina o inferior, ao contrário, o mais rico e elevado deve-se aprender a partir do inferior. Estas conclusões nascem do princípio fundamental da metafísica de Jonas: “o Ser (*Sein*) ou natureza é uno e presta testemunho de si naquilo que permite emergir de si”.⁶⁵ Este princípio fica mais claro neste texto:

[...] uma vez que a vida, tendo interioridade, interesse e finalidade, originando-se do substrato material do mundo, tais qualidades não lhe podem ser estranhas em sua essência; e se não o podem em sua essência, então (aqui o argumento torna-se cosmogônico) também não o podem em sua origem: já desde a matéria em formação na explosão primordial deve ter estado presente a possibilidade da subjetividade – a dimensão interior em latência, que esperou sua oportunidade externa no cosmos para se manifestar. Algumas conjecturas vão, além disso, e tentam pensar essa própria ‘espera’ – entendida, por exemplo, como uma ‘aspiração’- que participa no desenvolvimento das condições físicas para o seu cumprimento, algo como uma teleologia secreta presente em meio à colossal predominância das coincidências mecânicas na pré-história cósmica da vida.⁶⁶

Ao contrário do substrato materialista das ciências clássicas, Jonas percebe como algo necessário à univocidade do ser, que a partir de sua sua camada inferior – na matéria – descobre que existe algo que reflete uma qualidade superior – a subjetividade –, que deve apresentar-se como interesses que emergem de algo cego, sem finalidade.⁶⁷ Evidentemente que os fins que se apresentam na matéria não são sujeitos ou mentais. Isto seria ridículo. Existe sim, uma graduação infinita de subjetividade, até o ponto que na escala hierárquica descendente o sujeito (consciência) pode desaparecer totalmente. Isto não significa que a tendência subjetiva ou finalidade suma. Para falar de sujeito individual é melhor com Jonas falar de ipseidade, e para falar de subjetividade-interioridade em todos os seres ele

⁶⁴ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 133.

⁶⁵ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 134.

⁶⁶ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 40.

⁶⁷ Cf. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p.135.

fala de ‘psique’ (alma aristotélica), uma “espécie de disseminação de uma interioridade germinal através de incontáveis elementos individuais”.⁶⁸ “A luz do testemunho (que nós, rebentos que nos tornamos capazes de compreender a nós mesmos, deveríamos ser os últimos a negar), afirmamos, portanto, que o fim, de modo geral, tem o seu domicílio na natureza”.⁶⁹ Esta afirmação rompe totalmente com o dualismo cartesiano, para quem os fins pertencem exclusivamente ao sujeito conhecente, mesmo sendo a natureza cega, caótica, indeterminada, sem fins.

Jonas avança em um evolucionismo com fins – pelo mesmo não-darwiano – e com uma natureza finalista que é evolutiva – não é aristotélica – para sugerir uma nova cosmologia a partir de um *vir-a-ser*, em que a multiplicidade em alteridade avança em contínua novidade criadora,⁷⁰ em que o ser é inacabado e indeterminado, e por tanto, sob a tutela ética da responsabilidade do ser humano. Deste jeito Jonas lança seu monismo integral através da afirmação dos fins imanes com uma função ética.⁷¹ Neste contexto, a partir de uma ontologia finalista Jonas vai propor o *Princípio responsabilidade* e então funda uma ética na qual o ser tem um fim no interior da sua evolução substancial universal-cósmica. A partir daí Jonas trabalha o valor do ser – na natureza – em geral e especificamente no ser humano, através de três axiomas fundamentais: 1) A vida diz sim à vida; 2) o valor da humanidade; 3) o ser vale mais que o não ser.⁷²

Estes três axiomas podem se resumir assim: A vida deve ser pensada através do metabolismo que se caracteriza pelo esforço irredutível do ser frente ao não ser. O organismo vive numa luta incessante com seu contrário, a morte. A vida é uma luta de autoafirmação permanente da vida como fim em si mesmo.⁷³ Logicamente, então, Jonas afirma que viver vale mais que morrer, tanto como o ser vale mais que o não ser. Observe-se que o valor da vida não está na duração como tal, no sobreviver. É muito mais que lutar contra a morte – isto já é um fato do ser vivente, ser para a morte como ensinou o seu mestre Heidegger. “A duração de que?”⁷⁴ Para Jonas: “a vida não é o mais elevado dos bens.”⁷⁵ O valor intrínseco à vida é a

⁶⁸ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p.139.

⁶⁹ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p.139.

⁷⁰ Cf. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 351.

⁷¹ Cf. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 109-149.

⁷² Cf. RICOEUR, P. *A região dos filósofos. Leituras*, v. 2, p. 229-244.

⁷³ Cf. JONAS, H. *O princípio vida*, p. 25.

⁷⁴ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 106.

⁷⁵ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 100.

humanidade enquanto *telos* do *Ser*. Isso justifica o imperativo jonasiano: “que haja homens no futuro”.⁷⁶ Assim, para Jonas a humanidade é o fim superior da natureza. A humanidade é o bem em si.

Da orientação interior de sua evolução total (da natureza como vir-a-ser) talvez seja possível estabelecer uma determinação do ser humano segundo a qual, no ato da autorealização, a pessoa haveria de realizar um interesse da substância original. A partir daí resultaria um princípio da ética que em última análise não teria seu fundamento nem na autonomia do eu nem nas necessidades da sociedade, mas sim em uma atribuição objetiva por parte da natureza do todo – o que a teologia costuma denominar de ordem da criação.⁷⁷

É evidente nestas últimas palavras que Jonas justifica sua ética da responsabilidade numa metafísica como doutrina do ser, do qual a ideia da humanidade é uma parte fundamental: “em suma, não é a lei moral que prescreve ações a uma vontade individual, mas sim, é o caráter valorativo do ser que é responsável”.⁷⁸

3.2.1 O princípio responsabilidade: uma resposta ao desafio tecnológico

O Prometeu definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável, clama por uma ética que, por meio de frios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos. A tese de partida deste livro é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou esta se associou àquela de forma indissolúvel.⁷⁹

Com estas claras e trágicas palavras, Jonas começa o Prefácio de sua maior obra, *O princípio responsabilidade*. O uso do Prometeu mitológico é para falar da técnica que, se no passado foi neutra e não significou perigo algum, depois da revolução industrial assumiu a tarefa niilista de ser a desgraça da humanidade até poder prognosticar sua destruição. O niilismo que se expressa no dualismo cartesiano fez da natureza um ‘depósito de energia’ que embora limitado não se pode usar de maneira ilimitada e fez do saber, como afirma Francis Bacon, uma arma para dominar a natureza:

⁷⁶ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 94.

⁷⁷ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 272.

⁷⁸ HECK, J. *O princípio responsabilidade de Hans Jonas e a teleologia objetiva dos valores*, p. 21.

⁷⁹ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 21.

[...] a verdadeira finalidade do conhecimento não está na contemplação do eterno – como é o caso, por exemplo, do *eros* platônico, que ao final nos remete além do temporal ao eterno -, mas em conquistar o domínio sobre a natureza. O reino do homem é o de uma natureza dominada por ele, quem substitui a miserável dependência de seus escassos tesouros pela abundância que se pode tirar e ganhar da natureza. Dessa maneira o domínio sobre o homem é supérfluo, pois o verdadeiro fim tem sido sempre privar os outros dos parvos da natureza.⁸⁰

Para dominar a natureza as ciências modernas devem conduzir à técnica. A ciência vai aplicar na técnica o que se quer obter da natureza. As ciências modernas se vão converter em aplicações técnicas. Esta será sua essência criando um poder que arrasta outro poder, o ser humano.

Diante destes desafios altamente práticos – sem deixar de ser teóricos – Jonas vê a necessidade de uma Ética que cuide da existência, da vida, da humanidade. Precisa-se de uma ética em conexão com o desenvolvimento da técnica moderna, que questione o uso dos recursos naturais e ambientais (até problematizar a sobrevivência do planeta) e que questione também o ser humano (bioética) que virou alvo de manipulações e experimentos que comprometem a essência humana. Com a segunda guerra mundial e suas bombas assassinas de massas humanas em Hiroshima e Nagasaki, com os riscos apocalípticos presentes no progresso técnico global e com os experimentos em humanos, em que a grave manipulação toca o patrimônio genético do ser humano levando a introduzir alterações douradoras e de consequências futuras imprevisíveis, Jonas viu a necessidade de uma reflexão ética que tivesse sua origem e fundamentação na biologia, na vida, no cosmos, no Ser. Assim, o que motivou o projeto filosófico de Jonas⁸¹ foi a realidade transformadora do homem – com sua ideologia do progresso – e seu trato com o mundo, incluindo a ameaça de sua existência futura.

Tal projeto exigiu algo novo na filosofia: a responsabilidade elementar do homem deve estar fundada biologicamente a partir da ordem natural do Ser. Algo totalmente contrário ao subjetivismo, ao relativismo da filosofia existencial, de onde provinha Jonas. Mas também algo impossível pela visão clássica das ciências, que seguindo Descartes, para quem os valores eram algo que só podia ser administrado pelo *cogito* sem nenhuma conexão com a natureza, sem uma

⁸⁰ JONAS, H. *Memorias*, p. 339. (TA)

⁸¹ Cf. SIQUEIRA, E. *El principio de responsabilidad de Hans Jonas*, p. 172

objetividade, sem nenhuma finalidade. A ciência, a objetividade é algo exclusivo da *res extensa*. O mundo da ética está só nas *mãos do sujeito*: ele cria suas finalidades e seu Bem.

Uma ética desta índole impunha uma proposta nova, já que os modelos éticos tradicionais não respondiam aos novos problemas, porque ficam no entorno imediato da ação presente. As éticas tradicionais trabalham três premissas: 1) a natureza do humano e das coisas é imutável; 2) com a imutabilidade, o Bem é claro e definido; 3) a ação humana é apenas reconfiguradora e sua projeção na natureza está delimitada. Desse jeito, bem e mal, são delimitados no interior de um curto prazo; a natureza não é objeto da responsabilidade humana, ela cuida de si mesma.⁸² Qualquer relação dela é neutra, de pequeno alcance e se situava no *sensu comum* da ação presente. Jonas sintetiza assim: “Precisamente porque o bem humano, concebido em sua generalidade, é o mesmo para todas as épocas, sua realização ou violação ocorre a qualquer momento, e seu lugar completo é o presente”.⁸³

Além disso, “as antigas prescrições da ética do ‘próximo’ – aquela concernente à justiça, à caridade, à honestidade e assim por diante – ainda permanecem (válidas) para sua imediatez íntima em relação à esfera mais próxima, do dia a dia, própria da interação humana”.⁸⁴ Mas toda esta esfera tradicional pode ser ofuscada pelo poder crescente da ação das massas, da coletividade, em que o protagonista, os fatos e o efeito não são mais os mesmos que na ética antiga, já que os protagonistas, os fatos e efeitos eram parte da esfera próxima. A ética só tinha a ver com o aqui e agora nas situações presentes tanto na vida pública como privada. As consequências das ações ficavam a mercê da causalidade, do destino ou da providência.⁸⁵ Agora, hoje, diante da grandeza dos poderes se reclama da ética uma nova dimensão da responsabilidade nunca antes sonhada. Estas características das éticas antigas eram subsidiárias da tecnologia rudimentar que as viu nascer e crescer. Ditas técnicas não produziam mudanças significativas sobre o mundo e as suas relações com o homem eram limitadas. O problema é que – segundo Jonas – estas premissas são invalidadas pelo mundo tecnológico: o poder técnico modificou o caráter da ação humana, daí que a ética

⁸² Cf. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 31-34

⁸³ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 37

⁸⁴ JONAS, H. *Ensaios filosóficos*, p. 31

⁸⁵ Cf. ARCAS, P. *Hans Jonas y el principio responsabilidad*, p. 146.

deve mudar. As ações humanas se viram influenciadas a partir da raiz pela ação tecnológica ao ponto que a perspectiva e o cânon tradicional desapareceram.⁸⁶ Mas qual foi a mudança tecnológica que fez relativizar a ética antiga?

A maior e primeira mudança foi a *vulnerabilidade* crítica da natureza, criada e revelada pela intervenção da tecnologia e que outrora era ignorada, desconhecida, mas que se impôs pelos prejuízos que causou. O poder imenso da técnica moderna vulnerabilizou a natureza gravemente, ao ponto de Jonas convocar para uma nova ética.

“A técnica moderna introduziu ações de tal ordem inéditas de grandeza, com tais novos objetos e consequências que a moldura da ética antiga não conseguia mais enquadrá-las.”⁸⁷ Se para a antiga ética a natureza não constituía âmbito de relevância ética e a natureza não era responsabilidade humana, agora a técnica saiu do particular e individual e coloca o homem no coletivo com suas ações exigindo sobre este *novum una nova teoria ética* que responda diante a tão grande poder, num mundo técnico e economicamente globalizado, com outro poder. Esta situação criou a ciência da ecologia.

Ela traz à luz, através dos efeitos, o fato de que a natureza da ação humana de *facto* mudou, e que um objeto de ordem inteiramente nova – não menos que toda a biosfera do planeta – foi acrescentado àquilo que pelo que precisamos ser responsáveis por causa do poder que possuímos sobre tal referido objeto.⁸⁸

O objeto ‘inteiramente novo’ que a tecnologia hoje fornece faz com que todos os objetos anteriores pareçam minúsculos. Desta maneira, a natureza, enquanto uma responsabilidade humana ela se converte em um *novum* para a teoria ética. Que novas obrigações trazem este novo objeto? Uma nova moral utilitária? Ou só a prudência que obriga a ‘não matar a galinha dos ovos de ouro?’ Esta prudência não leva a pensar que o problema continua só sendo antropocêntrico, que o interesse é só o destino do ser humano? Hoje o homem se encontra com a proximidade e a contemporaneidade antigas banidas por uma nova distribuição espacial e temporal do mundo dos objetos, seguindo as novas causas e efeitos que a nova tecnologia colocou em movimento, mesmo tendo fins próximos. Tudo isto

⁸⁶ Cf. ARCAS, P. *Hans Jonas y el principio responsabilidad*, p. 145.

⁸⁷ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p.39.

⁸⁸ JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 32.

de maneira irreversível e associada a uma magnitude global que introduz um novo fator para a equação moral. A isto se soma o caráter cumulativo dos efeitos que faz com que a ação e o existir no futuro contenham novas realidades diferentes da inicial. Os efeitos cumulativos vão se movendo de maneira tão inédita que invalida qualquer experiência que se tenha. A ignorância se impõe. Mas mesmo assim, “o conhecimento, sob essas circunstâncias torna-se um dever primário, (... em que) o conhecimento seja proporcional à escala causal de nossa ação”.⁸⁹ Se esta proporcionalidade não pode acontecer é porque o conhecimento preditivo estará sempre aquém do conhecimento técnico, logo então, se criará um impasse verdadeiramente ético. Este dever de se reconhecer diante de um poder global, que nos torna ignorantes, impõe um permanente policiamento. Há muitos fatores novos que cegam o conhecimento: se esta diante de uma nova ética que deve considerar a globalidade da vida humana, o futuro dos efeitos que a ação primeira não controla e até mesmo a existência da espécie. Novos direitos e deveres? Sim, algo que a ética antiga não fornecia nem nos princípios nem na doutrina.

Tudo isto coloca um novo desafio: a ética não só deve perguntar-se antropocentricamente. Há um questionamento pelos direitos da natureza extra-humana: direitos da biosfera, das espécies, do planeta. Que princípios se tem para *responder*? É necessário sair da exclusividade do bem humano e “estender o reconhecimento de ‘fins em si’ para além da esfera do homem e fazer com que o bem humano inclua o cuidado para com elas (as coisas extra-humanas)”.⁹⁰ Nenhuma ética – menos ainda a ciência – preparou o homem para cuidar da natureza a ponto de ser seu mordomo ou custódio. Pelo contrário, sobre tudo a visão científica, tudo foi preparado para dominar e não para honrar a natureza, já que ela foi despojada por esta mesma visão de toda dignidade e fim. Term-se que dar ouvidos a uma natureza violentada pela tecnologia? Se se chega a esta conclusão, deve-se então repensar a ética e sair da mera ação para entrar numa doutrina do ser, numa metafísica, em que a nova ética deve estar fundada.

Retomando o problema dos efeitos da técnica em relação à causa primária ou estado inicial e os efeitos futuros, enxerga-se uma dissociação entre presente e futuro que cria um descontrole entre o estado inicial e os efeitos futuros. Hans Jonas com *O princípio responsabilidade*, destacando a distância crescente entre o agente

⁸⁹ JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 33.

⁹⁰ JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 34.

da civilização técnico-científica, distancia-se da ética kantiana – achando-a ultrapassada – pois seu imperativo categórico não abrange mais que as relações inter-humanas no presente; não têm deveres por parte dos seres humanos nem com o extra-humano e menos ainda com as futuras gerações. O futuro humano não será assegurado, segundo Jonas, pelas éticas tradicionais – judeu-cristã e kantianas – mas por uma ética da responsabilidade fundada numa metafísica do ser.⁹¹

Pode-se já afirmar que a grande novidade do *Princípio Responsabilidade* como teleologia objetiva de valores é sua aptidão para ampliar a dimensão temporal da ética tradicional (judaica-cristã e kantiana), limitada ao presente. Assim, Jonas está convencido de que “uma ética do futuro, como avalista do bem-estar das gerações do amanhã, pode ‘somente ser fundada metafisicamente’”.⁹²

Visando o futuro da humanidade nasce, em confronto com Kant, um novo imperativo moral: “Age de modo que as consequências de suas ações sejam compatíveis com a permanência da verdadeira vida humana sobre a terra”.⁹³ A consequência do aumento do poder tecnológico e o perigo que ele representa, levou a temporalização da moral como dever para com a existência da humanidade futura como responsabilidade não recíproca do homem com o mundo natural.⁹⁴ O objetivo de Jonas se expressa muito bem em seu livro *Técnica, medicina e ética* (1987), em que diz que a ética da responsabilidade é uma defesa radical, é uma ‘ética da prevenção’ contra o ‘o mal exterior’, objetivado na deterioração da biosfera terrestre em *in extremis* pelo suicídio da espécie humana.⁹⁵ Por isso, depois acrescenta em forma de pergunta numa entrevista com Matthias Matussek em 1992: “Por acaso não estamos chamados agora a um novo dever, totalmente novo, a algo que de fato, antes não existia: fazer-nos cargo da responsabilidade para as futuras gerações e do estado da natureza da terra?”⁹⁶

3.2.2 Os deveres práticos do Princípio responsabilidade

⁹¹ Cf. HECK, J. *O princípio responsabilidade de Hans Jonas e a teleologia objetiva dos valores*, p. 20.

⁹² JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 47.

⁹³ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 94.

⁹⁴ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 169.

⁹⁵ Cf. JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 20.

⁹⁶ JONAS, H. *Mas cerca del perverso fin y otros ensayos*, p. 39. (TA)

Agora, quais princípios práticos traz Jonas sobre o *Princípio da responsabilidade*? Se tratará de três deveres básicos que interessam a este tema: um poder grande exige um poder maior, a heurística do medo e *in dubio pro male*.

O *primeiro* dever toca a relação entre *poder e saber* que exige um ‘poder sobre outro poder’. O poder tecnológico na natureza é de uma magnitude nunca vista chegando a modificá-la, criando situações trágicas na natureza e comprometendo a essência do ser humano.

Esse poder tem uma relação complexa com o saber. Ciência (saber) e técnica (poder) aumentaram o poder do homem sobre a natureza. Evidentemente que esta relação afetou a relação homem-homem criando dependências, sujeição e exploração, criadas pela técnica, violando não poucas vezes a dignidade humana no presente e nos seres futuros.

Mas, coletivamente falando, é razoável afirmar que o poder da humanidade aumentou constantemente, principalmente em relação à natureza extra-humana. (Já) o controle iminente do homem sobre sua própria natureza específica aparece como o triunfo que coroa esse poder. A natureza inclui agora novamente o próprio homem, que com técnica se lhe tinha enfrentado como senhor. Mas de quem é esse poder, trata-se de um poder sobre o que e quem? Claramente, dos homens do presente sobre os que virão, os quais são objetos indefesos das escolhas antecedentes de seus planejadores atuais.⁹⁷

A ação tecnológica se caracteriza por um grande poder causal cujos efeitos se abrem no tempo afetando o futuro. Este fato incrementou o saber preditivo através de um desface entre o poder e o saber, em que o poder técnico domina qualquer realidade. Tal desface exige uma atuação da responsabilidade, com um novo sentido e alcance. Em outras palavras a modernidade tecnológica sempre contará com o novo, com o incalculável, com a mudança segura, mas incontrolável. Não é possível calcular exatamente os efeitos da ação, mesmo dispondo de ferramentas mais potentes que possam levar a uma maior capacidade analítica. Só se sabe que se está diante de uma realidade nova, permanente, relevante e até revolucionária, em que os possíveis benefícios do progresso futuro não antecipam o saber de seus riscos. Seus efeitos são uma incógnita. “Ao retornar a questão do cálculo prévio sobre progressos futuros ingressa-se forçosamente em uma zona de

⁹⁷ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 177.

penumbra na qual não se podem traçar claramente as fronteiras do que é lícito fazer, ou seja, sobre o que se assume responsabilidade”.⁹⁸

Estando diante de um desface entre o poder e saber, que exige que o “saber se converta num dever urgente”.⁹⁹ O problema é que mesmo com o saber preditivo pode-se não prever todas as consequências da ação técnica, pois ela vai à frente do saber: pode-se mais do que se sabe. Embora seja urgente saber o alcance dos possíveis riscos; embora seja um dever moral a futurologia – saber preditivo – antes de colocar para funcionar um projeto tecnológico que possa pôr em perigo as futuras gerações ou a vida da terra; hoje isso parece uma tarefa impossível: não se sabe do futuro da natureza afetada pelas intervenções que hoje são feitas tecnicamente. Não há um saber preditivo seguro. Isto exige a virtude da prudência: reconhecer-se ignorante.

Se a natureza de nossa ação exige uma nova ética de maior responsabilidade, proporcional à força de nosso poder, então isto nos exige – precisamente em nome da responsabilidade - uma nova classe de humildade. Humildade diferente à anterior, não fundamentada em nossa insignificância; mas agora na excessiva magnitude de nosso poder e incapacidade de prever, de valorar e julgar. Diante do potencial quase escatológico de nossos processos técnicos, a ignorância das consequências últimas será em si mesma razão suficiente para uma moderação responsável.¹⁰⁰

Em outras palavras, a responsabilidade diante do poder técnico leva à virtude da prudente cautela, da autovigilância, do controle do poder técnico, da necessidade de ‘um poder sobre o poder’. O ser humano se converteu pela técnica numa ‘força geológica planetária’ com potência para destruir tudo. Logo, o poder que entrega à técnica exige um dever com a natureza. É um dever de cuidado, de amorosidade com o ser. Este é o poder sobre o poder destrutivo da tecnologia. É um poder ético e até religioso que converte o ser humano em guardiões da natureza.

Com isso, a responsabilidade humana se torna pela primeira vez cósmica (...). A iniciante ética ambiental, que se agita entre nós de maneira verdadeiramente sem precedentes, é a expressão ainda titubeante dessa expansão sem precedentes da nossa responsabilidade, que responde, por sua vez, à expressão sem precedentes do alcance de nossos feitos. Foi preciso que se tornasse visível a ameaça de todo, os reais princípios de sua destruição, para nos fazer descobrir – ou redescobrir - nossa solidariedade com ele: uma ideia embaraçosa. (...) (A ética terá agora que levar em

⁹⁸ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 204.

⁹⁹ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 45.

¹⁰⁰ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 63-64.

suas costas) as grandezas do poder. As exigências sobre a responsabilidade crescem proporcionalmente aos feitos do poder.¹⁰¹

A isto se acrescenta algo: o poder massacrante da tecnologia convoca a uma obrigação radicalmente nova como não existia antes em nenhuma ética. Tem-se que assumir a responsabilidade com as gerações futuras no sentido de proporcionar-lhes uma natureza que lhes ofereça vida e, sobretudo, em que a imagem de seu ser antrópico não se desfigure. Essas tarefas só podem ser feitas dentro da dialética do poder. Quem renuncia a esta escalada do poder é um irresponsável. Tem de ter um poder que proteja a natureza e o homem “do poder que se atingiu ao se buscar o progresso técnico, cujo crescente poder engendra a crescente necessidade de seu uso e, pelo mesmo, conduz à surpreendente impotência de pôr um freio ao progresso continuado”.¹⁰² Ninguém podia imaginar – nem Bacon – que o poder gerado pelo saber não só levaria a ‘dominar’ a natureza, mas a dominar o próprio homem:

O poder se tornou autônomo, sua promessa se transformou em ameaça e sua salvação em apocalipse. 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.¹⁰³

Faz-se necessário, então, um poder superior que controle o poder tecnológico, que acabe com o vertiginoso e tirânico automatismo da técnica e então devolva o poder técnico ao homem. Isto é impostergável, embora a questão salvadora das utopias, abra aqui uma reflexão a mais, como questão atual.¹⁰⁴

O *segundo* dever – o mais original e forte – é a *heurística do temor*. Se a sciência, como se viu, funda o cenário da ontologia da interioridade, então o sentimento do temor será um dos elementos centrais da ética da responsabilidade, “já que o sentimento é o suporte afetivo do valor, é ele que estrutura a afirmação como alternativa à negação”.¹⁰⁵ É pelo sentir que se eleva a liberdade na forma de mobilidade e percepção. – formas da interioridade animal. É por este sentir que a liberdade busca sobreviver. Os meios do sentir – percepção e emoção, compreensão

¹⁰¹ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 54-55.

¹⁰² JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p.236.

¹⁰³ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 237.

¹⁰⁴ Aqui entrar-se-ia no discurso sobre as utopias que não se focalizam aqui para o propósito de tese.

¹⁰⁵ OLVEIRA, J. *Negação e poder*, p. 410.

e vontade, controle dos membros e discriminação de metas – se convertem em qualidades de vida a serem preservados. Assim, em Jonas, sobreviver é sentir as condições dessa sobrevivência e assim os meios se constituem em fim.¹⁰⁶ Este é o contexto para falar ontologicamente do temor como dever para construir uma ética da responsabilidade: sentir medo é assim uma benção. Esta heurística do temor significa preferir o prognóstico negativo. Ele propõe dar ouvido e preferência às *vítimas*, aos sofredores, pois eles têm maior autoridade que os bem-sucedidos, que o êxito, que os vitoriosos, pois eles dão testemunho mesmo para afirmar a vida. “Toda a vontade de sobrevivência que medra no leito da dor está baseada em um sentimento (...): viver (ou sobreviver) é uma decisão que inclui o sentimento em geral, seja ele o de prazer ou o de dor”.¹⁰⁷ A partir do sentimento, Jonas, fundamenta o valor supremo da vida e pode enfrentar o niilismo, portador de morte e sofrimento. No temor, a vida se autoafirma diante do nada.

O temor¹⁰⁸ tem antecedentes em Epicuro, Pascal e Hobbes. No primeiro o medo era uma manifestação da religião. A meta era liberar o homem da escravidão da religião e assim o medo acabaria. O meio seria o conhecimento que demonstraria quão infundada era a religião e pelo mesmo o medo, tanto como a morte como o desconhecido. Ambos os medos se podem traduzir como medo aos deuses. Logo há que eliminar os deuses para eliminar o medo. Isso está muito afinado com uma postura moderna: ‘uma religião sem Deus’. Este medo se encontra no gnosticismo como ignorância diante do Deus estranho. Para Jonas a ignorância é terreno fértil do medo porque ele seduz para as causas imaginárias, porque ele preenche as faltas de conhecimento e porque ele cresce e se incorpora no homem.

Para Pascal, os silêncios dos espaços vazios do universo o apavoram. Eles ignoram o homem, aterrorizando-o: pavor diante do desconhecido tanto no infinito macro como no microcômico. Isto revela o medo do homem moderno. Jonas citando Pascal diz: ‘o homem é o meio entre o nada e tudo’, a ele lhe cabe caminhar amarrado entre estes abismos. Por isso sempre está perdido, sempre procurando um lugar neste universo hostil. Esta consciência de hostilidade e ignorância será sua redenção: conhecer para vencer a angústia e ir atrás da salvação que é o próprio

¹⁰⁶ Cf. JONAS, H. La carga y la bendición de la mortalidade In: JONAS, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 97.

¹⁰⁷ OLIVIERA, J. *Negação e poder*, p. 412.

¹⁰⁸ Cf. JONAS, H. *Theory of God*, In: *Rev. Etic@*, v. 16, 1, p. 127-146.

Deus. Por isso, segundo Jonas, “o medo de Pascal não é medo da punição no inferno, mas medo de estar sozinho no vazio separado de Deus(...) o verdadeiro tormento é estar separado de Deus”.¹⁰⁹ O mundo, diz pascal, nos separa de Deus. Cristo abre o caminho de volta para Deus. Logo a tarefa da alma em queda é voltar o caminho para Deus por meio de Cristo. Esta volta é um estágio necessário, é um espaço cheio de terror diante da distância entre Deus e o homem.¹¹⁰

Já Th. Hobbes que viveu uma época de terror e insegurança social e política,¹¹¹ funda sua ética não no *summum bonum*, mas no *summum malum*, o temor da morte violenta. O medo é então o *primum movens* da razão nos assuntos do bem comum. O medo deve ser egoísta porque tem a ver com a vida e integridade pessoal. Logo, mais adiante Jonas dirá criticamente, frente ao problema da técnica:

[...] o medo pelo homem não pode converter-se em ódio contra a fonte de sua ameaça, contra a ciência e a técnica. Deve aconselhar *prudência*, no uso de nosso poder, e não renúncia. Porque só da união da ciência e da técnica, que são coisa da humanidade, a razão moral pode servir a esta causa. Para isto não há receita única, só diversos caminhos de comparação, que agora e não no futuro devem ser procurados. [...] Mas manter-se em vela é um dever do pensamento.¹¹²

O que é para Jonas o dever do temor?

Com a grande técnica anotamos a frase de que o mundo de amanhã *não* será similar ao de ontem. Para que a diferença não seja de tipo ameaçador, o conhecimento prévio tem de tentar alcançar o nosso poder que nos escapou das mãos, e submeter seus objetivos próximos à crítica das repercussões em longo prazo. Assim, a nova ciência (ou arte) da futurologia, que nos permite ver os efeitos em longo prazo, será nesta forma e função um *novo valor* para o mundo do amanhã. Não serve, como as ciências naturais, nas quais se apoia, para aumentar nosso poder, mas para vigiá-lo e protegê-lo – mas em última instância, portanto, para obter poder sobre o poder precedente surgido das ciências naturais. Só poderá fazê-lo se o que sabe, isto é, o que se nos mostra como possível ou provável, for experimentado na *intuição*, de maneira que produza em nós o *sentimento* adequado que move à ação. Mediante esta vinculação com o sentimento que responde a um futuro estado dos homens, esta previsão contribuirá para humanizar os conhecimentos científico-técnicos, que, ao extrapolar o futuro, terá de fundir com o conhecimento do ser humano. O sentimento adequado do que falamos é em grande medida que falamos: o *temor*. Outrora uma emoção desprestigiada como fraqueza, agora deverá ser honrado como um dever ético.¹¹³

¹⁰⁹ JONAS, H. *Theory of God*, 20-2-2In: Rev. Etic@, v. 16, 1, p. 127-146.

¹¹⁰ Cf. OLIVIERA, J. *Negação e poder*, p.225-227.

¹¹¹ Cf. HOBBS, TH. *Leviatán*, p. 224 : “A condição natural da humanidade é quando se tem um Estado de guerra, de medo contínuo e perigo de morte violenta, e, para o homem, de uma vida solitária, pobre desagradável, brutal e curta.” (TA)

¹¹² JONAS, H. *Mas acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 152. (TA)

¹¹³ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 75 (Os itálicos são do autor)

Esta maravilhosa síntese leva a reconhecer que os tormentos da técnica espantam o presente e o futuro dos homens. Evitar isto só será graças a mais viva *fantasia* que identifica os homens de hoje com os homens do futuro de maneira moral e responsável. Sob o signo do poder, a heurística do medo se situa no cume dos valores; seu objetivo é o maior entre os que se podem pensar: a vida da humanidade. Isto nunca foi pensado antes, com exceção da escatologia religiosa (judaico-cristã).¹¹⁴

A heurística do medo é um dever para adquirir consciência do perigo e induzir a atuar com responsabilidade. É um jogo mental que se aventura a imaginar as consequências negativas da técnica presente sem saber exatamente aonde se chegará. Jonas usando o terceiro dever – *in dubio pro male* - pede imaginar o pior, no qual ‘o melhor pode ser o pior’.

Com isso, como viver essa precaução da responsabilidade? Jonas é claro, afirma que na presença de riscos deve se ter *prudência, modéstia* nas metas, nas expectativas e no modo de vida. “Diante do risco da dúvida temos que dar ouvidos ao pior prognóstico e não o melhor: porque as apostas se tornaram demasiadamente elevadas”.¹¹⁵ Há que frear, há que deter. Há que questionar até ao fundo a ideologia do progresso que alavanca estas posturas.

Não se trata de modéstia transitória, mas urgente. Há que deter a destruição das espécies, a contaminação do planeta, há que prevenir o esgotamento das reservas, há que atuar em cima do problema do clima. São necessárias as virtudes da frugalidade no consumo, da continência, da temperança. O mundo das virtudes volta à tona para preservar a vida.

Faz-se necessário alertar que a heurística do medo não é só diante da natureza ou dos costumes. Existem novos conhecimentos no campo da biotecnologia que Hans Jonas em seu artigo *Engenharia biológica, uma previsão*, chama de ‘irresistíveis’.¹¹⁶ A biotecnologia é entendida como “uma concepção e uma construção de artefatos materiais complexos destinados ao uso humano”,¹¹⁷ tendo em vista o uso em benefício de um utilizador, supondo-se que se saiba o que

¹¹⁴ Cf. JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 76

¹¹⁵ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 77.

¹¹⁶ Cf. JONAS, H. *Engenharia biológica, uma previsão* In *Ensaios filosóficos*, p. 233.

¹¹⁷ JONAS, H. *Ensaios filosóficos*, p. 241.

é bom para o ser humano. A importância e a gravidade destes conhecimentos com seus impactos criam um questionamento ético absolutamente inédito: a biotecnologia chegou a tocar a imagem e a natureza do homem. É dentro desta área que o medo junto com a prudência tem um lugar de destaque na responsabilidade para com a humanidade. Neste campo objeto de experiência é o próprio usuário que faz do poder adquirido a própria utilidade, “rompem-se definitivamente com a divisão entre teoria e prática no campo científico, dado que tais conhecimentos nascem de experimentos e estes, por sua vez, derivam de ensaios e de erros”.¹¹⁸ Diante da hipótese de erros, a técnica deve estar acompanhada de uma ética da prudência, da responsabilidade e da humildade. Na pesquisa e experimentos biotecnológicos o problema mais sério é o desvio ou ruptura de ordem metafísica porque nela “o homem se torna o objeto de direito tanto quanto o sujeito da arte metafísica”.¹¹⁹

Na biotecnologia, argumenta Jonas, o objeto não é material passivo: o organismo passa a ser um coagente autônomo que age provocando o agente modificador e interferindo em seu trabalho. Isto significa que não há previsibilidade, já que as relações de complexidade do organismo e seu autofuncionamento são, em princípio, desconhecidos. Alteram-se assim a relação entre “pura e simples experiências e ação real, (já que na biotecnologia) o homem é o original sobre o qual se promove as alterações desejadas, ele é a coisa real a ser manipulada”.¹²⁰ Assim, todo experimento se torna irreversível e os erros – podem ser hipotéticos – não podem ser reparados sem ariscar-se a novos experimentos e erros. Isto vai implicar novidades graves na hereditariedade das gerações futuras. Assim, a biotecnologia termina trabalhando sobre os homens do futuro, sobre “objetos sem defesa. Dessa forma, quais são os objetivos disso? (...). Criar homens melhores? (...) Homens superiores? Tropeça-se em questões últimas desde quando se começa a intervir no homem em vista de melhor fabricá-lo. Essas questões convergem todas para uma única: qual imagem (de homem)?”.¹²¹ Estamos diante da metafísica. A ética da responsabilidade fundamenta-se numa ontologia da vida e termina sendo metafísica. O problema que coloca frente à tecnologia é o futuro

¹¹⁸ OLIVEIRA, J. *Negação e poder*, p. 241.

¹¹⁹ JONAS, H. Engenharia biológica, uma previsão In: *Ensaio filosóficos*, p. 234.

¹²⁰ JONAS, H. Engenharia biológica, uma previsão In: *Ensaio filosóficos*, p. 236.

¹²¹ JONAS, H. Engenharia biológica, uma previsão In *Ensaio filosóficos*, p. 237.

da humanidade. O medo, a prudência, a prevenção, só visam à conservação da imagem do homem. Que importa ter um planeta vivo se a essência – a responsabilidade – do homem se perde?¹²² “Diante de ameaças iminentes, cujos efeitos ainda podem nos atingir, frequentemente o medo constitui o melhor substituto para a verdadeira virtude e sabedoria”.¹²³

Dentro deste grande princípio heurístico, *o terceiro dever* já aludido antes se pode enunciar melhor assim: “em caso de dúvida, corresponde a prestar ouvidos ao pior prognóstico em lugar do melhor pois as apostas viraram muito perigosas”.¹²⁴ Ele chama-se *in dubio pro malo* e “o ponto principal é que precisamente as bênçãos da técnica, quanto mais delas formos dependentes, maior será a ameaça de se transformarem em uma maldição”.¹²⁵ O princípio aludido enfrenta a novidade dos riscos tecnológicos em seu alcance espaço-temporal, assim como seus efeitos são ameaçantes para a sobrevivência humana. Diante de tal, então, incorpora-se um princípio prático: “Essa prescrição afirmaria, *a grosso modo*, que: *é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à da salvação.*”¹²⁶

O dever do temor deve levar a atender prioritariamente as profecias catastróficas, antes que as felicidades utópicas e com isso, evitar um futuro pior, diante da incerteza. Aqui não se trata de fantasias ociosas, pois a prospectiva forma parte de sua essência e de seu dever e atende um princípio incondicional: “que a humanidade seja”.¹²⁷ Jamais a existência do homem em sua integridade essencial deve ser exposta na tecnologia nem pode colocar-se diante de possíveis riscos.

Com este princípio se proíbem muitos experimentos que a tecnologia pode fazer. O princípio é enunciado assim por Jonas: “a existência ou a essência do homem, em sua totalidade, nunca podem ser transformadas em apostas do agir”.¹²⁸ A heurística, pois, se converte em princípio radical e hiperbólico que proíbe sejam assumidos os riscos em que se veja comprometida a essência da humanidade. O duvidoso – quando compromete ao homem – deve ser tratado como falso e deve ser rejeitado.

Este imperativo hipotético tem consequências claras:

¹²² Cf. JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 81.

¹²³ JONAS, H. *O princípio de responsabilidade*, p. 65.

¹²⁴ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 77.

¹²⁵ JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*, p. 59.

¹²⁶ JONAS, H. *O princípio de responsabilidade*, p.77. O itálico é nosso.

¹²⁷ JONAS, H. *O Princípio de responsabilidade*, p. 86.

¹²⁸ JONAS, H. *O Princípio de responsabilidade*, p. 86.

Nascido do perigo, esse dever clama sobre tudo por uma ética da preservação, da preservação e da proteção, e não por uma ética do aperfeiçoamento. (...). Porém, o mais importante agora não é perpetuar ou promover uma imagem particular do homem, mas manter em aberto o horizonte de possibilidade, que, no 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. Assim, o ‘não ao não-ser’, e, em primeiro lugar, ao ‘não-ser’ do homem constitui, até nova ordem, a forma prioritária de como uma ética de emergência, voltada para o futuro ameaçado, deve transpor para a ação coletiva o ‘sim do Ser,’ que o conjunto das coisas acabou por tornar um dever humano.¹²⁹

Não se pode deixar de enxergar certo ar de milenarismo na heurística do temor: o tempo chegou, falta pouco tempo, o agir e suas liberdades estão chegando ao seu final. As catástrofes apocalípticas criadas pela tecnologia o anunciam. Por isso Jonas convida a manter a vigilância, a precaução contra um progresso que não conhece limites e pode levar ao nada global. Urge, pois romper com o niilismo presente na vontade de poder da ação tecnológica e voltar à conservação e dignidade do Ser.¹³⁰

3.3 A gnose: o princípio niilista

A reflexão filosófica de Jonas, segundo ele fala nas *Memorias*, não começa com sua primeira grande obra filosófica sobre *Gnose e o espírito tardoantigo*, que surgiu como tese doutoral entre os anos de 1925 e 1933. Sua reflexão começa com uma biologia filosófica que logo vai se estruturar como ontologia fundamental de sua ética. Sua primeira obra, diz Jonas, foi parte da oficialidade acadêmica e pretendeu ser uma “aplicação da filosofia de Heidegger, sobretudo, da analítica existencial com seus métodos interpretativos e sua concepção do ser-aí, do *Dasein* humano, a uma matéria histórico-concreta, neste caso, a Gnose tardoantiga”.¹³¹ Este trabalho foi muito original tanto na história das fontes gnósticas como em sua interpretação existencial.

Porque a Gnose cativou filosoficamente a Jonas? O que teria encontrado Jonas no primeiro pensamento cristão e da antiguidade tardia, além de um pensamento inteiramente fundado em mitos? “Quando mergulhei – diz Jonas – nos

¹²⁹ JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p.232-233.

¹³⁰ Cf. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, pp. 265ss

¹³¹ JONAS, H. *Memorias*, p. 126. (TA)

textos gnósticos, escutei as vozes, do pensamento heideggeriano sobre o *Desein* e o clima espiritual do momento, fazendo com que meus ouvidos se aguçassem”.¹³² ‘As vozes’ do *Desein* lhe criaram este tormento, esta angústia. Até o momento, Jonas encontrará muita pesquisa sobre as origens da polifonia gnóstica: tradições platônicas, judaicas, babilônicas, egípcias e iranianas. Todas numa confluência sincrética. Mas Jonas não encontrou um princípio organizador da gnose, sua essência. Isto seria o objetivo principal da sua pesquisa doutoral. Mas aos poucos, a roupagem sincrética, os mitos artísticos se tornaram transparentes a ele:

Em virtude de uma experiência fundamental compartilhada e compreensível, que se objetivava neles, que se revelou e ocultou há um tempo e sobre a qual ofereciam sua resposta especulativa: ‘sua gnose’. Era a vivência de uma mesmidade (*Selbst*) extramundana em essência, mas caída no mundo e em contínua libertação deste mundo.¹³³

Com este princípio, Jonas se deu a tarefa hermenêutica de interpretar a simbólica mítica da gnose.

O caminho desta aventura acadêmica começou com uma pesquisa de Jonas sobre a *gnosis theou* no Evangelho de João, num seminário sobre o Novo Testamento, ministrado por R. Bultmann. A pesquisa de Jonas saiu do Novo Testamento e virou uma obra que admirou a Bultmann, ao ponto de animar nela a futura tese doutoral de Jonas. O assunto foi levado a Heidegger que passou a orientar a pesquisa. Heidegger viria colocar toda sua força na pesquisa das fontes da gnose. Porque algo tão indômito e alheio ao pensamento filosófico entusiasmou a Heidegger? O uso dos métodos heideggerianos, na procura do sentido essencial da gnose, encheria de gozo ao maior pensador do século XX? A gnose era um antigo correligionário de Heidegger? O certo é que “o próprio Heidegger representava com seu pensamento uma espécie de fenômeno gnóstico do presente, sufragado muito mais tarde”,¹³⁴ quando Jonas era mais livre da veneração pelo mestre.

Valeu a pena decifrar aquele pensamento escuro que vinha tanto do oriente, dos primeiros cristãos como do mundo grego? Parece que foi significativo conhecer este movimento filosófico e religioso gnóstico com todo seu excesso dualista, que

¹³² JONAS, H. *Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p.141. (TA)

¹³³ JONAS, H. *Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p.142. (TA)

¹³⁴ JONAS, H. *Memorias*, p. 128. (TA)

conseguiu corromper a metafísica e as religiões. Mas, muito mais importante foi encontrar existencialmente “a compressão do *Selbste* do ser, da dissolução (*Entzweiung*) do homem e do mundo, da natureza e do espírito, do mundo e Deus”:¹³⁵ o niilismo. Esse descobrimento aguçar os ouvidos para entender que a raiz da crise ecológica que a tecnologia criou está no dualismo como experiência realizada plenamente na ciência moderna e sua aplicação técnica, na separação entre natureza e homem, natureza e Deus, criando ecocídios irresponsáveis com a vida. Dito em outras palavras, os ecocídios que vivemos são meramente manifestações destas graves cisões que tem sua raiz numa experiência de vida: o niilismo gnóstico. Mais ainda, “é possível dizer que a desarticulação da unidade entre divindade e natureza depende diretamente da inscrição da lógica binária/dicotômica da metafísica de matriz grega (helênica) nos átrios do pensamento judaico-cristão”.¹³⁶ Embora se deva reconhecer que a metafísica judaico-cristã tenha almejado uma relação integradora entre Deus e o mundo através do conceito de criação e graça, também não se pode esconder o rebaixamento ontológico que ela fez da condição temporal-criatural através da necessidade de se pensar a salvação como um movimento ascético em direção à sobrenatureza divina. A gnose em sua essência volta à tona. Jonas pensa desconstrutivamente o gnosticismo para buscar um monismo integrador, em que as relações entre Deus, natureza e ser humano encontrem a unidade. Este será o objeto filosófico de Hans Jonas que passará do princípio gnóstico-niilista ao princípio vida para justificar o princípio responsabilidade que responda à crise tecnocrática.¹³⁷

Como Jonas chegou a esta raiz gnóstica do niilismo? Não só pelo estudo apurado das fontes. Mas também através do uso da ótica heideggeriana na pesquisa que lhe permitiu ver uma correspondência entre o niilismo gnóstico e o niilismo moderno. Ambos são parentes. O existencialismo que forneceu os meios para a análise da gnose se viu implicado em seus resultados. A pergunta se evidencia: há uma misteriosa afinidade seletiva entre gnosticismo e existencialismo? Isto teria convidado Jonas a não só fazer uma leitura ‘existencialista’ da gnose, mas uma leitura gnóstica do existencialismo e com ele do espírito do mundo moderno.¹³⁸

¹³⁵ JONAS, H. *Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p.142. (TA)

¹³⁶ CABRAL, A., *Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso ético*, p. 11.

¹³⁷ Cf. JONAS, H. *Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 137.

¹³⁸ Cf. JONAS, H. *Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p.144.

3.3.1 “A essência do gnosticismo”

A interpretação filosófica de Jonas foi o ponto alto na pesquisa do fenômeno gnóstico. Isto mostra Jose Montserrat no prólogo da obra de Hans Jonas: *La religión gnóstica, el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Recolhendo - J. Montserrat - a obra de K. Rudolf, distingue cinco etapas na pesquisa sobre a gnose: 1) os pioneiros A. Neander, J. Matter e F.Ch. Baur: para estes autores a gnose era uma filosofia cristã com inspiração platônica (Lipsius); 2) A. von Harnack, quem mostrou a influência da gnose na elaboração dos primeiros dogmas cristãos. Já Hilgenfeld qualificou neste processo a gnose como heresia no pensamento dos Santos Padres; 3) Esta etapa começa com a criação do grupo chamado ‘História das religiões’ em Gotinga, sendo seu interesse a procura da origem da gnose nas religiões orientais, sobretudo as iranianas e babilônicas (W. Bouisset e R. Reitzenstein); 4) Hans Jonas (1934 e 1954); e 5) Os descobrimentos dos documentos de Nag Hammadi, Medinet Madi, além de outros documentos encontrados sobre gnósticos e maniqueus.¹³⁹

O que procurou Jonas? Elaborar um princípio que dê unidade à multiplicidade dos movimentos gnósticos da Antiguidade tardia. Esta tarefa foi realizada em sua tese doutoral orientada por Bultmann e Heidegger, na qual a relação fé (*pistis*) e conhecimento (*gnose*) seria o eixo. Para isso retomaria o método histórico-teológico de Bultmann e a estrutura do *Desein* heideggeriano. O primeiro a fim de fazer uma desmitologização que permitisse a compreensão das experiências existenciais (objetivas) contidas nas narrativas míticas da gnose e o segundo a fim de elaborar uma leitura histórico-filosófica-existencialista dos textos gnósticos. É muito claro que como pano de fundo figura a estrutura originária do *Desein* heideggeriano nas relações concretas que Jonas pesquisou sobre gnose. Essas ferramentas, segundo Boldoni em sua obra *Hans Jonas e il nichilismo*, citado por Vasconcelos,¹⁴⁰ levaram a Jonas a ver que tanto a filosofia de Heidegger como o gnosticismo têm uma mesma *Weltanschauung* como horizonte: o dualismo e o

¹³⁹ Cf. VASCONCELOS, T. *Hans Jonas e o niilismo gnóstico: “a mais radical rebelião contra a phisis”*, p. 263.

¹⁴⁰ Cf. VASCONCELOS, T. *Hans Jonas e o niilismo gnóstico: “a mais radical rebelião contra a phisis”*, p. 266.

niilismo. Nesse ponto, já se vê que Jonas ultrapassa a análise das fontes gnósticas com sua mera descrição histórica e filológica, pretendendo uma interpretação filosófica que conferisse unidade e heterogeneidade às vozes gnósticas. Desse modo, Jonas, está, pois, interessado na posição existencial dos gnósticos, de tal maneira que compreendendo este período significativo de Ocidente, pudesse então, ter luzes para uma compreensão dos problemas universais.¹⁴¹ É neste contexto que Jonas encontra o princípio que faz inteligível o gnosticismo.

A empreitada histórica-crítica de Jonas o leva primeiro à conquista do Oriente feita por Alexandre Magno (334-323 a.C.), que originou com sua façanha militar uma unidade cultural nunca vista na história. Ele fez possível o encontro entre Ocidente – o mundo grego que girava em torno do Egeu – e Oriente – Egito até as fronteiras da Índia.¹⁴² Esta façanha possibilitou uma história de interconexões e fusões culturais que marcaram o mundo que ia desde as províncias do Império Romano ocidental como oriental, até passar pelo Império bizantino. Mas a façanha militar de Alexandre foi além, porque possibilitou o ingresso da cultura grega em todo âmbito humano: o saber grego chegou a ser “um assunto de qualidade e atitude mental que possibilitou ser parte desta cultura. Então o ser grego fica aberto a todo sujeito racional, quer dizer, a todo homem”.¹⁴³ Neste cenário estão as origens do movimento gnóstico que teve quatro faces: a grega clássica, anterior a Alexandre; a segunda – posterior a Alexandre –, que viu nascer a cultura universal helênica, na qual estão presentes os epicuristas e estoicos; a terceira que se caracteriza por ser uma cultura religiosa pagã e a quarta que é o auge da cultura bizantina grega cristã.¹⁴⁴ É precisamente entre a segunda e terceira etapa – que compreende mais ou menos três séculos – que surgem vários movimentos espirituais, em que se destaca o grupo gnóstico. Tanto no oriente como no ocidente esses grupos cresceram até limites inimagináveis geograficamente pela criação da cultura cosmopolita que disseminou as ideias de ‘homem’, de autossuficiência racional, de liberdade. Essas ideias substituíram as ideias patrióticas e tradicionais da *pólis* pela ideia de um homem membro do cosmos, como um potencial universal. Esta foi à marca alexandrina em suas conquistas e expansões: “uma helenização do Oriente,

¹⁴¹ Cf. JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 23.

¹⁴² Cf. JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 37-62.

¹⁴³ JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 40. (TA)

¹⁴⁴ Cf. JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 45.

(que também requeria do ocidente) certa reciprocidade para triunfar”.¹⁴⁵ Assim, a cultura grega deixou de ser local, mas também passou por um processo simbiótico ao se alimentar do mundo oriental. Se os conceitos gregos passaram a purificar os mitos e exigir um rigor filosófico nos símbolos, os mitos preencheram os vazios existenciais do mundo ocidental com sua fantasia rica em ritos e literatura. É muito claro que as duas primeiras etapas foram do *logos gregos* as duas últimas do mito oriental, da religião. Embora há que se dizer que este movimento duplo se viu questionado na antiguidade tardia, quando grupos culturais fragmentaram a unidade alexandrina, criando uma resistência ao helenismo que deixou de ser secular e passou a ser religioso.

Sendo o oriente conquistado e invadido pelos gregos, como ele reagiu diante desta invasão cultural? Passivamente? Mesmo com grande escassez de fontes, Jonas diz que no período pré-alexandrino oriente viveu de um lado, um despotismo político em seus impérios que levou a destruição das estruturas locais e gerou uma apatia política que estancou a riqueza cultural de três mil anos, interpretada por eles como ‘sinal de perfeição de vida’.¹⁴⁶ A isto se soma a prática de expatriar povos inteiros de um lugar para outro, o que destruía a cultura local. Conclusão: se gerou uma separação de política e religião que desenraizou as pessoas e despontencializou suas espiritualidades: na Babilônia o culto oficial foi abandonado e se passou a viver uma espiritualidade astral, abstrata e individualista. Outro caso foi o do Mazdeísmo – doutrina criada por Zaratustra – que se separou de sua raiz iraniana para se converter em religião oficial do Império Persa. Delas o helenismo tomou sua doutrina dualista – o fundamental em sua teologia – e a transformou intelectualizando-a em motor dos grandes poderes sincretistas do helenismo. Todas estas mudanças facilitaram o intercâmbio internacional de ideias e religiões, de tal maneira que “o desenraizamento político conduziu a uma libertação da substância espiritual”.¹⁴⁷ Esta situação levou num primeiro momento a um oriente dominado pelo helenismo sob o sinal teocrático e sincrético – mistura de deuses.¹⁴⁸ Tudo foi passivo? Não, pois o Oriente contribuiu em sua etapa pré-alexandrina com três elementos: o monoteísmo judaico, a astrologia babilônica e o dualismo iraniano.¹⁴⁹

¹⁴⁵ JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 41. (TA)

¹⁴⁶ Cf. JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 48.

¹⁴⁷ JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 50, 51. (TA)

¹⁴⁸ Cf. JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 54.

¹⁴⁹ Cf. JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 51.

Além disso, na terceira e quarta etapa da pesquisa se viu que a invasão do Oriente no Ocidente remodelou a ‘cultura universal’.¹⁵⁰ Desse modo, teve-se um contra-ataque oriental com as armas que ganhou do Ocidente, um ‘*logos*’, que organizou a fantasia simbólica e o liberou das ataduras desses simbolismos, organizada em mitos e ritos que, com certas formulações e formas chegou dar origem ao “dualismo, ao fatalismo astrológico e ao monoteísmo transcendente”.¹⁵¹ A invasão de oriente foi essencialmente religiosa. Se o Ocidente ofereceu o *logos*, o Oriente ofereceu a *pistis* com roupagem grega.

Esse movimento de síntese que é duplo, Jonas o descreve assim:

[...] a expansão do judaísmo helenístico e em especial da filosofia judaico-alexandrina; a expansão da astrologia babilônica e da magia, coincidente com o crescimento geral do fatalismo no mundo ocidental; a expansão de distintos cultos de mistérios no mundo helenístico romano e sua evolução até religiões dos mistérios espirituais; o surgimento do cristianismo; o florescimento dos movimentos gnósticos e de seus grandes sistemas dentro e fora do marco cristão; e a aparição das filosofias transcendentais do último período da Antiguidade, que se inicia com o neopitagorismo e culmina com a escola neoplatônica.¹⁵²

Todos estes elementos guardam entre si íntima relação, de tal maneira, que dentro do movimento descrito cada um explica o outro ao ponto de poder encontrar uma substância espiritual e religiosa que define o movimento todo, verificando-se um movimento gnóstico reconhecido como “compêndio de mitologias orientais, doutrinas astrológicas, teologia iraniana, elementos da tradição judaica – bíblica, rabínica ou ocultista – escatologia salvífica cristã e termos e conceito platônicos”.¹⁵³ Tudo isto sobre um princípio subjacente gnóstico que dará a chave para interpretar este momento histórico. Jonas vai definir este princípio assim:

Um *dualismo* radical dos âmbitos do ser – Deus e mundo, espírito e matéria, corpo e alma, luz e escuridão, bem e mal, vida e morte- e conseqüentemente, uma estrema polarização da existência que afeta não só ao homem, mas também o conjunto da realidade. A religião deste período da história é *salvífica, dualista e transcendente*.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Cf. JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 55.

¹⁵¹ OLIVIERA, J. *Negação e poder*, p. 180.

¹⁵² JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 60. (TA)

¹⁵³ JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 61. (TA)

¹⁵⁴ JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 66. (TA) O itálico do autor.

Nesta essência estão configurados três termos: *Deus e homem* que se relacionam em oposição e separação do *mundo*. A doutrina gnóstica vai derivar cada termo pela via dos mitos genéticos, fazendo de cada termo um polo básico e experimental – a existência gnóstica. Da experiência se fará uma teoria que logo oferecerá um caminho para a salvação. O mesmo Jonas faz em uma síntese-processo:

O mito gnóstico típico, (...), começa com uma doutrina da transcendência divina em sua pureza original; depois, ele delinea a gênese do mundo a partir de uma ruptura primordial desse estado abençoado, uma perda da integridade divina, que leva à emergência de poderes inferiores que se tornam os criadores e senhores deste mundo; depois, como um episódio crucial nesse drama, o mito reconta a criação e o destino inicial do homem, no qual o conflito posterior vem a se concentrar; o tema final, de fato o tema implícito no início ao fim é a salvação do homem, que é mais do que a salvação do homem, na medida em que envolve a superação e eventual dissolução do sistema cósmico e é, pois, um instrumento de reintegração para a própria divindade debilitada para a auto salvação de Deus.¹⁵⁵

Este parágrafo nos mostra que o gnosticismo tem uma unidade, embora ela esteja sempre expressada miticamente. Ele é um tipo de pensamento que abrange no mito a filosofia e a religião: a origem, a queda e o fim. Logo, seguindo a Jonas, o que dá a salvação é o conhecimento deste processo. O conhecimento produz salvação. Mas tal saber não é acessível a todos. O saber gnóstico é elitista, aristocrático. “É um conhecimento secreto, revelado e Salvífico. Isto significa que é um conhecimento de mistérios que não se dá de maneira natural e que sua posse altera decisivamente a condição do conhecedor”.¹⁵⁶ Os que receberam esta verdade *revelada* formaram grupos elitistas que se consideram superiores por atingir o real que se concebe como oculto e especial. Eles serão atingidos pela salvação que se operacionaliza em práticas morais e rituais, administrada pelo líder gnóstico.

Esta-se, pois, diante de um discurso marcadamente religioso e sobrenatural que faz referência a objetos de fé. O objeto central deste discurso é Deus que possui uma transcendência absoluta.

Gnósis significava fundamentalmente conhecimento de *Deus*. E do que dissemos sobre a transcendência radical da deidade se deduz que o conhecimento de Deus é o conhecimento de algo por natureza incognoscível e, por tanto, trata-se de uma condição que não é natural. Seus objetos incluem sobre tudo o reino divino do Ser,

¹⁵⁵ JONAS, H. *Ensaios filosóficos*, p. 413.

¹⁵⁶ JONAS, H. *Ensaios filosóficos*, p. 408.

quer dizer a ordem e a história dos mundos superiores e o que se deriva deste: a salvação do homem.¹⁵⁷

O último objeto da gnose é Deus: seu afeto na alma transforma o próprio concededor, fazendo-o compartilhar da existência divina (o que implica mais que sua assimilação da essência divina).¹⁵⁸

O gnosticismo coloca tudo dentro de um paradoxo: o caráter soteriológico está relacionado essencialmente com o conhecimento da gnose. A salvação depende, pois do conhecimento de um Deus incognoscível: se trata de conhecer o incognoscível.¹⁵⁹ Este paradoxo pertence mesmo ao conceito de *pistis* dos gnósticos. A fé é um saber revelado, definido por um grupo religioso, que ao mesmo tempo define a moral e a ritualidade para a salvação.¹⁶⁰ É notória a semelhança que tem esta doutrina com o modo que os cristãos e os judeus entendem sua relação com a Escritura Sagrada, embora, Jonas destaca que o conteúdo é muito diferente. O Deus gnóstico é absolutamente transcendente e não pode imiscuir-se com nada deste mundo, no qual se estrutura a existência humana. A revelação é o único caminho para se relacionar com Deus e para saber como o ser humano pode ser salvo. Por enquanto, nesta alteridade divina radical, o que a natureza pode auxiliar? Em nada, ela pelo contrário, atrapalha. Se se quer a salvação então se terá que ignorar a natureza e sair em direção à transcendência divina. Isto já fala da essência básica da gnose: o dualismo.

Com o dualismo tocamos em um tema central na sinfonia gnóstica. Sua elaboração doutrinal é multiforme e, tal como o indicado, admite combinações sutis com um princípio unitário, mas é onipresente em todo o gnosticismo como, primeiro e antes de tudo, uma disposição espiritual radical que domina a atitude gnóstica e unifica suas expressões amplamente diversificadas. O dualismo é entre homem e mundo, e ainda entre mundo e Deus. Em ambos os casos, trata-se de um dualismo de termos antitéticos, não complementares, e o dualismo é um só: aquele entre homem e o mundo e é, na teoria gnóstica, deduzido a partir deste. O intérprete pode manter, contrariamente, que a doutrina transcendente de uma oposição Deus-mundo surgiu da experiência imanente entre *homem-mundo*, isto é, que reflete uma condição humana de alienação. Neste sentido, pode-se considerar o dualismo como ‘o primeiro princípio’ invariante, *existencial* do gnosticismo, enquanto distinto de um primeiro princípio variável, *especulativo*, empregado em sua representação.¹⁶¹

¹⁵⁷ JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 68. (TA)

¹⁵⁸ JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 69. (TA)

¹⁵⁹ Cf. BAZÁN, F. *Aspetos incommuns do sagrado*, p. 72.

¹⁶⁰ Cf. JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 69.

¹⁶¹ JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 412-413. Itálico do autor

Jonas diz que sendo o dualismo Deus-mundo o eixo fundamental da teoria gnóstica, a experiência humana do Eu e o mundo é o primordial: a experiência de alienação, de abandono. O dualismo homem-mundo é a experiência que funda o primeiro em sua teoria. Os dualismos são como que grandezas contrárias, com derivações fundadas na experiência radical do abandono existencial do eu frente ao mundo. Pode-se então, afirmar que no gnosticismo, o dualismo é a desintegração da relação existencial eu-mundo, que se repete como analogia na desintegração essencial Deus-mundo. Diante disto, fala-se de um Deus estranho que não tem nada a ver com o universo físico. É um Deus transmundano no qual o mundo não tem nada a dizer deste Deus: “é o totalmente outro que não pode ser reconhecido por nenhuma analogia mundana”.¹⁶² Deus não partilha com o mundo nenhuma realidade que lhe seja proporcional e, por isso, nada tem a ver com ele, o que o faz inacessível, caso queiramos usar o mundo como trampolim. Logo, não há racionalidade possível entre Deus e o homem. Só é possível um conhecimento revelado.¹⁶³ Deus é aquele que nunca teve nem terá parte com a natureza enquanto tal, por ser Ele sempre refratário a tal mistura. Deus-mundo são realidades sobrepostas.¹⁶⁴ Já sobre a relação homem-mundo não se pode dizer que estes são sobrepostos. Mas também é possível dizer que estes não são complementares. Eles são contrários: homem e mundo se rejeitam e não se integram. Assim, como Deus no universo, o homem está no mundo ‘estrangeiro’, ‘abandonado’, ‘alienado’. A ipseidade não tem nenhuma articulação com o mundo. Se o mais próprio do ser humano quer alcançar o mais autêntico – o divino – de si, tem que viver ‘fora’ do mundo. Pois fora de sua comunhão com o mundo está a salvação. “Ser sobrenatural é o preço a ser pago para que o ser humano torne-se ele mesmo”.¹⁶⁵ Logo, seguindo Jonas, o mundo é um obstáculo para se relacionar com Deus: o “ser humano e Deus estão unidos frente ao mundo, mas apesar desta comunhão essencial eles estão separados exatamente pelo mundo”.¹⁶⁶

O fato de não ter analogias com Deus vai incidir diretamente na ipseidade humana que só encontra sua realização na unidade com Deus. O problema se instaura no homem: como realizar plenamente a ipseidade humana se não é possível

¹⁶² JONAS, H. *O princípio vida*, p. 239.

¹⁶³ Cf. FIORILLO, M. *O Deus exilado*, p. 73.

¹⁶⁴ Cf. JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 85.

¹⁶⁵ CABRAL, A. *Hans Jonas, gnosticismo e questão de Deus*, p. 15.

¹⁶⁶ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 239.

um conhecimento (*gnosis*) salvífico de Deus, já que ele é *absconditus*? Uma resposta é a divisão corpo-alma platônica: a alienação da ipseidade seria justificada pelo corpo e a direção a Deus seria um trabalho da alma em libertação – ela está presa no corpo. Há então que gerir uma ascese que faça possível que a alma chegue a Deus. Muitos cristãos trabalharam este caminho ascético: partindo da criação do corpo por Deus Este colocou na alma o lugar da reintegração com Deus. O corpo para esta ascética estava perdido pelo pecado, logo Deus não seria o último sentido do corpo. O homem continua alienado e abandonado. Esta última explicação é a platônica. Já a explicação gnóstica é tripartite: corpo-alma (*pysyche*) e espírito (*pneuma*). O corpo responde pela matéria, a alma integra vitalmente o corpo no tempo e no espaço. Já o *pneuma* não é parte nem do corpo nem da natureza. Não foi criada pelo corpo. Como Deus, o espírito é totalmente estranho, desconhecido.¹⁶⁷ O espírito é o princípio do *homem interior*. É o que pode ser salvo, pois ele pode conhecer a inefabilidade de Deus. Redimir, se conclui de Santo Irineu em *Contra os hereges*, I, 21,5, segundo citação de Cabral, é remir o homem interior (pneumático). Por isso se devem abolir – segundo os gnósticos – todas as expressões materiais, corporais e sacramentais.¹⁶⁸

Sendo consequentes com o dito anteriormente, se no gnosticismo não há unidade Deus-mundo, então não há unidade mesmo no mundo, que nem foi criado pelo Deus - o totalmente outro. A criação do mundo foi explicada de diversas maneiras: por Iahweh, a divindade menor que está no Antigo Testamento, que não é salvador; ou talvez tenha sido criado por uma potestade decaída que trouxe o mal e a decadência ou, talvez, tenha sido criado por um Demiurgo que nem sabia o que fazia. Seja quem for, “o mundo não lhe deve [ao Deus supremo] nenhuma devoção nem respeito a sua obra. Sua obra, embora inclua o ser humano, não fornece, tampouco, como sua vontade, a norma para o comportamento humano. [...] O Demiurgo criou o mundo na ignorância e na paixão”.¹⁶⁹ Pode-se pensar, assim, que a teologia da criação gnóstica não se identifica com a teologia da redenção. Pelo contrário, o criador colocou o homem num ‘lugar’ que o aliena, no qual o homem sente uma grande necessidade de salvação. Salvação aqui significa liberar-se da criação na qual o ser humano foi inscrito. Isto é o *acomismo gnóstico*, formulado

¹⁶⁷ Cf. JONAS, H. *O princípio vida*, p. 239.

¹⁶⁸ Cf. CABRAL, A. *Gnosticismo e a questão de Deus*, p. 18.

¹⁶⁹ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 240.

de maneira negativa: a salvação só é possível fora do mundo. De maneira positiva: a salvação dá a identidade própria ao ser humano e ela vem do Deus estrangeiro. O cosmos não é sinal de ordem, de harmonia, de presença divina - como falavam os estoicos. O cosmos é prisão, logo há que rejeitá-lo para que aconteça o caminho do espírito ao Deus *Abconditus*. Estas são as bases que Jonas encontra em uma [anti] teologia da criação gnóstica para construir o conceito de interioridade escura do homem espiritual, que além de inefável é um espírito que não encontra analogias neste mundo que permitam um horizonte para descobrir-se a si mesmo. Para que a ‘interioridade’ se encontre na luz, na inteligência dela mesma, ela deve ter um movimento de transcendência em relação ao mundo que lhe permitirá encontrar o Deus absolutamente transcendente. Esse conhecimento soteriológico se pode traduzir como uma desmundanização ou desnaturalização. Trata-se de ter uma experiência tal que por este conhecimento o homem fique completamente alienado.¹⁷⁰ Salvação é ver-se livre deste mundo pelo conhecimento gnóstico, chegando a estar atrelado na centelha divina que se inscreve no cerne do homem, em oposição ao conhecimento mundano, que encarcera a ipseidade e a aliena radicalmente.¹⁷¹

O caminho que o mundo com seu acomismo oferece, é uma anomia moral que pode levar o ser humano a ser liberal ou extremadamente conservador, já que suas leis morais nascem da existência psíquica, em que elas só podem ter leis e valores vindos de figuras divinas intermediárias como o Demiurgo. A lei não tem nenhuma relação com a natureza. Mas se ocorrer à reintegração do espírito humano ao Deus Supremo através do movimento ascético, descontrói-se a moral e suas normas mundanas.¹⁷² A ética só é caminho dos gnósticos espirituais que no ascetismo rigoroso encontraram o caminho do Bem no totalmente outro.¹⁷³

3.3.2 O existencialismo e a indiferença niilista ou gnóstica

¹⁷⁰ Cf. BULTMANN, R. *Teologia do novo testamento*, p. 219. A centelha divina ou originária é aquela que nos vem de procedência celestial que permite a libertação (salvação) do homem.

¹⁷¹ Cf. CABRAL, A. *Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus*, p. 19.

¹⁷² Cf. JONAS, H. *O princípio vida*, p. 246.

¹⁷³ Cf. JONAS, H. *La religión gnóstica*, pp. 261-284.

No ensaio *Gnose, existencialismo e niilismo*,¹⁷⁴ Jonas tenta “compreender o caráter niilista do pensamento existencialista como reatualização do niilismo gnóstico, que, como vimos, prescinde do *logos* do mundo e compreende o eu autêntico do ser humano por meio de um desquite radical com este mundo espaço-temporal”.¹⁷⁵ Parte-se da compreensão acomisista: o niilismo gnóstico se refere a uma estrutura que anula qualquer sentido pleno fornecido *pelo mundo ou ao mundo*. Para fazer uma leitura gnóstica da modernidade, Jonas fará uma leitura ‘gnóstica do existencialismo’.¹⁷⁶ Jonas pretende “ensaiar uma comparação experimental entre os dois movimentos”:¹⁷⁷ o niilismo antigo (gnóstico) e o niilismo moderno. Embora a leitura do niilismo gnóstico tenha o existencialismo como pensamento paradigmático, Jonas se acerca de Pascal e Nietzsche para identificar de maneira primária à modernidade. Veja-se então um fragmento de Pascal em sua obra os *Pensamentos*:

Quando contemplo a pequena duração da minha vida absorvida na eternidade precedente e seguinte –*memoria hospitalis unius diei praetereuntis*– o pequeno espaço que preenche e mesmo que vejo abismado na infinita imensidão dos espaços que ignoro e que me ignoram, apavoro-me e admiro-me de me ver aqui e não lá, pois não existe razão por que aqui e não lá, por que agora e não então. Quem me colocou aqui? Pela ordem e pela intervenção de quem este tempo foi destino a mim.¹⁷⁸

Nestas palavras se retrata a experiência que vive o homem moderno com a totalidade. Experiência de estranheza do homem em um mundo que lhe é indiferente: o cosmos aparece como um espaço imenso ou ilimitado que nada tem a ver com o ser humano. O mundo ‘nos ignora’, portanto, ‘não temos com ele nenhuma articulação’. O mundo, *res extensa* não tem nenhuma relação significativa com o *homo religiosus* de nenhuma cultura: é pura e completa heterogeneidade. Para a modernidade os espaços, o extenso é pura homogeneidade, estrutura matematizável em um conjunto de pontos quantitativamente mensuráveis sendo qualitativamente todos iguais. O espaço, assim, torna-se – como morada do homem – numa totalidade hegemônica, em que as diferenças significativas dos entes se

¹⁷⁴ Cf. JONAS, H. *La religião gnóstica*, p. 337-358. Também – em outra versão - o ensaio está incluído em JONAS, H. *Princípio Vida*, p. 233-252

¹⁷⁵ CABRAL, A. *Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus*, p. 21.

¹⁷⁶ Cf. JONAS, H. *O princípio vida*, p. 234.

¹⁷⁷ JONAS, H. *La gnosis y el espíritu da la antigüedad tardia*, p. 337.

¹⁷⁸ PASCAL, B. *Pensamentos*, 69, p. 205.

esvaziam.¹⁷⁹ O mundo já não é a obra criada por Deus, segundo os judeus e cristãos. Ele perde unidade e familiaridade com o ser humano gerando a experiência da apatridade no homem da modernidade. Ironicamente essa apatridade vai dar a compressão hegemônica da espacialidade moderna. Este espaço é todo hegemônico pelas matemáticas: todos os pontos se equivalem. Nenhuma parte se interessa pelo homem, é absoluta indiferença: não é um lar e pelo mesmo não pode aparecer nenhuma divindade que forneça algum sentido a este mundo. O mundo fica na opacidade sem ser fonte de sentido para o ser humano. O espaço é só ‘silêncio que apavora’. Neste silêncio é compreensível que não se tenham respostas às perguntas ‘quem me colocou aqui?’ ‘Qual é a finalidade?’ ‘Qual é o destino?’ Não há respostas, este mundo opaco e também correlato a uma temporalidade matematizada é indiferente à minha ipseidade: o tempo matemático hegemoneizou tudo, colocando o dever do ser como algo indiferente e opaco. A vida passou a ser um ponto entre dois infinitos temporais, passado e futuro. Assim, finitude é engolida pelo infinito temporal. Por isso todo dever temporal é indiferente ao ser do homem.¹⁸⁰

Mas, se este cosmos é hegemonicamente indiferente, onde se encontra a fonte de sentido? Pascal o encontra no além, num Deus *absconditus* que tem afinidade com o ‘eu’ também *absconditus*. Esse eu ou ipseidade, Pascal chama de coração, e é ele quem “tem razões que a razão desconhece”.¹⁸¹ A razão pertence ao mundo matemático. Sendo este mundo ‘indiferente’, então o coração tem razões refratárias à racionalidade do mundo e se converte na única instância para ligar o ser humano com Deus: “é o coração que sente a Deus e não a razão”.¹⁸² A razão do coração se chama fé e não verdades doutrinárias que por sua natureza são incognoscíveis à luz da razão pura. A fé é a experiência de Deus na existência humana, sem nenhuma relação analógica com o mundo.¹⁸³ Assim, o coração é o conceito que responde pela ipseidade humana que faz possível uma relação com o Deus transmundano, pela graça. Na interioridade do coração se fornece a plena articulação da existência.

¹⁷⁹ Cf. CABRAL, A. *Hans Jonas, o gnosticismo e a questão de Deus*, p. 20.

¹⁸⁰ Cf. CABRAL, A. *Hans Jonas, o gnosticismo e a questão de Deus*, p. 22-23.

¹⁸¹ PASCAL, B. *Pensamentos*, p. 277.

¹⁸² PASCAL, B. *Pensamentos*, p. 278.

¹⁸³ Cf. GOUIER, H. *Blaise Pascal: conversão e apologética*, p. 185.

Para Jonas, o ‘coração’ em Pascal dará a resposta que o mundo indiferente não dá, pois, é pela interioridade na fé que o homem pode elevar-se acima da opacidade do mundo e encontrar o Deus transcendente. Pela deslocação do homem no universo, o cosmos se torna nulo, é o que chama Jonas de ‘niilismo cósmico’. Este último fará com que Nietzsche veja o niilismo como o mais ‘inquietante hóspede’, o mais sinistro dos hóspedes.¹⁸⁴ A morada do homem abriga certamente o niilismo, mas já não se está em casa, diz Jonas, perde-se a unidade com ele. Essa apatricidade só vai ser entendida com as consequências antropológicas da ‘morte de Deus’.

O mundo, mera extensão só interessa às ciências modernas. É o caminho real de um existencialismo ateu, como Jonas o chama, segundo as anotações dele no Arquivo de Konstanz, segundo citação de J. Oliveira.¹⁸⁵

Nesse arquivo, Jonas denuncia a perda da “eternidade, do desaparecimento do mundo transcendente nas ideias que Heidegger vê no mesmo sentido do ‘Deus que está morto’ de Nietzsche. [...Trata-se da] perda da presença genuína como rendição à mera temporalidade, na qual o presente é apenas o momento de transição do passado para o futuro e nada mais”.¹⁸⁶ Ouça-se a fonte, Nietzsche:

Para onde foi Deus? Gritou ele, já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente do mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol?¹⁸⁷

É mister dizer que a substância da correspondência dos niilismos antigos e modernos está em algo que Heidegger percebeu claramente e Jonas operacionalizou nesta frase: “o dito ‘Deus morreu’ significa que o mundo suprassensível está sem força atuante. Ele não irradia nenhuma vida”.¹⁸⁸ Neste sentido – em que toda esperança escatológica se dilui – o Deus supremo, valor e norteador de todos os valores se anula, e então as formas de valor como o bem, a beleza, etc, se anulam. Os valores passam a ser meros correlativos e não absolutos em si. Ora, com a morte de Deus, o ser humano perdeu o horizonte estabilizador de suas ações, pois o mundo

¹⁸⁴ Cf. NIETZSCHE, F. *Fragmento póstumo* do outono de 1885 a outono de 1886, 2[127].

¹⁸⁵ Cf. OLIVEIRA, J. *Negação e poder*, (HJ 13-29-3), p. 192.

¹⁸⁶ OLIVEIRA, J. *Negação e poder*, (HJ 13-29-3), p. 192.

¹⁸⁷ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 125, p. 147-148.

¹⁸⁸ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 244-245.

perdeu sua unidade. O mundo deixou de ser lar e o abandono (*Geworfenheit*) se instaura na relação humana: o homem se sente ‘jogado’ como *Desein* no mundo, na existência, e esta será a característica de sua existência: “o homem se sente sozinho para gerar sua vida, então ele deve descobrir a autenticidade sem se deixar iludir nem se refugiar em falsos- pretextos”.¹⁸⁹ É neste existencialismo pós-nietzschiano que Jonas vê um ‘niilismo moderno’ que pode-se identificar com o ‘niilismo helenista antigo’¹⁹⁰ Esta correspondência Jonas aprendeu a ver na escola de Heidegger, nos quais teve os meios fornecidos pelo existencialismo, como também as categorias existencialistas que se encaixaram de tal maneira, que Jonas achava que parecia que fossem sido feitas para a análise do movimento gnóstico.¹⁹¹ Mas a coisa não parou por aí, se lê o gnosticismo a partir do existencialismo, há que ler também o existencialismo a partir do gnosticismo. O mundo antigo tardio nos pode dar as chaves para ler o mundo moderno e tecnológico.¹⁹²

Na perspectiva niilista o homem heideggeriano é descrito como um ser rodeado de morte: “é a morte, como negação da vida que circunda e o ameaça a todo o momento, fazendo com que o niilismo se revele como uma pulsão de morte contra o *Desein*.”¹⁹³ A cultura moderna parece viver de uma ‘angústia da morte,’ como característica do *Desein*. Isto, Jonas o contesta mostrando como a morte é de um lado o poder que o homem gerou contra o mundo e contra o próprio homem; mas de outro lado Jonas vê na ontologia da morte uma má interpretação da vida. Jonas critica a ontologia da morte de Heidegger, mostrando que esta ficou num âmbito abstrato, deixando de lado o concreto da morte com a tecnologia e seu poder. A crítica a Heidegger vai mais longe:

A depreciação existencialista do conceito de natureza reflete obviamente seu despojamento espiritual pelas mãos da ciência física, e tem algo em comum com o conceito gnóstico de natureza. [...] nenhuma filosofia mostrou menos interesse pela natureza que o existencialismo, que nega a dita natureza qualquer vestígio de dignidade.¹⁹⁴

¹⁸⁹ FROGNEUX, N. *Hans Jonas ou l’ avie dans le monde*, p. 81.

¹⁹⁰ Cf. JONAS, H. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardia*, p. 108.

¹⁹¹ Cf. JONAS, H. *A religión gnóstica*, p. 337-338.

¹⁹² Cf. FROGNEUX, N. *Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica do Princípio Responsabilidade*, p. 438.

¹⁹³ OLIVEIRA, J. *Negação e poder*, p. 194.

¹⁹⁴ JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 354.

A natureza foi reduzida a um ‘aí’ do mundo num presente espúrio. Com a ‘morte de Deus’, anunciada por Nietzsche se diluiu a eternidade, esvaziou-se o presente genuíno e autêntico. O presente passou a ser uma crise entre passado e futuro. Isto lembra que o projeto do homem no gnosticismo vai do nada ao nada,¹⁹⁵ no qual não há *nomos*, valores em-si.

Se Nietzsche proclamou a ‘morte de Deus’, no cenário niilista moderno, Jonas diz que algo muito parecido aconteceu na Antiguidade tardia em que o ‘Deus do cosmos morreu’. Esta correspondência tem uma analogia: Deus deixa de ser divino, já que não guia a vida humana e não oferece sentido e valores a ninguém. *Surge o vazio*. No gnosticismo, o divino é uma força em oposição, uma força negadora e supressora do mundo, é um outro desconhecido que sendo luz se opõe ao mundo que é trevas. Ele tem “mais de *nihil* do que de *ens* em seu conceito”¹⁹⁶ afirma Jonas. Por isso dele não emanam valores nem lei. Ele como a natureza não justifica nenhuma ética. Deus por desconhecido e a natureza por neutra e indiferente são inúteis para o homem. Fique claro que este esvaziamento gnóstico reaparecerá na modernidade. O acosmismo será a sintonia que evidencia esta semelhança.

Diante desta cena, Jonas não propõe nunca uma volta à metafísica suprassensível. Não, ela foi sepultada com a morte de Deus. Jonas assume a modernidade não transcendental. É, contudo, - não apesar de tudo - que a modernidade descerra uma possibilidade de ressignificação da relação entre divindade e natureza no contexto da crise ecológica que a tecnologia criou. Na entrevista concedida em 1992 a Christian Schütze, Jonas respondendo sobre a possibilidade de um ascetismo fundamentado em um além, que enfrente o consumismo (que deixou de lado o fim dos tempos) e a ideologia do progresso, diz:

Um novo ascetismo me parece totalmente necessário. No início do cristianismo, uns homens se jogaram no ascetismo sob a influência de uma potente religião do além. Mas, o ‘além’ no aqui não chegou ainda, não aconteceu. Ele só acontecerá no momento em que o povo esteja em perigo e os jovens se juntem em defesa da pátria. Sim, um ascetismo sem religião transcendente pode ter sucesso entre as massas.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Cf. JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 355.

¹⁹⁶ JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 349

¹⁹⁷ JONAS, H. *Mas cerca del perverso fin y otros ensayos*, p. 73. (TA)

Neste mesmo tom Jonas fala sempre da esperança (sem utopias) e de motivações religiosas em outros momentos. Sua resposta é *imanentista*, longe de suportes meta empíricos, meta históricos e também longe do esquema gnóstico que separa, mundo-homem e Deus. A crise nietzschiana da morte de Deus vai inscrever a temporalidade e a finitude como horizontes na determinação da totalidade, inclusive da divindade (é importante conferir isto no Dionísio da obra de maturidade de Nietzsche), da ipseidade humana e as configurações de qualquer ente segundo a dinâmica performática da vontade de poder.¹⁹⁸

Então, pode-se pensar que a imanentização presente na modernidade abra o caminho para ressignificar a relação entre Deus e a natureza (e mesmo com o homem), que abre o caminho para uma possível teologia jonasiana que ainda abra perspectivas escatológicas.

3.3.3 A ciência e a tecnologia: ontologias niilistas

No item anterior, entendeu-se tanto que o existencialismo moderno – segundo Jonas – fez inteligível a gnose, como que a gnose também daria a inteligência ao mundo moderno, que é essencialmente ciência e tecnologia, como ontologias niilistas, negadoras da vida. Este é o propósito deste item. Para tal efeito comentará o artigo de Jonas *Do século XVII em diante: o significado das revoluções científicas e tecnológica*, encontrado no seu livro, *Ensaio filosófico* de 1971.

Se o princípio do gnosticismo é a *hostilidade* (algo moral) em relação ao mundo e o princípio existencialista é a *indiferença* (algo filosófico), então a ciência vai transformar ambos os princípios na *negação da vida* (princípio científico). Se o conhecimento científico, como já demonstrado no parecer de Jonas, é só do que está ‘morto’, é porque a natureza está destituída de toda realidade espiritual e a vida de conhecimento científico. Isto autoriza e justifica que se possa explorar ilimitadamente a natureza.¹⁹⁹ Isto será o ponto de partida e talvez a conclusão.

¹⁹⁸ Cf. CABRAL, A. *Niilismo e hierofania*. Uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã, v. I, p. 291-375; 510-535.

¹⁹⁹ Cf. OLIVIERA, J. *Negação e poder*, p. 196.

Jonas comenta sobre *As revoluções dos orbes celestes*, de Copérnico e sobre *A estrutura do corpo humano* de Vesalius, obras que marcaram a visão niilista da modernidade. Elas têm três características gnósticas:

1) a proposição necessariamente implícita da homogeneidade da natureza em todo o universo; 2) a ausência de uma arquitetura sólida do universo para explicar a sua ordem; e 3) sua provável infinitude, pela qual deixou de ser um ‘tudo’ ou um ‘cosmos’, não sentido de uma entidade determinada.²⁰⁰

Estes três princípios fizeram possível uma nova cosmologia que gerou por sua vez uma nova física que explicou *como* se dá o funcionamento do cosmos, qual é seu *modus operandi*. Por sua vez isto exigiu um novo *método* tanto de análise como de verificação que pudesse fazer compreensível o movimento das coisas, algo que a física aristotélica já não fornecia. Neste modelo a ciência mostra o movimento como algo sem nenhuma teleologia, simplesmente movimento *continuum* (todo corpo em repouso ou em movimento). A única causa do movimento é a força material que age sobre a matéria em um díptico de velocidade e direção, articulando o tempo e o espaço. Tudo isso leva teoricamente a geometrização da natureza, a criação do cálculo infinitesimal e ao método experimental.

Três conceitos viraram típicos para pensar o movimento: aceleração (pela força), resistência (no repouso) e massa. Estes conceitos são as regras da mecânica moderna, em que os dois primeiros conceitos são qualidades geométricas (formais) e a massa seria material não geométrica, que representaria o núcleo da realidade. As três dimensões são meramente quantificáveis.²⁰¹ Esta lógica foi alargada por Newton para todas as dimensões do universo formando um todo. A esta conclusão se chegou porque a nova ciência usa um princípio: “a união de um *a priori* com elementos *a posteriori*”.²⁰² Espaço, tempo e movimento deixaram de serem abstrações e passaram a ser parte da cena empírica. E os dados empíricos operacionalizados foram usados por premissas abstratas da matemática, “de forma que *o saber* serviu de terreno para *o fazer*”.²⁰³ Assim, o conceito de mudança saiu

²⁰⁰ JONAS, H. Do século XVII em diante: o significado das revoluções científica e tecnológica In *Ensaio filosóficos*, In: JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 96.

²⁰¹ Cf. JONAS, H. Do século XVII em diante: o significado das revoluções científica e tecnológica, In: JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 112.

²⁰² JONAS, H. Do século XVII em diante: o significado das revoluções científica e tecnológica, In: JONAS, H., *Ensaio filosóficos*, p. 115.

²⁰³ OLIVIERA, J. *Negação e poder*, p. 197

de sua abstração para representar ‘aceleração de massa’, a ideia de ‘causa’ passou a significar o que resiste á aceleração. Pode-se a isto acrescentar que todos os fenômenos que se podem elencar da física passaram a ser quantificáveis: qualquer estado físico pode ser medido pela quantidade de massa e de força: “ser e causa suficiente para um evento significa ser suficiente em quantidade para a quantidade de mudança que o evento representa, isto é, de igual quantidade”.²⁰⁴

Isto trouxe uma grande revolução: qualquer causa não física deve ser negada veementemente, embora a magnitude dos fatos deixe um saldo de fenômenos que não podem ser medidos nem quantificados. É o resto de metafísica que fica como corolário, diz Jonas. Mas, o piso firme está no princípio da *constância da matéria e energia* que só aceita as leis mecânicas matematizadas como sua linguagem. Este é o axioma fundamental da ciência moderna que retira a possibilidade da criação e dos milagres na realidade, ou seja, de intervenções transcendentais não físicas na realidade. Estes princípios tem a força metodológica de uma certeza metafísica.

Se se anula a ideia de criação, ou seja, de uma origem fora da imanência, então a ciência se contrapõe às ideias religiosas da Bíblia judaica e cristã. A ideia moderna de natureza nega qualquer ideia de criação, o que significa negar que exista uma ‘vontade e um plano’ por trás do que foi criado, uma causa transcendente ao próprio mundo. Diante dessas afirmações a ciência oferece a ideia de um processo contínuo, entregue a si mesmo, controlado por leis materiais que atuam numa relação cíclica de causa e efeito. Disso se conclui que o mundo tem a última palavra sobre si mesmo e é medido ele mesmo pelo mundo ou pelo nada. Esta visão imanente de geração da realidade em oposição às ideias criacionistas também tem sua implicação ética. Se o mundo não foi criado, também ele não tem nada de bom ou mau. A natureza não contém valores em si. A natureza é *indiferente*. Não há nada de perfeito ou imperfeito, nobre ou baixo. Essas medidas são humanas e não dizem nada à natureza, pelo mesmo motivo também, todo antropomorfismo deve ser anulado.

A natureza não pode ser contrariada, porque sequer tem algo a realizar. Ela apenas segue seu curso – e seu processo é cego. Sua ‘necessidade’ não é aquela de uma compulsão, mas ausência de alternativas quanto ao tipo de interconexão através do qual todas as coisas agem – e pelo qual elas podem ser conhecidas. Assim, o objeto

²⁰⁴ JONAS, H. *Do século XVII em diante: o significado das revoluções científica e tecnológica* In JONS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 115.

do conhecimento – todo o incessante drama da criação, seja no universo, na natureza terrestre, ou nas coisas vivas - é despojado de qualquer tipo de ‘vontade’ que lhe seja próprio. A irregularidade que a torna cognoscível, a torna ao mesmo tempo sem sentido.²⁰⁵

É o fim de todo antropomorfismo: a natureza não tem nenhuma analogia com o homem, o ser humano não passa de ser uma forma – e esquisita – a mais no processo evolutivo da matéria.

Ao negar-se o bem, afirma-se que o universo é só mudez, insensatez e imensamente grande: não há motivo para glorificar um criador (Sal 19). O universo não inspira admiração, mas vertigem; não inspira piedade, mas capacidade de análise. É um universo desencantado, sem valor, sem finalidade. Que é a vida e o homem? O que vale para a natureza inerte vale para a vida e para o homem:

A vida é uma consequência de uma história de agregados mecânicos que vá além dela mesma em direção a configurações de matéria sempre novas, de modo que qualquer configuração dada não é senão um ponto de transição para outro e ainda outro, e nenhum deles é a expressão de uma ideia em ação. [...] e entre esses produtos não planejados, criados sem qualquer justificação de necessidade, encontramos a nós mesmos – nós que somos dotados de propósito, intenção, preferencia, amor e ódio, alegria e tristeza. Mas naquilo que deu origem a tudo isso, a nós e todas as outras criaturas vivas, não se vê afetado por nenhum desses sentimentos, nem motivado por direção interior alguma[...]. Apenas aconteceu que no prolongado jogo das mutações aleatórias e da seleção natural emergiram formas e mais formas, e o fato de o homem ser uma delas é uma mera esquisitice.²⁰⁶

O homem termina sendo um repositório qualificado e solitário, em que convivem todas as intenções e objetivos em uma subjetividade monopolista.²⁰⁷ Não há nada pré-determinado, não há destino, não há metas. Este materialismo das ciências modernas na verdade se opõe a todo tipo de futuro, pois “o antecedente imediato determina o instante seguinte, [...] não há tendências de longo prazo em direção a algo, mas só uma transferência da soma da massa-energia a cada momento, [...] em suma nada puxa para o futuro, apenas empurra do passado”²⁰⁸

²⁰⁵ JONAS, H. Do século XVII em diante: o significado das revoluções científica e tecnológica, In: JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 121.

²⁰⁶ JONAS, H. Do século XVII em diante: o significado das revoluções científica e tecnológica, In: JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 122-123.

²⁰⁷ Cf. OLIVEIRA, J. *Negação e poder*, p. 198.

²⁰⁸ JONAS, H. Do século XVII em diante: o significado das revoluções científica e tecnológica, In: JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 119.

Na natureza “um conjunto de *leis* é suficiente para[explicar] todos os fenômenos”.²⁰⁹

Esta-se diante do fundamento que justifica a tecnologia com todo seu poder benéfico e destrutivo: o mundo passou a ser uma grande *máquina*. Jonas vai falar que se encontra na ‘idade da máquina’ (a modernidade), na qual não se tem finalidade, hierarquia e valores. A natureza está aberta para o exercício do poder humano.²¹⁰ Que aconteceu? Se a natureza é um objeto cego, desprovido de vontade, então o homem assume as rédeas e se converte no único sujeito e na única vontade e vontade de poder.

Nesse processo é muito claro um niilismo cósmico, no qual não há vontade e poder senão no ser humano que se transforma em senhor da realidade através da técnica, que logo vai roubar o senhorio do homem para ela mesma. Esse ‘desencantamento’ da natureza por parte da ciência conduz a um mundo explorador, já que o conhecimento sobre o mesmo mundo natural não sanciona qualquer ideia de proteção ou cuidado. A revolução industrial (tecnológica) do século XIX veio esmagadoramente e no caminho da ciência moderna do século XVII e construiu um mundo tecnológico, em que tudo é ‘acidental’, embora ‘necessário’; em que nada é intencional e terminal: a natureza deixou de ser norma, medida, logo o ‘natural’ deixou de existir e então tudo pode ser todo, a depender de seus acidentes. A técnica sem troços de ‘imagens’ e ‘essência’ passou a ser a única vontade a ser compreendida como a única vontade aceitável. Vontade que virá a *negar* não só a natureza, mas o mesmo homem. É o niilismo gnóstico pleno. O resultado é que no século XXI “os céus não declaram a glória de Deus, mas os materiais da natureza estão prontos para o uso do homem”.²¹¹ Ainda mais, sendo que o demiurgo e os arcontes deixaram apenas seu pó na desmitologização vigente, então onde está o Supremo Deus *Abconditus*? Ele será cada vez mais *nihil* e menos *ens*. É a vitória da ontologia da morte.

A face central do niilismo científico moderno é a negação da vida: “nesse estágio da ontologia universal da morte –[isto] significa negá-la, fazer dela uma

²⁰⁹ JONAS, H. Do século XVII em diante: o significado das revoluções científica e tecnológica, In JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 120.

²¹⁰ Cf. JONAS, H. Do século XVII em diante: o significado das revoluções científica e tecnológica, In: JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 125.

²¹¹ JONAS, H. Do século XVII em diante: o significado das revoluções científica e tecnológica, In: JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 124.

variante das possibilidades sem vida”.²¹² Esse é o âmago do niilismo cósmico: “não só o universo é restringido às leis rígidas sem finalidade e sem valor, como, sobretudo, em consequência disso, a própria vida é negada em sua condição própria. Para Jonas, por isso, a teoria mecanicista é a face niilista mais acabada da ciência moderna porque leva a negar a vida”.²¹³ A ciência criou um monismo mecânico que é a negação espiritual da vida.

Parece escutar-se a Nietzsche no parágrafo 125 na *A gaia ciência*: “seca o oceano”, “apaga o horizonte”. Suas perguntas são insinuantes para esta temática: “quem nos deu a esponja para apagar o horizonte?”; “como conseguimos beber inteiramente o mar?”; “Quem desatou a terra do seu sol?” Essas são as perguntas que ficaram no mundo niilista existencialista: pela finalidade, pela verdade e pela unidade. É o “enigma sem solução”.²¹⁴

Sendo niilista o campo científico, então o pensamento está hoje norteador predominantemente por uma “ontologia da morte”.²¹⁵ Isto significa uma vontade do nada, vontade de negação. O nada, então, chegou a sua plenitude e se converteu em princípio hermenêutico da realidade e em especial da vida humana.

3.4 Da teopatia à ética: por uma responsabilidade hiperbólica

Como resposta à ontologia da morte que o niilismo traz na ciência e na tecnologia e se expressa na gnose existencialista, Jonas, a partir do imanentismo de seu monismo integral cria uma resposta cosmológica-teológica que leva a superar a divisão natureza-Deus (ambiguidade básica do gnosticismo) tendo o mesmo objetivo do *princípio responsabilidade*: o dever é existir, subsistir e criar futuro, atravessado pela teologia jonasiana do Deus que sofre, que está em devir e que não é onipotente. Jonas une assim cosmologia, teologia e ética. Esta reflexão não caiu dos céus: ela responde a processos históricos e pessoais em Jonas:

O primeiro, a história religiosa de Jonas. Ele é judeu, fundador de núcleos sionistas, com uma forte formação bíblica, em que o descobrimento do *ethos* dos profetas é decisivo: “Os considero - os profetas – a verdadeira personificação da mensagem do judaísmo, sua proclamação chega incluso até o presente, e quase

²¹² JONAS, H. *O princípio vida*, p. 20.

²¹³ OLIVEIRA, J. *Negação e poder*, p. 203.

²¹⁴ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 21.

²¹⁵ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 22.

sempre acontece em oposição ao que impera e é válido”.²¹⁶ Sem dúvida que sua formação bíblica e sionista o levou a uma determinada concepção do mundo, em que o *mistério* proclamado pelos profetas funda todo princípio de realidade: “o mistério se faz presente como algo que nos une além dos assuntos seculares”.²¹⁷

O mesmo filósofo da Alemanha e estudioso das ciências naturais tem a experiência básica judaica, expressado na espiritualidade do *El Schamá jisrael* – escuta Israel – junto às situações cruéis da história da Alemanha que na segunda guerra mundial deram-lhe uma força intuitiva e quase mística. Isso proporcionou a ele uma afirmação de fé pessoal – embora balbuciante: a reflexão teológica de Jonas será sempre tentativa e provisional. Ela nasce na dor, no problema do mal.²¹⁸

E quando olhamos com horror as imagens do campo de concentração de Buchenwald, os corpos dilacerados e os rostos deformados, a extrema violação da humanidade na carne, então nós rejeitamos revoltados o consolo de que isto seja aparência, e de que a verdade seria uma coisa diferente. Nós queremos olhar nos olhos esta terrível verdade, que a aparência é a realidade, e que nada é mais real do que aquilo que aqui nos aparece.²¹⁹

Este olhar que rejeita todo dualismo no olhar foi experimentado por Jonas na carne em Auschwitz – em que sua mãe foi assassinada – marcando um ponto altíssimo e único na história, qualificado pelo Jonas como um acontecimento teológico, para a humanidade em geral e para o judaísmo em particular.²²⁰ Este convicto histórico faz a pergunta categórica: que Deus poderia deixar que isso acontecesse? A resposta de Jonas é vigorosa e contundente:

A ignominia de Auschwitz não pode ser imputada a uma providencia onipotente ou a uma necessidade dialeticamente sábia, algo como a um passo antitética e sinteticamente exigido que conduzisse à salvação. Nós, seres humanos, infligimos isto à deidade, como mordomos ineptos de sua causa; sobre nós tal ignominia pesa, e somos nós que devemos também limpar a vergonha de nossos rostos desfigurados, e até do próprio rosto de Deus. Não me venham aqui a falar da astúcia da razão.²²¹

²¹⁶ JONAS, H. *Memorias*, p. 367. (TA)

²¹⁷ JONAS, H. *Memorias*, p. 369. (TA)

²¹⁸ Cf. JONAS, H. *O conceito de Deus após Auschwitz*. Uma voz judia, p. 19.

²¹⁹ JONAS, H. *O princípio vida*, p.257.

²²⁰ Cf. JONAS, H. *O conceito de Deus após Auschwitz*. Uma voz judia, p. 21

²²¹ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p.59.

Dando uma resposta a esta experiência, Jonas em 1961 proferiu uma conferência na School of Divinity da Universidade de Harvard que visava o problema da imortalidade intitulada *Imortality and the Modern Temper*, na qual deixou consignados seus pontos mais importantes em torno do problema de Deus. Ali ele, escutando a Platão, deixou o *logos* e fez uma opção de reflexão pelo *mito* – algo tão presente em sua teologia como na cosmologia: certas coisas – Deus, a origem, o fim, o espírito, etc. – não podem se manifestar pelo *logos*, mas pelo *mito*. E precisamente Jonas traz pela primeira vez o mito do Deus Criador, “que se despojou de seu próprio poder e que agora está no curso do mundo”.²²² É um Deus que criando renuncia à sua própria onipotência, abandonando-se nas mãos do mundo, assim, enriquece seu ser. Mas esta aventura também pode fracassar. Deus se fez impotente e entregou sua criação na liberdade do espírito. Tudo pode triunfar, mas também fracassar. Nenhuma escatologia está determinada de antemão. O mundo deve estar à altura de tão grande risco e deve assumir sua *responsabilidade*. Responsabilidade pela vida, pelo homem e por Deus. A escatologia depende da responsabilidade do ser humano. A responsabilidade ética é a única possibilidade de se aproximar – numa segunda vinda do *hic* – da eternidade e imortalidade. “Mas, por enquanto, neste lapso curto de tempo devemos cuidar das ameaças mortais e, então, auxiliarmos o Deus imortal que sofre.”²²³ Os riscos podem ser tão graves que destruiriam a vida, mas também podem fazer Deus sofrer, a ponto de ferí-lo como em Auschwitz. A esta temática, Jonas retornaria em 1984 em Tubinga, para receber o prêmio Leopold Lucas. Ali, proferira sua famosa conferência: *O conceito de Deus depois de Auschwitz. Uma voz judia*. Este escrito fundamental da teologia jonasiana será retomado num segundo item desta exposição.

Muito especial esta evolução: em primeiro lugar, Jonas se propôs fundamentar uma ontologia da vida e da responsabilidade e termina “desenvolvendo um conceito de Deus”, segundo suas próprias palavras. Essa conferência o levou a valorar o problema de Deus, ao ponto de ver “a necessidade de conciliar a íntima necessidade de crer em Deus – ou em algo divino no mundo, com o entendimento e as convicções filosóficas”.²²⁴ Mesmo assim, com essa fé ligada à filosofia, Jonas termina dizendo na mesma palestra: “Damas e cavalheiros,

²²² JONAS, H. *Memorias*, p. 371.

²²³ JONAS, H. *Memorias*, p. 171. (TA)

²²⁴ JONAS, H. *Memorias*, p. 172. (TA)

tudo sobre Deus é balbucio”. Ninguém está obrigado a seguir este ‘balbucio’, mesmo porque Jonas não se sente convicto. Mas é o que ele oferece do divino diante do estado geral de coisas, da ciência sobre o mundo, o universo e a vida na terra. Esta posição, certamente, exclui um ateísmo, pois além do estado de coisas pode-se articular através de metáforas uma palavra que alcance o ser, fazendo todo compreensível. Mesmo sem poder fazer metafísica sobre o conceito de Deus – Kant já vetou – é possível voltar ao mito, que dê ao homem a possibilidade de ‘uma metafísica racional ou filosófica’, capaz de construir *conjeturas* sobre a presença do divino no mundo.

Uma doutrina filosófica do Ser deve deixar aberto um âmbito para o divino. Trata-se de uma tentativa problemática que não tem nenhuma pretensão de verdade; mas, que possui validade na medida em que não desmente algo que numa época foi tão decisivo para a história da humanidade e cuja inspiração, pode ser expressado nas palavras dos profetas, emanando de uma fonte que é muito mais que mundos e natureza. O mito, pois, tenta desenvolver um conceito de Deus com o qual é possível suportar aquilo que, ao contrário, resultaria insuportável.²²⁵

Tão insuportável como a dor na *Shoah*, como a impossibilidade de conjugar a fé no Deus com os descobrimentos das ciências naturais, *mas* que –seguindo ainda aos profetas – a voz de Deus pode se ouvir nas almas: “assim fala o Senhor”. Essa palavra “pode comover as almas e essa é a única forma de ingerência divina no mundo que é compatível com a estreita explicação científica da evolução material das coisas”.²²⁶ Então, Deus intervém no mundo como nos milagres? Não, Deus não move o mundo, mas Deus pode sim deixar ouvir sua voz pelos profetas. E em sua palavra ouvida pelo espírito humano, Deus pode influenciar no mundo. “Através de seu espírito, Deus pode restaurar seu poder, do mesmo modo que pode fracassar a causa das faltas do homem. [...] Em princípio existe uma porta através da qual o supramundano incide no mundano e é a única forma de causalidade que eu atribuo a Deus”.²²⁷ Esta prova contém a transcendência na imanência mundana.

Jonas não renuncia à imanência de sua fé. A fé passa pelo espírito humano que pode ouvir a Deus. Isso já fala da necessidade de uma teologia da natureza. É o espírito que pode ouvir a Deus ao tempo que tem liberdade de aceitar ou não a ingerência de Deus no mundo e que poderia fazê-lo obter o sucesso ou fracassar.

²²⁵ JONAS, H. *Memorias*, p. 373-374. (TA)

²²⁶ JONAS, H. *Memorias*, p. 375. (TA)

²²⁷ JONAS, H. *Memorias*, p. 375. (TA)

Assim, uma escatologia transcendentalista e pré-fixada está totalmente longe de Jonas.

Em segundo lugar, um discurso teológico, - como sempre construído - deve estar unido essencialmente à natureza. Mas essa unidade se fraturou de maneira universal através das disseminações e dos sistemáticos ecocídios que ganharam proporções globais trazendo mudanças culturais profundas nos paradigmas de pensamento. Os ecocídios deflagraram a dessacralização da natureza como um tudo. Embora a disseminação da crise da unidade entre a natureza e a divindade tenha seu eixo nas tradições judaico-cristãs, ela se propagou em todas as culturas, religiões e economias globais, formando uma cultura global ‘desencantada’ que silencia a unidade perdida e outros modos de compreensão da realidade. Poder-se-ia pensar que a introdução de outra tradição funcionasse como um agente corretivo desta crise?

Não, na “babel hermenêutica”, o horizonte de compreensão deste tempo não permite tal diálogo.²²⁸ O horizonte de compreensão deste tempo é o conceito Nietzscheano da morte de Deus’. A ‘Morte de Deus’ não é uma ‘prova’ da inexistência de Deus; ela significa a dissolução dos binários metafísicos da tradição, dos polos que opunham ontologicamente a realidade em dois planos distintos: o mundo suprassensível e o mundo sensível, de tal maneira que o último estava submetido ao primeiro, como fundamento.²²⁹ Quando Heidegger afirma que Deus morreu, está dizendo: “o mundo suprassensível está sem força atuante. Ele não irradia nenhuma vida”.²³⁰ Esta-se num horizonte que retira os binários dualísticos da realidade: este é o espaço hermenêutico atual e como consequência, trouxe a ausência da verdade única, imutável e absoluta (vinda do polo ultrasensível e fundador da realidade) e pelo mesmo a negação dos valores. Desarticulou-se a unidade entre a divindade e a natureza em um ocidente que dependia diretamente da inscrição da lógica binária/dicotômica da metafísica de matriz grega nos átrios do pensamento judaico-cristão. Embora os conceitos de graça e criação da teologia bíblica procuraram essa unidade, eles não conseguiram superar o rebaixamento ontológico da condição temporal/criatural e assim “natureza e sobrenatureza, então, não se imiscuem plenamente e por vezes, foram compreendidas como

²²⁸ Cf. VATTIMO, G. *Para além da hermenêutica*, p. 18.

²²⁹ Cf. NIETZSCHE, F. *A Gaia ciência*, §125, 343, p. 147-148; 233-234.

²³⁰ HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*, p. 251.

ontologicamente divorciadas”.²³¹ A salvação e a santidade não deixaram de ser um movimento ascético ao sobrenatural: O dualismo triunfava. É o niilismo como tal. Este é o motivo real para que não se possam ter outras respostas para a crise global que o tecnicismo.

Diante deste divórcio – natureza–divindade – diante da morte de Deus, o ser humano que já sentia a natureza estranha a partir de sua raiz gnóstica se torna o dominador, sujeitando a natureza à sua compreensão e assim ela se torna coisa. Em 1952, em seu texto *Theory of God*, produto das em aulas em Ottawa, Jonas já percebe uma relação entre tecnologia e natureza: o homem sozinho, sem Deus, “descobre que ele não é somente o potencial criador de outro mundo, mas também potencial e necessário criador do próprio ser [...] sua plena liberdade é também falta de orientação. O ser humano toma sobre si seu destino. Sob *sole motto*, ele é a vontade de poder”.²³² Isto é Nietzsche e sua posição, segundo Jonas. O niilismo dualista se converteu em ‘fazer’ para recriar o mundo sem Deus. “O trabalho técnico acaba por não preencher o niilismo senão com mais vazio”.²³³ Mediante a morte de Deus, o homem através da técnica poderá viver com seu conhecimento e sem Deus. Em outras palavras:

A morte de Deus é assumida não apenas como morte do Deus cristão, mas é como um gesto de autoafirmação diante do novo vitalismo do homem moderno e do niilismo completamente naturalístico que obriga o homem a ver a si mesmo como o ‘criador’ (*maker*) dos valores e de sua própria vida.²³⁴

3.4.1 A cosmogonia da vida, da interioridade – do espírito –, da criação imanente

Para pensar em Deus, Jonas elege o caminho dos judeus, pensar na *criação* da natureza: “para o judeu, que vê ‘nesse’ mundo o *locus* da criação, justiça e redenção, Deus é eminentemente o Senhor da *História*”.²³⁵ Da natureza vai emergir evolutivamente a vida e o espírito. Em outras palavras, Jonas vai construir uma cosmologia para chegar evolutivamente a Deus. Usar-se-á para essa reflexão o livro

²³¹ CABRAL, A. *Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso éticos*, p.11.

²³² JONAS, H. *Arquivos inéditos*, HJ 20-2-1InRev. Etic@, v. 16, 1, p. 127-146.

²³³ OLIVEIRA, J. *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*, p. 228.

²³⁴ OLIVEIRA, J. *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*, p. 235.

²³⁵ JONAS, H., *O conceito de Deus após Auschwitz*. Uma voz judia, 21.

Matéria, espírito e criação de 1988. De fato, Jonas diz que os primeiros cinco capítulos atingem o problema cosmológico da subjetividade e do capítulo sexto ao décimo sexto se toca a questão de Deus.²³⁶ Que teologia pretende elaborar Jonas? Para chegar ao ‘primeiríssimo’, o que precede a matéria se vai partir “dos dados cosmológicos para chegar à *conjetura* cosmogônica, em que se recomenda à razão, ainda que não se possa obriga-la a tal coisa. Não se pode esperar mais que uma especulação sobre o começo de tudo”.²³⁷ É muito importante destacar que essas *conjeturas cosmogônicas* são um saber aberto, provisional e imanente.

O que está na origem? De entrada, Jonas se opõe à teoria de um *Logos cosmogônico*. “O *logos* cosmológico ou, de outro modo, toda programação pré-estabilizada e plano rigoroso, residindo já desde o início no interior da matéria nascente, é descartável como um modelo explicativo da evolução”.²³⁸ Explicando: a *informação* é a hipótese proposta da origem do universo, na ‘explosão primordial e caótica’. A *Informação* é algo que surgiu além da energia total do cosmos, que seria como formas imateriais de energia das quais surgiriam às partículas primordiais que conduziriam aos prótons, aos átomos de hidrogênio e daí para frente à formação de sistemas como os elementos que conhecemos na tabela periódica –componentes inorgânicos, cristais – e a formação de ciclos completos – no universo, na terra, na atmosfera, na vida. Esta informação programada residiria primitivamente no interior do substrato material do mundo, se originaria simultaneamente na ‘explosão primordial’ e estaria chamada a dirigir a marcha do vir-a-ser. Jonas chama de ‘logos cosmogônico’: informação precedente, universal e diretiva. Esta hipótese é negada por Jonas porque a ‘informação’ já requer um substrato físico, diferenciado e estável. Ela é resultado de uma organização, precipitação e expressão de algo previamente alcançado. Logo, ela não pode ser causa e/ou origem. Na ‘explosão original’- no caos - não houve tempo e a informação já exige acumulação temporal. O que a faz impossível ela ‘no caos’. Ao contrário, seria necessário “um fator transcendente”²³⁹ que explique o processo, o novo, a passagem para além de si mesma. Para Jonas, a origem, além de ser misteriosa, ela aconteceu de modo mais trivial e anárquico do que sugere a

²³⁶ Cf. JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 10-11.

²³⁷ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 11.

²³⁸ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 13.

²³⁹ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 14.

explicação de informação pelo *logos*. O *logos* é uma explicação retrospectiva – a partir dos resultados – e em último termo algo determinístico.²⁴⁰

Alternativo ao *Logos* criador Jonas colocará o *Eros* Criador. Veja-se:

A desordem inicial e sem propósito, produz no vir-a-ser, de maneira seletiva à ordem. Como se estabilizam as coisas, como se chega à ordem na natureza? Como as coisas duram (sem ser eternas)? A lei natural domina porque “apenas aquilo-que-se-conserva conserva a si mesmo”.²⁴¹ Esta tautologia explica a regularidade na natureza que se deu pela seleção universal natural. No irregular surge o estável – relativamente duradouro – que se comporta relativamente igual e por isso se ‘impõe’ e assim pela lei da ordem, que é mais exitosa que o caos, aconteceu o ‘*survival of the fittest*’. O que não tem lei é fugaz, pois não se conserva e desaparece. Por enquanto o regular sobrevive. Assim o transitório dá lugar ao duradouro por causa da transitoriedade. Assim se formaram e proliferaram os duráveis prótons – com eles veio o domínio da gravitação e da mecânica; do mesmo jeito com o átomo de hidrogênio veio o surgimento dos elementos da tabela periódica; de igual maneira da radiação inicial surge à estrutura quântica da energia eletromagnética – as partículas elementares, as quatro forças, as leis de conservação com sua causalidade estrita e seu *predomínio* cósmico – como produtos da evolução e da seleção. Tudo isso surgiu do transitório (da desordem) até chegar a certa durabilidade no tempo cósmico. Destas realidades surgem os ciclos com seu movimento nas galáxias, nos sóis, nos planetas. Nestes ciclos e na medida da durabilidade as realidades materiais universais foram se impondo cada vez mais. Perceba-se que o ciclo não é a origem, mas a conquista da natureza que vai da desordem à ordem.

Então, se chegamos ao durável porque continua a evolução? Darwin, segundo Jonas, deu esta resposta: sempre permanece uma ‘desorganização’ suficiente para que no acaso cego e isolado novas estruturas venham a enriquecer e/ou substituir a ordem. Na desordem cresce uma nova ordem e novas formas surgem num processo de seleção natural.

Este é o “fator transcendente requerido que conduz ao novo e então ao superior – sem pré-formações, sem *logos*, sem plano, e até mesmo sem impulso, mas apenas através da susceptibilidade de uma organização dada que já é codificada de

²⁴⁰ Cf. JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 14.

²⁴¹ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 15.

‘informação, à desorganização circundante que e lhe impõe como informação adicional.’²⁴²

Desse modo se explica a ascendência até formas de vida mais complexas e sutis: *a interioridade*. Algo muito além dos autômatos cartesianos. Isto mostra que o cosmos ou a natureza é muito mais que o *extenso*. Uma prova disso é o questionamento. Metodicamente se sabe de antemão que existe em tudo a subjetividade ou interioridade na natureza das coisas. Mas também se sabe de fato que estas dimensões não podem ser supostas por nenhum dado material: nenhum dado físico revela o mínimo sobre elas. Estas dimensões não têm representação nem explicação de seus conceitos nem sequer se encontra lugar de participação nos eventos exteriores, ainda que tal lugar seja inegável. Nem o estudo mais apurado do cérebro em sua estrutura permite chegar à existência da consciência.²⁴³ A ela, a subjetividade e a interioridade, somente se pode chegar através da própria experiência interior do ser humano. Mas se se quer conhecer à interioridade, ter-se-á que ir à natureza, já que ela surge no curso dos eventos naturais, *em* forma natural. Então, deve-se voltar de novo à cosmologia na explicação da natureza.

Chega-se ao misterioso, ao metafísico? Ao transfísico, à interioridade. O dado sem o qual não só ficaria incompleto o ser (e a ontologia), mas sem ela – que contém o interesse, a finalidade, o objetivo, o desejo em forma de vontade e valores – toda teleologia ficaria resolvida nas causas eficientes, deixando em aberto novamente à questão da causalidade universal. “O aparecimento da subjetividade na esfera da vida, nos organismos é um fato empírico”.²⁴⁴ Essa pode ser uma das grandes teses do *Princípio vida* de Jonas, que serve de pedra ontológica ao princípio responsabilidade. O domínio do orgânico na matéria é algo explicável através das propriedades da matéria; mas, o horizonte interno que se abre a partir do ‘sentir’ não se encontra em nenhum dado que se usa para construir a gênese dos sistemas orgânicos. Diferente à interioridade nos organismos é o aspecto eletromagnético da matéria que foi um acréscimo à massa ou as forças fraca e forte que foram acrescentadas à gravidade e à radiação. Com a interioridade é diferente: não se pode fazer uma soma de magnitudes espaciais e sentimento: “nenhum denominador comum permite unir ‘extensão’ e ‘consciência’ em uma teoria de campo

²⁴² JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 17.

²⁴³ Cf. TEIXERA, J. *O cérebro e o robô*, p. 131-148.

²⁴⁴ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 19.

homogênea, apesar de sua relação demonstrável”.²⁴⁵ Extensão e consciência coexistem de forma independente e inseparavelmente: a consciência só existe na matéria, não há espírito sem corpo. Mas, como? Eis o *enigma* fundamental²⁴⁶ que animou o monismo e o dualismo histórico e filosófico, que anima o idealismo e o materialismo, que anima o epifenomenalismo,²⁴⁷ o fisicalismo.²⁴⁸ A resposta dualista animou durante séculos a religião e a metafísica e, graças a ela se promoveu e protegeu a descoberta da alma. Sem os dualistas “nosso olhar para o interior - a alma - permaneceria sem profundidade e ignorante de si mesmo. Mas o dualismo de substâncias não resiste ao julgamento teórico; ele tropeça em um fenômeno cardinal da vida orgânica que testifica a mais antiga solidariedade entre os dois lados”.²⁴⁹ Por isso a hipostasiadora separação cartesiana em *res extensa e res cogitans* é insustentável e cai diante da desvinculação da consciência ‘purificada’ de tudo e a vida anímica – percepção, sentimentos, desejo, prazer, dor, etc.

Igualmente insustentável é o monismo materialista que faz da consciência um ‘fenômeno impotente e concomitante’ a um processo puramente físico do cérebro, que por sua vez só tem uma origem física. Jonas “busca (é) uma solução monista (integral) para esse enigma, já que a voz da subjetividade nos animais e nos seres humanos emergiu dos mudos torvelinhos da matéria e a ela continua a se ligar. É a própria substância do mundo que, ao torna-se interior, ganha, com isso, expressão”.²⁵⁰ Isto faz necessário, para a solução monista integral, uma revisão ontológica do conceito de matéria. Jonas se propõe a este desafio.

Há que reconhecer – diz Jonas - que na matéria que se desenvolveu a partir da explosão primordial, há “uma disposição original com a *possibilidade* eventual da interioridade”.²⁵¹ Observe-se o cuidado das palavras de Jonas: não é uma disposição *com* interioridade nem *para a interioridade*. A matéria tem uma *potencialidade* que não é um ser-disposto para algo com uma direção de antemão. A conclusão jonasiana de uma interioridade “é apenas o resultado quase trivial de que essa dimensão era ‘possível’ segundo as características da matéria tal como foi

²⁴⁵ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 20.

²⁴⁶ Cf. JONAS, H. *Poder o impotencia de la subjetividade*, p. 99.

²⁴⁷ Cf. JONAS, H. *Poder o impotencia de la subjetividade*, p. 115-134.

²⁴⁸ Cf. VIANA, C.W. *Hans Jonas e a filosofia da mente*, p. 61-85.

²⁴⁹ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 20.

²⁵⁰ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 21.

²⁵¹ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 23.

originalmente ‘criada’”.²⁵² Isso indica que a matéria é muito mais do que os físicos e evolucionistas declaram sobre ela. Duas questões levanta Jonas: *quem (o que)* dispôs a matéria desse jeito? Qual foi a concorrência dessa disposição no curso dos acontecimentos do mundo? Aqui Jonas pergunta pelo Criador e sua vontade no ato e depois.

Jonas agora manda a ser cuidadosos: pode ser que a causa da matéria não tivesse nenhuma intenção nem no ato criador nem na posterior para emergir a interioridade. Esta última realidade pode ter acontecido sem a vontade do Criador ou também acontecer de maneira inevitável: sem interioridade a matéria seria impossível. Há que advertir que seria descabido dizer que a causa da subjetividade – algo tão interessado – tenha uma origem indiferente e neutra como se fosse uma causalidade que não se envolve num tipo de preferência favorável. O mais razoável é admitir que a interioridade foi uma preferência no cerne da matéria. Assim, interpreta-se o testemunho na vida subjetiva como algo que é toda vontade sempre e ao mesmo tempo, como algo que não é estranho àquilo que viu nascer: a matéria. Logo na matéria não há nenhum plano, mas há uma tendência –anseio, vontade – que se aproveita da causalidade do mundo como oportunidade. Isto é o que Jonas chama *eros* cosmogônico, em franca oposição ao *logos cosmogônico*. A vida no planeta terra é uma rara oportunidade da matéria. Mas também nesta matéria se descobre o ser-sujeito como disposição e oportunidade.

Este duplo jogo de oportunidades da vida na matéria e da interioridade mostra que há algo mais em jogo que um acaso: “a vida é um fim para si mesma, isto é, um fim que se quer e se persegue ativamente”.²⁵³ É um fim dirigido a ela mesma e infinitamente superior ao que não tem fins. A vida é uma empresa com fim secretamente cósmico. Ao contrário a vida seria vazia. Estas afirmações são uma conclusão importante e capital para esta tese: a vida é um fim, porque desde a origem, a matéria é subjetividade em estado latente, embora seja preciso o concurso necessário da matéria que a levou para a atualização desse potencial. Este testemunho vital oferecerá um caminho até a teleologia.

É claro o argumento: se existe finalidade (inclinação para um objetivo) nos seres vivos, subjetivos - e se esta os torna causas efetivas, então a finalidade não pode ser totalmente estranha à natureza que fez irromper esses seres. Logo a

²⁵² JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 23.

²⁵³ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 25.

finalidade deve ser natural, condicionada e gerada pela natureza. Logo a finalidade e as causas finais (como também os valores) devem ser incorporados no conceito de causas universais, tanto como inerente para elas e como abertura tolerante às causas eficientes.

Como se vê tudo o dito está dentro de um jogo imanente, longe de dados transcendentos e assim se pode dizer que:

A dimensão interior como tal – do sentir opaco à percepção mais clara e o prazer e dor mais agudos – é a substância comum do mundo naquilo que essa tem de própria, ainda que seja dependente de condições externas específicas.²⁵⁴

Agora, não é possível saber se essa tendência contribuiu com as condições externas ou se se espera de maneira heterônoma o que iria acontecer. O que se pode conjecturar é que um ‘anseio’ podia muito bem estar ativo causalmente e teria aproveitado as primeiras oportunidades apresentadas pela matéria até cumprir sua finalidade vital. Esta suposição decorre do conceito de *eros*. Mas esta afirmação não pode ser dita científica como fator causal. Mesmo assim, assume-se num testemunho fenomenológico-ontológico e ainda sem ser científico é útil na doutrina do ser cósmico. É a voz da imanência que fala por si mesma.

Na imanência – em que aparece o interesse antrópico como principal testemunho – se abre um horizonte de transcendência. Ela se evidencia em três liberdades do pensar: a) liberdade de autoderminação: o espírito pode pensar o que quiser; b) liberdade para transformar o sensível em imagem pela imaginação; c) liberdade de ir além do predeterminado através da linguagem, do simbólico. Esta é a dimensão da liberdade que vai da existência para a essência, do sensível para o suprassensível, do tempo para a eternidade, do condicionado para o incondicional. É o transcendente na imanência. O *eros* impulsiona o espírito para uma liberdade que qualquer ser humano pode ter: compreender a ideia de infinito, de eterno e de absoluto. E mesmo assim estas ideias que oferecem a linguagem permanecem unidas ao mundo dos sentidos, da matéria.

Estas *três* liberdades são próprias do espírito e apontam para o transanimal no homem. A primeira liberta do imediato, do externo; a segunda, liberta do compromisso pré-determinado das coisas e as respostas pré-programadas, fazendo

²⁵⁴ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 26.

possível a criação de metas ou objetivos; a terceira liberta do compromisso com os entes. Esta última dá a possibilidade de sair do afrouxado compromisso com os entes para um compromisso voluntário – pensado - com exigências absolutas. Por esta liberdade o homem pode ter metas transcendentais como a fé, a devoção, os ideais absolutos. Mas ao mesmo tempo, o homem pode construir um *eros errante* através de ilusões.

Nesta última liberdade, que Jonas também chama de ‘moral,’ se juntam as outras duas. Ali o ser vira dever, mandamento do valor escutado. Esta será a liberdade da transcendência por excelência. É a mais perigosa, pois pode negar-se na surdez voluntária e chegar a escolher o mal (e o mal radical) como forma de contraposição. O pior, pode chegar a apresentar este mal como o Bem supremo. O *eros* é quem impulsiona a liberdade, mas ele não é guia suficiente para garantir a escolha do verdadeiro objeto. Aqui se manifesta o abismo mais profundo da perversão do ver e do querer, em que se manifesta – também - o “lugar em que o pináculo da santidade da vontade por uma vida consagrada ao imperioso Bem se eleva ao céu e lança sobre nossa multidão seu brilho celestial: uma transfiguração do temporal por um momento eterno”.²⁵⁵

Para entender completamente essa liberdade moral há que acrescentar a liberdade intelectual que consiste na capacidade de voltar sobre si, de refletir, de constituir-se em um ‘eu reflexo’. Esta liberdade só pertence ao *espírito* do homem. Isto não quer dizer que as outras três liberdades só pertencem ao homem. Não, no *O princípio Vida*, já está que o princípio vida e seus modos se encontram no ser orgânico e metabólico, alias em todas as coisas:

Se desde o início o ‘espírito’ estiver prefigurado no orgânico, também a liberdade o há de estar. E o que se afirmou é que já o metabolismo, a camada básica de toda existência orgânica, permite que a liberdade seja reconhecida – ou que ela é efetivamente a primeira forma de liberdade.²⁵⁶

Isto sugere que a subjetividade que está unida ao organismo como sua condição de possibilidade, também está muito além de seu fundamento cerebral ou neural. Isto sugere um ‘salto qualitativo’, em que a liberdade de reflexão se constitui como a ‘transcendência imanente’:

²⁵⁵ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 31.

²⁵⁶ JONAS, H. *O Princípio vida*, p. 13.

O que é ‘visto’, na reflexão é algo absolutamente invisível: o próprio sujeito da subjetividade, o ‘eu’ liberdade não fenomenal (o ‘noumeno’ kantiano) em si mesmo enigmático, incompreensível, inescrutável e, entretanto, sempre presente como o polo complementar de todos os valores, que de modo algum ‘meramente subjetivos’ são ainda essenciais para um sujeito responsável.²⁵⁷

Acontece o milagre da reflexão: o eu passou de ser avaliador a ser avaliado. O eu se tornou sujeito de julgamento pela consciência moral e a alteridade (o mesmo só se reconhece no outro, o eu-mesmo no eu-outro-consciência moral) aparece como o cuidado pelo Bem do objeto (pode ser pessoa ou coisa, ou situação) e aparece como obrigação de valor da própria responsabilidade. Esta exigência de alteridade aparece porque não só o homem é responsável *de* algo, mas *diante* algo, diante de uma instancia que obriga a justificar e ser responsável.²⁵⁸ Esse polo que ‘vê’ é a consciência moral. Mas as perguntas se impõem: quem dá os critérios de avaliação à consciência moral, diante de quem a consciência moral é responsável?

Obviamente o eu é responsável diante de um ser afetado por ele. Isto vale apenas se este ser afetado tiver valor para ele? E um ser indiferente? Há uma condição prévia e ontológica: todo ser está dotado de uma pretensão que se dirige ao ser humano, pois em todo ser está o apelo pelo valor do ser em sua totalidade que faz responsável o homem, tanto de maneira particular em cada caso como:

Naquilo que é responsável desde sempre com o poder atuar, porque o *valor* de esse todo tem um *direito* sobre o ser humano. Com isso, fica expressado que desde o ser das coisas mesmas – não só da vontade de Deus criador pessoal a favor das coisas – pode emanar um preceito que se refere ao ser humano.²⁵⁹

Quando se refere ao ‘eu’ refere-se ao eu que tem percepção. Pela percepção o ser humano se compromete com o todo o valor. O valor implica aqui um direito imanente a realizar-se: a existência é preferível à sua ausência. Esta alteridade se dirige ao ser enquanto vulnerável – todo o vivente o é essencialmente – e esta alteridade se faz exigente porque o ser está exposto sempre diante do poder do outro - casual ou obrigatoriamente. Por isso a chamada do ser valioso e vulnerável se converte em um preceito: ‘você é responsável por mim’. “Exposto a meu poder, ele

²⁵⁷ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 32.

²⁵⁸ Cf. LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*, p. 190-199.

²⁵⁹ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y outros ensayos*, p. 139.

sempre está ao mesmo tempo confiado a mim. [...] O fato mesmo de atuar também nos faz culpáveis”.²⁶⁰ E esta responsabilidade não é só diante das pessoas, mas também é diante do cosmos: o ser humano é responsável do ser das coisas e o ser de todo em sua integridade é a instancia *diante* da qual se faz responsável pela sua liberdade. Assim a alteridade está sempre diante dos polos: a liberdade que me faz responsável e o ser valor do cosmos. Em outras palavras, a criação é a grande alteridade cósmica que me cria o dever da responsabilidade por existir, o grande Bem que deve-se *cuidar*. A o mesmo tempo a criação é o juiz *diante* do qual se é cobrado. Este é o ponto mais alto da ética jonasiana.²⁶¹ Esta última colocação é vital: o espírito se estrutura na alteridade cósmica como responsabilidade que cuida. É espírito *na* e *diante* da criação.

Este cuidado tem outra conotação: a alteridade não é recíproca. Cuidar pode encontrar sucesso ou fracasso na relação com o outro, mas ele nunca será ressarcido pelo outro, ainda mais ficara atormentado na dúvida.²⁶² Sendo o terceiro grau de liberdade transcendente, a relação com o outro se faz a partir do infinito, do eterno e do incondicionado. “Ao submeter-se a um critério transcendente, o próprio cuidado se transforma em algo infinito e incondicionado”.²⁶³ Isto é o que possibilita discernir a terrível ambiguidade do espírito diante do outro e sua vontade: ao se expor ao infinito da liberdade, a ambiguidade do livre-arbítrio, da impureza de todas as coisas, da vaidade terrena, etc. o eu entra em suspeita pelo outro. O outro questiona tudo e exige cumprir com dever de mandamento. É um dever que se impõe, junto a um exame permanente do eu sobre sua pureza de intenção.

Esses fatos antrópicos – o eu livre em alteridade permanente como dever – leva a dizer algo sobre a causa primeira de todas as coisas? Sobre a criação, sobre o princípio? Jonas parte de um paradoxo real: “a presença do subjetivo (idealismo) é ela mesma um *fato objetivo* (materialismo), e que, por conseguinte, também o fato antrópico pertence à cosmologia”.²⁶⁴ No mesmo raciocínio deve-se dizer: uma cosmologia pertence a uma antropologia filosófica.

²⁶⁰ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y outros ensayos*, p. 139.

²⁶¹ CABRAL, A. *Racionalidade, alteridade: uma abordagem à luz de Emmanuel Lévinas e Hans Jonas*, p. 9-42.

²⁶² Cf. JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p.33.

²⁶³ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p.33.

²⁶⁴ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p.35

A partir de Platão e Aristóteles se viu uma analogia entre o divino e o espírito, como realidades transcendentais: se o espírito contempla o imutável ou eterno é porque a partir do princípio está emparentado com o divino. Assim também se pensou que a alma – enquanto razão – se eleva por cima do transitório, do vir-a-ser ela é eterna e ‘divina’. Já em outro contexto, na Bíblia, já falou que o homem é semelhante a Deus ao ponto de poder conhecer o bem e o mal (Gn 3). Tanto no mundo grego como no bíblico se reconhece que o ponto de unidade da analogia homem-divindade é o espírito, como também as verdades e mandamentos tem uma relação íntima com o supratemporal, com o espírito. É interessante que a inspiração divina pareceu pairar tanto na eternidade do descobrimento do teorema de Pitágoras como na inspiração profética dos filhos de Israel que cobraram cumprimento de mandamentos incondicionais. Isto mesmo se encontra em outras culturas. O que quer dizer que se “abriu um horizonte de transcendência na imanência que, além do que foi dito de forma direta, tem algo a dizer sobre a característica do ser *em* que essa abertura se produz – e esse ser é tanto aquele que percebe quanto aquele que é percebido”.²⁶⁵

Esta afirmação pode mostrar o contrário: ao contrário de deduzir o pensar do pensado, pode-se deduzir o pensado do pensar. Isto é precisamente o que fez Anselmo com a prova ontológica. O pensamento de um Deus perfeito exige sua existência. Esta prova foi desmontada a partir de Kant por insustentabilidade lógica: o Ser perfeito não conclui sua existência. A ideia perfeita não exige o ser. Descartes tomou esta demonstração da existência de Deus e a colocou em termos de causalidade: a causa deve ter tanto realismo como seu efeito. O ser finito é imperfeito e tem nele a ideia do ser infinito, mesmo sem poder ser causa dele. Logo, a presença do infinito na consciência humana só pode ser explicada por uma causa incomensurável, fora da consciência. Logo o infinito foi o autor de sua ideia estar no finito. Este processo também se anula logicamente: o objeto intencional (a ideia) e o conteúdo existencial (*realitas formalis*) não admitem comparação quantitativa. Não há denominador comum entre ambas. Mas há algo que serve destes dois fracassados argumentos: “há uma ligação de evidência interna entre o transcendente e a pergunta pelas primeiras *causas*”.²⁶⁶ Esta afirmação já exige uma *teologia naturalis*, que é o que subjaz ao esforço de Hans Jonas.

²⁶⁵ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p.36

²⁶⁶ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p.37.

Para realizar esta empreitada Jonas vai partir deste princípio: “a existência da interioridade no mundo e, com ela também o fato antrópico da razão, da liberdade e da transcendência são dados cósmicos. Como tais, eles estão entre os elementos geralmente obrigatórios de uma cosmologia”.²⁶⁷ A lógica diz: esses elementos estão presentes no universo e talvez sejam essenciais a ele. Estes dados nos levam à pergunta pela causa do mundo, da criação? Aqui Jonas dá um pulo da cosmologia à cosmogonia, como uma *especulação* que pretende ser uma tentativa tateante e que pode estar errada. Esta especulação o ser humano sempre tateou de tempo em tempo, pois o problema da origem não o deixou em paz no decurso da reflexão. Esse saber quis dar razões para a fé sem ter provas, pretendendo dar resposta à questão de todas as questões. Isto foi o intuito das provas cosmológica, teleológica e ontológica da existência de Deus. Jonas sem ocultar as dificuldades quer mostrar seu caminho cosmológico e teleológico para chegar a Deus:

Se a vida, tendo interioridade, interesse e finalidade, originou-se do substrato material do mundo, tais qualidades não lhe podem ser estranhas em sua essência; e se não o podem em sua essência, então (aqui o argumento torna-se cosmogônico) também não o podem em sua origem: já desde a matéria em formação na explosão primordial deve ter estado presente a possibilidade da subjetividade – a dimensão interior em latência, que esperou sua oportunidade externa no cosmos para se manifestar. Algumas conjeturas vão, além disso, para pensar essa ‘espera’ (entendida como ‘aspiração’), [...seria] algo como uma teleologia secreta presente em meio à colossal predominância das coincidências mecânicas na pré-história da vida.²⁶⁸

É dentro dessa brilhante síntese que Jonas quer colocar sua conjetura cosmogônica, para explicar à origem do cosmos. Não pretende partir da revelação nem de uma especulação além dos dados da filosofia da natureza: “uma tendência inconsciente é o bastante para os dados relativos à vida. Mesmo assim não há teologia. São os dados da vida imanente que se basta por si mesmo”.²⁶⁹

Jonas quer chegar à causa primeira. Para isto recorre ao testemunho antrópico do espírito e pergunta: “pode algo, que é menos do que o espírito, ser a causa do espírito?”.²⁷⁰ Jonas pergunta pela causa de todas as coisas, aceitando que pelas causas segundas um ser não espiritual pode gerar um ser espiritual, como

²⁶⁷ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p.39.

²⁶⁸ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p.40.

²⁶⁹ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p.40.

²⁷⁰ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p.40.

vemos que acontece na ontogênese humana. Nesse processo secundário tudo pode acontecer sem o espírito. Evidentemente, que o material pré-existente do processo ontogenético e filogenético como material de informação e programação não é a causa primeira. Mas fica a pergunta: quem depositou os códigos fundamentais na matéria? A ciência está hoje em capacidade de chegar até a primeira ocorrência de combinações moleculares autorreplicantes, até o primeiro mínimo de informação e a partir de aí à natureza inorgânica, universal e neutra. Se seguir esta cadeia se estará cada vez mais longe do espírito. E paradoxalmente pode-se dizer com Jonas que foi o espírito quem seguiu o caminho do processo causal no universo, mesmo que a física ensine que todo processo cósmico é alheio ao espírito, que nada está dotado da capacidade do espírito como tal. Jonas adverte que fala do espírito muito mais que da vida e da subjetividade. E afirma com uma metáfora:

Que a matéria é desde o início *espírito adormecido*, logo se deveria imediatamente acrescentar que a verdadeira causa primeira, a causa criadora, do espírito adormecido só pode ser *o espírito acordado*, e a causa do espírito potencial, o espírito atual.²⁷¹

Assim, o testemunho antrópico²⁷² – parte fundamental do fato cósmico – a autoexperiência do espírito – especialmente no ato transcendente do pensamento - leva o ser humano ao postulado de algo espiritual, pensante, transcendente, supratemporal: origem de todas as coisas, causa primeira de tudo.

Este raciocínio não tem provas e não obriga, mas é plausível para a razão. Ela poder ser chamar uma conjectura hipotética. Hipótese que certamente está em oposição a Kant.

Jonas continua: como entender que a matéria primordial esteja aberta para a possibilidade do espírito? A matéria *permitiu* o surgimento do espírito e este por sua vez abriu seu caminho na matéria em seu tempo. Jonas toma para demonstrar estas conjecturas uma tautologia: o que se tornou real precisava ser possível. Explica: a causa criadora, no princípio, criou uma matéria universal com leis que possibilitassem a coexistência com o espírito. Onde se localiza a causa dessa

²⁷¹ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p.43. Itálico nosso.

²⁷² É muito claro o uso do argumento testemunho antrópico. Teologicamente Jonas o justifica dizendo que Deus criou o homem a sua imagem. Logo se se quer chegar à raiz do ser e do conhecimento, deve-se partir do mais elevado e superior do ser e do universo: o espírito. Deve-se servir da maior dignidade das criaturas e encontrar nesse testemunho a verdade. Cf. JONAS, H., *Matéria, espírito e criação*, p. 45.

abertura? No mesmo substrato da matéria que foi habitada pelo espírito de maneira íntima. Sendo conseqüente com o conhecimento da natureza e da história, pode-se dizer que:

O fundamento primeiro de todas as coisas, ao invés de colocar o destino do espírito sob sua contínua guarda, deve ter dotado a matéria primordial, no começo de sua existência temporal, com algo *mais* que a mera e neutra compatibilidade com o espírito, isto que seria uma mera tolerância de sua coexistência; mas há que admitir que de algum modo uma relação mais íntima entre exterior e interior, pelo menos mais íntima do que o dualismo (cartesiano) supõe.²⁷³

Na última frase está condensada toda a oposição de Jonas a um dualismo cartesiano que terminaria por ser a uma *providentia generalis e speciali*: uma intervenção permanente de Deus no mundo, do qual Jonas se afasta totalmente *em sua própria teologia*.

Em síntese, Jonas afirma que a partir da criação ou do surgimento de uma matéria primordial sem espírito existe uma realidade dotada da possibilidade do espírito. ‘A possibilidade’ não significa um espaço vazio de compatibilidade que logo se preencheria de maneira continuada por uma causa exterior espiritual. Além disso, se se aceita que a causa primordial do espírito é o próprio espírito, que logo se vai abster de qualquer intervenção na caminhada do mundo, diz-se que a causa primordial confiou a causa do espírito à matéria universal que se iniciou sem espírito. Esse espírito inicial na matéria não pode conter um *logos* com informações e programações definidas, pois o caos inicial da matéria é contrário a isto. Muito mais perto da realidade seria falar de *eros cosmogônico*, que tem uma orientação imprevisível como aptidão original da matéria para a positividade do espírito. O demais está entregue à dinâmica interna da matéria. “Tudo começou com aquilo que é totalmente diferente do espírito, de seu polo extremamente oposto, por assim dizer”.²⁷⁴

3.4.2 A teologia de Hans Jonas

Quem é essa causa primordial, o Espírito Criador? Três pressupostos são necessários para dar a resposta: a) “Auschwitz é o ‘lugar hermenêutico’ da questão

²⁷³ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 49.

²⁷⁴ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 56.

do significado de Deus. O terror da Shoah reascende a pergunta de Jó acerca da relação entre Deus e o mal, desqualificando uma pluralidade de discursos metafísicos acerca de Deus”.²⁷⁵ Visando este ‘lugar’, que já se tratou antes, se retomará como fonte de inspiração a conferência de Jonas *O conceito de Deus após Auschwitz* de 1984 em Tübingen, em que o autor desenvolveu o mito sobre Deus: algo para pensar, mesmo que não se possa conhecer a origem do mundo e o futuro supraterrrestre do ser humano. Também se usará de maneira ocasional três textos que praticamente seguem o mesmo assunto: *Imortalidade e existência atual*, de 1962²⁷⁶ e os capítulos 13 ao 17 da obra citada *Matéria, espírito e criação*, de 1988²⁷⁷ e *Tudo isto é balbúcio: Auschwitz e a impotência de Deus* de 2003, capítulo 13 de suas *Memórias*.²⁷⁸ b) Hans Jonas é um judeu crente, que não só conhece muito bem suas tradições religiosas, mas que afirma publicamente sua fé: “O senhor acredita em Deus?” Pergunta desafiante de uma católica para Jonas. Jonas responde: “Sim, em definitivo, sim. Muito além do que isso possa significar, eu creio que a resposta ‘sim’ se ajusta mais à verdade que um ‘não’”.²⁷⁹ Nesta resposta está contido seu tempo de não crente, suas dúvidas sionistas e ao mesmo tempo sua inquietação pelo mistério a partir dos profetas de Israel e sobretudo, sua adesão profunda ao *brit – aliança de Deus com Israel*, “mesmo que a imagem do sócio divino dessa aliança tenha ficado para mim completamente desfigurada entre as trevas”.²⁸⁰ Mesmo numa fé atravessada pelas incertezas ele chegou a enxergar que:

[...] a metafísica filosófica não pode desenvolver diretamente um conceito do divino, já que esse caminho está vedado a partir da crítica kantiana da razão – daí voltei ao mito – creio que não está proibido que uma metafísica racional ou filosófica faça conjecturas sobre o divino no mundo. Ao contrário, me parece que uma doutrina filosófica do ser deve, ao menos, deixar *aberto* um âmbito para o divino.²⁸¹

c) Uma teologia de Jonas só se pode entender como teologia imanente ou pós-metafísica: “não significa o crime de Auschwitz o ‘instante da consumação e

²⁷⁵ CABRAL, A. *Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso ético*, p. 27.

²⁷⁶ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 264-270.

²⁷⁷ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 57-71.

²⁷⁸ JONAS, H. *Memórias*, p. 367-376. (TA)

²⁷⁹ JONAS, H. *Memórias*, p. 370 (TA).

²⁸⁰ JONAS, H. *Memórias*, p. 369 (TA).

²⁸¹ JONAS, H. *Memórias*, p. 373 (TA).

desmanche’ da Ilustração e seus ideais metafísicos de libertação e realização humana?”²⁸² Jonas é certamente herdeiro desta atmosfera, é certamente herdeiro da morte de Deus de Nietzsche, mas ao mesmo tempo – sem abandonar sua postura imanentista – Jonas “parece sugerir, quase como *ultima ratio* –precisamente com seu polêmico mito teológico – uma reinserção radical do âmbito do sacro-metafísico no campo estritamente imanente da práxis humana”.²⁸³ Esta ambiguidade se entende muito bem com estas palavras do mesmo Jonas:

O espírito moderno insiste nesta imanência incondicional: na coragem ou no desespero, seja como for, na sofrida honestidade de levar a sério nosso ser-no-mundo; ver o mundo como entregue a si próprio, sem considerar suas leis com uma intromissão, o rigor de sua pertença não sendo atenuado por nenhuma providência extramundana.²⁸⁴

3.4.2.1 O mito cosmogônico de Jonas

Esta é a síntese do mito de Jonas:

No princípio, por uma escolha desconhecida, o fundo divino do ser decidiu entregar-se à aventura e à infinita diversidade do devir. E o fez totalmente. Ao integrar-se na aventura do espaço e do tempo, a divindade não reteve nada dela mesma; não permaneceu nenhuma parte inacessível e imune dela para dirigir, corrigir e finalmente garantir a partir de fora a sinuosa formação de seu destino no mundo do criado. O espírito defende esta imanência incondicional. Seu valor ou seu desespero, e em todo caso sua radical sinceridade, o obrigam a levar a sério nosso ser-no-mundo, quer dizer, a entender o mundo como abandonado a si mesmo, suas leis como fechadas a qualquer intromissão e o rigor de nossa pertença a ele como não atenuado por uma providência extramundana. Isto mesmo afirma nosso mito do ser-no-mundo de Deus. Mas, não no sentido de uma imanência panteísta, porque se Deus e o mundo são simplesmente idênticos, o mundo representa em todo momento e em qualquer estado sua plenitude, e Deus não pode nem deve ganhar. Melhor, para que possa existir o mundo, Deus renuncia a seu próprio ser; despoja-se de sua divindade para tornar a recebê-la da odisseia do tempo, carregada com a colheita ocasional de experiências temporais imprevisíveis, sublimada ou talvez também desfigurada por elas. Neste abandono de si mesmo da integridade divina a favor do devir incondicional não se pode supor nenhum outro saber prévio salvo o que se refere às possibilidades que o ser cósmico oferece devido a suas próprias condições: precisamente a estas condições entregou Deus sua causa quando se alienou a favor do mundo.²⁸⁵

²⁸² ROSALES, A. *Hans Jonas, El concepto de Dios después de Auschwitz y su relación con la idea de un pensamiento posmetafísico*, p. 294. (TA)

²⁸³ ROSALES, A. *Hans Jonas, El concepto de Dios después de Auschwitz y su relación con la idea de un pensamiento posmetafísico*, p. 297. (TA)

²⁸⁴ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 264-265.

²⁸⁵ JONAS, H. *O conceito de Deus após Auschwitz. Uma voz judia*, p. 21-22.

Segundo Jonas,²⁸⁶ este mito tem suas raízes na cosmogonia da cabala luriânica, da qual ele tira a ideia central do *tzimtzum*. Esta raiz mítica se encontra disseminada nas obras de Gershom Scholem.²⁸⁷ A ideia do *tzimtzum* foi pensada pelo Rabi Yitzac Luria e seus discípulos, significando a experiência de *contração*, retirada e autolimitação divinas.²⁸⁸ Estes judeus partiram do problema da criação *ex nihilo*, dizendo que Deus não criou por acontecimentos *ad extra* –o que lhe garantiria uma transcendência e glória absoluta, mas também assim Deus estaria além, acima ou fora da criação. “A absoluta liberdade divina que precisa a Criação não pode corresponder à ideia clássica de uma saída de Deus a partir dele para o exterior, mas supõe o movimento inverso de uma retração ao interior dele mesmo, que seria o a priori do universo”.²⁸⁹ Daqui saem várias perguntas: qual é a instância externa da absolutidade de Deus que contenha o ‘lugar’ da criação? E como esse algo criado pode não ser ‘em’ Deus? E como esse ‘algo’ que criado não pode ser reduzido ontologicamente a Deus, já que Deus é onipotente? ‘Deus tem a liberdade de chamar *ex nihilo* ao ser ‘algo’ que não é ele mesmo’, diz a Cabala. Isto que parece um incompreensível conceitual para os místicos judeus foi uma resposta.

Para Deus criar ‘algo’ fora do nada é necessário que:

[...] ele comece o processo da criação com uma autocontração de si mesmo a cargo da essência divina – seria um descenso até embaixo do solo –; nesse movimento, em lugar de Deus agir para fora, Deus se ‘retira’ em si mesmo para que aconteça o nada anterior ao acontecimento do ser. Na vista do *em-sof* infinito, esse espaço é só um ponto infinitesimal, mas, respeito à criação é o espaço cósmico. Esta ideia tem algo de escandalosamente gnóstica que consiste em dizer que ‘o nada não é independente de Deus, mas que o nada é o nada de Deus.’²⁹⁰

Assim nasceu o conceito de *tsimtsum* que Luria forjou querendo significar muito mais o ‘retiro de Deus’ porque evoca uma espécie de soledade de Deus, como um desterro de Deus frente a sua essência. Deus se contrai para ver nascer o diferente dele, o nada. “O que o nada é aparece no próprio acontecimento da autolimitação da essência divina, que, ao invés de atuar para fora, se contrai a si

²⁸⁶ JONAS, H. *O conceito de Deus após Auschwitz*. Uma voz judia, p. 34.

²⁸⁷ Cf. SCHOLEM, G. *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, p. 71-72; 210-211.

²⁸⁸ Cf. BOURETZ, P. *Testigos del futuro, filosofía y messianismo*, p. 411. (TA)

²⁸⁹ BOURETZ, P. *Testigos del futuro, filosofía y messianismo*, p. 412. (TA)

²⁹⁰ BOURETZ, P. *Testigos del futuro, filosofía y messianismo*, p. 412. (TA)

mesma e deixa aparecer o nada de si como lugar do diferente de si. O nada passa a identificar-se com o ‘lugar’ em que o diferente de Deus aparece *em Deus*”.²⁹¹ Isto pode parecer ‘emanacionismo’, em que o mundo estaria *em Deus*, em que Deus seria o lugar do mundo, em que se daria o processo de desdobramento da matéria e da história sem que por isso Deus não se transforme em *devir mundano*. Jonas é ciente que trabalha com o mito e a cabalística judaica. Por isso Jonas diz que ao criar o mundo, Deus ‘se encarnou’ todo, sem sobras, no mundo. Ele se submeteu inteiramente ao processo cósmico. E este processo passa a afetar o destino de Deus: Deus se fez imanente e só é conhecido nesta imanência. Por livre vontade o ‘fundamento divino do ser’ renunciou à sua transcendência em favor de certa inversão na duvidosa experiência temporal. Isto significou a irrupção da imanência na realidade: só de maneira dolorosa e gradual a criação, então, produziu a partir de si mesmo o outro,²⁹² pois,

E seja como for, [quando a deidade teve que renunciar a seu próprio poder] tudo se deu de modo puramente imanente, sem qualquer outra ingerência da transcendência, e a criação não tinha poder algum por si mesma para produzir antíteses, tendo antes que marchar seu longo caminho através do espaço e do tempo, submetida a transformações graduais e cumulativas que permitiram a emergência e consolidação da lei da natureza, sua casualidade externa e a própria dotação interior.²⁹³

É a partir deste universo livre que as probabilidades convergiram para que surgissem os primeiros brotos da vida orgânica e depois o espírito autoconsciente. Tratou-se de “na pressentida expectativa com que o eterno acompanha as obras do tempo – um indeciso emergir da transcendência [aconteceu] a partir da impenetrabilidade da imanência”.²⁹⁴

A isto Jonas acrescenta algo fundamental para o saber de Deus:

Nessa autocassação da integridade divina, em nome de tornar-se imparcial, nenhum outro pré-conhecimento pode ser admitido além da possibilidade que o ser cósmico oferece em seus próprios termos: por estes, Deus comprometeu a sua causa ao se reduzir em favor do mundo.²⁹⁵

²⁹¹ CABRAL, A. *Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso ético*, p. 28.

²⁹² Cf. ROSALES, A. *Hans Jonas, El concepto de Dios después de Auschwitz y su relación con la idea de un pensamiento posmetafísico*, p. 276. (TA)

²⁹³ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 63.

²⁹⁴ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 265.

²⁹⁵ JONAS, H. *O conceito de Deus após Auschwitz*. Uma voz judia, p. 22.

Segundo estas palavras, as possibilidades cósmicas vão condicionar o aparecer de Deus. Deus não perde sua essência, mas fica dentro dos limites da processualidade do mundo. A autodeterminação da criação se converte em lugar da automanifestação de Deus. Assim se correpondem os processos de complexificação dos seres em evolução com as possibilidades de autoexplicitação do ser de Deus. Pode-se dizer que se identificam. Nos seres inorgânicos e nos seres vivos não humanos, a autoconsciência de Deus está latente. Então, estes últimos de maneira inconsciente expõem Deus ao risco da vida já que contém dentro de si a morte. Deus, então, passa a experimentar de certo modo a finitude dos seres vivos. Mas quando o espírito surge da matéria acontece algo novo ainda para os seres não humanos – criando-se neles a experiência da transcendência. A partir do ser humano Deus passa a depender das decisões livres do homem: O mito do *tzimtzum*, a autolimitação de Deus chega a sua radicalidade. Como diz Jonas:

Cada dimensão da resposta do mundo, que se abriu em seu transcurso, significou para Deus uma nova modalidade para provar em seu ser encoberto e para descobrir-se a si mesmo nas surpresas da aventura universal.²⁹⁶

A liberdade do homem significou um risco para Deus.

Até aqui não se pode negar certo otimismo em Jonas: “Além do bem e do mal, Deus não pode perder no grande jogo do azar da evolução”.²⁹⁷ Mas, num tom radical, Jonas fala que o decisivo na autoalienação de Deus é o sucesso ou o fracasso, associado ao surgimento da liberdade do ser humano. O saber e a liberdade do ser humano são dois perigos que comportam um duplo filo e assim “a inocência do mero cumprimento vital do sujeito – como nos seres não humanos – cede seu lugar ao dever da responsabilidade sob a disjunção do bem e do mal”.²⁹⁸ É notório que, o processo cósmico não ocasionou maiores problemas a vontade do Criador até que se limitou a formas pré-humanas de vida. Mas quando aconteceu a consciência que já é autoconsciência no interior de Deus as coisas tomaram outro rumo insólito e decisivo tanto para o universo como para a natureza de Deus. Algo dramático: “a imagem divina ficou sob a duvidosa custódia da humanidade, seja

²⁹⁶ JONAS, H. *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 200. (TA)

²⁹⁷ JONAS, H. *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 200-201. (TA)

²⁹⁸ JONAS, H. *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 201. (TA)

para ser aperfeiçoada, salva ou destruída segundo o que os seres humanos façam com eles mesmos ou com o mundo”.²⁹⁹ Destas afirmações Jonas vai tirar consequências teológicas e éticas. Agora se irá examinar as primeiras, para passar à segunda parte deste tópico sobre as éticas.

a) Deus é sofredor:

o início da criação identifica-se com o momento desde o qual sofre. Não sofre somente a agonia promovida pelos atos injustos – aqui Jonas não trata do sofrimento de Jesus na cruz para salvar a humanidade- [mas], sofre o destino da criação e as desconstruções e reconstruções que tal processo comporta.³⁰⁰

A *Teo-patia* é a consequência do mito jonansiano que ao tempo segue o testemunho da *Tanah* judaica como da Bíblia Cristã. Evidentemente isto rompe com a apatia da tradição judaica e cristã, pois prega algo totalmente contrário à da onipotência divina.³⁰¹ Jonas aqui levantou uma forte tendência do pensador judeu Abraham Heschel, com sua obra *O profeta*, em que assinala a não indiferença do Deus de Israel, afirmando o caráter teopático da fé de Israel. Esse *páthos* não tem nada a ver com a emoção, mas sim com a ação e se pode traduzir como aflição divina pelos eventos, ações humanas e sofrimentos na história. Deus sofre e é afetado a partir das consequências dos atos morais humanos, inclusive os atos maus, que produzem dor.³⁰²

b) Deus está em devir: se Deus se inscreve na totalidade da criação em evolução, ele se torna refém do movimento no tempo e no espaço, caráter deveniente da totalidade das criaturas, então, Deus com uma natureza ‘dinâmica’ se vê afetado por toda classe de experiências acumuladas no transcurso da evolução cósmica. Estas afirmações pervertem a tradição platônico-aristotélica que reescrita na tradição judaico-cristão, definia os atributos de Deus em conceitos como a imutabilidade, a eternidade e a impassibilidade. Dizer que Deus está em devir é dizer que Deus “é afetado pelo que acontece no mundo, e ‘afetado’ significa ‘alterado’”.³⁰³ Com a criação então Deus se metamorfoseia: saiu do Eterno para ser

²⁹⁹ JONAS, H. *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 202. (TA)

³⁰⁰ CABRAL, A. *Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso ético*, p. 29.

³⁰¹ Cf. JONAS, H. *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 203.

³⁰² Cf. CABRAL, A. *Hans Jonas e a fragilidade de Deus: o elemento teológico da responsabilidade ética antropocósmica*, p. 13-14.

³⁰³ JONAS, H. *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 204. (TA)

tempo. Isto em miúdo significa que “Deus não é o mesmo depois de ter atravessado a experiência de um processo universal”.³⁰⁴

c) Deus é um ser preocupado com o mundo e consigo. Ele se “sente ameaçado, é um Deus com um risco próprio”.³⁰⁵ Deus não é indiferente ao mundo, pois ele depende do mundo para vir a ser temporariamente o que é. Deus deu autonomia às criaturas e então, não pode agir de maneira autônoma. Sua preocupação deve ser partilhada com outros homens e criaturas: sem o concurso das outras criaturas em sua preocupação seu projeto pode fracassar. Sua preocupação não se resolve com milagres. Ele renuncia a implicar-se no mundo sem o concurso das outras criaturas – especialmente do homem. Pois, por razões desconhecidas, “de sabedoria insondável ou de amor ou de qualquer outro motivo divino, Ele renunciou a garantir a satisfação de si mesmo por seu poder e o fez depois de ter renunciado já por meio da criação mesma a ser o todo do todo”.³⁰⁶

e) Deus não é onipotente: do Deus sofredor e preocupado – ameaçado –, se pode concluir que ele não é onipotente. O primeiro argumento que afina com estas afirmações é de cunho lógico ontológico: onipotente significa poder ilimitado, absoluto que não poderia receber nenhum contra poder, tal como uma espécie de resistência ao poder divino. Se isso acontecesse, o ser do contra poder divino seria dissolvido, pois se ficasse seria uma resistência ao poder divino:

[...] poder absoluto e total significa um poder que não está limitado por nada, nem sequer pela existência de algo outro em geral, algo fora dele mesmo e distinto dele. Porque a mera existência de algo representaria já uma limitação e o poder único deveria aniquilá-lo para conservar seu caráter absoluto.³⁰⁷

Em outras palavras, o poder absoluto anula a alteridade. Se Deus é onipotente não existira nada além dele. O poder para que exista exige a alteridade entre forças não onipotentes, ainda desiguais: “o poder deve ser compartilhado para que possa existir poder em geral”.³⁰⁸

Mas além deste argumento filosófico se tem outro teológico: a onipotência divina não convive com a bondade absoluta e a compreensibilidade de Deus, pois

³⁰⁴ JONAS, H. *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 203. (TA)

³⁰⁵ JONAS, H. *Pensar sobre Deus y otros ensayos*, p. 204. (TA)

³⁰⁶ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y outro ensayos*, p.205. (TA)

³⁰⁷ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y outros ensayos*, p.206. (TA)

³⁰⁸ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p.207. (TA)

existe o mal. Logo, Deus, absolutamente bom e absolutamente compreensível não pode ser onipotente. Diante disto se falou que Deus *permite* o mal por motivos misteriosos. O que seria afirmar o Deus *absconditus*. Logo, se cai no gnosticismo que Jonas procurou superar. Mais ainda e dentro deste raciocínio: como justificar a onipotência depois de Auschwitz? Já “podemos dizer, com uma decisão única, que uma divindade onipotente ou bem não seria infinitamente boa ou totalmente ou incompreensível (em seu domínio sobre o mundo, que é na qual só podemos compreendê-la)”.³⁰⁹ Em outras palavras, só Deus se rebaixando – *kénose* – pode salvar sua compreensibilidade e sua bondade ao mesmo tempo em que se reconhece a inegável existência do mal. Porque Deus deixou o mal acontecer em Auschwitz de um modo inimaginável? Jonas responde: “[Deus] não interveio, não porque não quis, mas porque não pode”.³¹⁰ A existência de Deus bom diante de Auschwitz e de um mundo cheio de injustiças só se pode afirmar se reconfiguramos ou resignificamos os atributos divinos. ‘O silêncio de Deus’, depois do Holocausto é sinal de sua dor e de sua *impotência*, mas não de indiferença, menos ainda de sua falta de amor.³¹¹ Assim a impotência de Deus aparece articulada com o mito da criação de Jonas. Criando, ‘encarnando-se no mundo’, Deus rejeitou o seu poder e permitiu que a criação se estruture pelas suas leis e na sua liberdade. Assim Jonas, abandona os dualismos teológicos e metafísicos e passa a explicar o problema do mal, assumindo que no ‘coração’ do homem aninha o absurdo do mal que cresce e ganha proporções indescritíveis.³¹²

3.4.2.2 A ética, consumação da teologia jonasiana

Já se diz que Jonas se confessou um homem de fé em Deus. Mas que é essa fé e quem é esse Deus diante do drama terrífico de Auschwitz? Como Jonas entende o conceito de Deus? Como o mito trabalhado no anterior item pode servir à ética? Mesmo sendo sionista militante e militarmente falando, sua fé não está alicerçada numa compreensão doutrinal, moral e ritual. Com Lévinas,³¹³ Jonas nutre uma

³⁰⁹ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p.208. (TA)

³¹⁰ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p.209. (TA)

³¹¹ Cf. ROSALES, A. *Hans Jonas*, El concepto de Dios después de Auschwitz y su relación con la idea de un pensamiento pós-metafísico, p. 281.

³¹² Cf. CABRAL, A. *Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre a redenção da natureza e compromisso ético*, p. 31.

³¹³ Cf. LÉVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 216-232.

relação com a divindade de maneira significativa somente através da experiência ética. Deus tem só um horizonte: a virada ética das relações humanas. Como diz Levinas: “Que a relação com o divino atravesse [no judaísmo] a relação com os homens e coincida com a justiça social, eis o que define todo espírito da Bíblia judaica. Moisés e os profetas não se preocupam com a imortalidade da alma, mas com o pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro”.³¹⁴ Mas se em Lévinas a ética diz respeito pela absoluta responsabilidade humana por outrem, em Jonas, a alteridade em jogo é mais extensa: comporta todos os entes da *criação* e ainda o próprio Deus. Seu mito com sua narrativa dependerá desta virada ética, que não se fixa na relação intersubjetiva, mas vai além, até a cósmica.³¹⁵ Seu mito vai afirmar a necessidade de respondermos pela multiplicidade de alteridades que compõem o tecido da vida na terra e no cosmos:

O surgimento do ser humano – diz Jonas em *Imortalidade e existência humana* – significa o surgimento da liberdade, e com esse duplo fio extremamente cortante a inocência do mero sujeito de uma vida que se autoplénifica cede lugar à tarefa da responsabilidade situada sob a disjunção do bem e do mal. [A conclusão é:] pela primeira vez a realização da causa divina está, de agora em diante, confiada à chance e ao risco dessa dimensão, sem êxito oscilando na balança.³¹⁶

O homem decidindo seu destino moral na realidade cósmica, então, decide o ser de Deus. Isto quer dizer que Deus assume os riscos dos efeitos dos comportamentos morais dos homens: ele sofre na pele o bem e o mal que a liberdade do homem traz. Esse incidir não acontece pelo que o ser humano possa fazer com Deus e sua transcendência, mas pelo modo como a responsabilidade humana age com os viventes. É nesse sentido que Deus é atingido pelos atos morais dos homens. Explica-se: ao se inscrever a consciência na matéria, a matéria que já ‘esperava’ esta possibilidade do espírito nos seus átrios.³¹⁷ O espírito foi o novo horizonte do mundo. No espírito veio à liberdade que dotou a criação de maior imprevisibilidade porque ele é autodeterminador. O espírito promana modos de ser em todas as criaturas e suas relações, estabelecendo a experiência do bem e do mal. Assim, a consciência se converteu no espaço em que Deus apreende, em que ele entra no

³¹⁴ LÉVINAS, E. *La difícil libertad: ensayo sobre el judaísmo*, p. 36.

³¹⁵ Cf. CABRAL, A. *Hans Jonas e a fragilidade de Deus: o elemento teológico da responsabilidade ética antropocósmica*, p.4-5.

³¹⁶ JONAS, H. *O princípio vida*, p. 266-267.

³¹⁷ Cf. JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 41-44.

processo como autorrealização de sua divindade. Mas aí precisamente Deus – no meio humano – encontra o maior obstáculo: a experiência da ambiguidade humana do bem e do mal, algo inerente ao homem, entra a fazer parte do devir divino. As decisões humanas – com toda sua dignidade ou indignidade - passam a serem *marcas* do divino em seu ser eterno.

Neste contexto de liberdade é que Jonas decide repensar o conceito de imortalidade humana para além das tradições ora nas memórias dos vivos ora enquanto *post-mortem* (imortalidade *do princípio* vital após seu fim corporal). “A imortalidade humana vai residir no angustiante choque das ações de nossa espécie com o destino de Deus e no seu efeito para o estado total do ser eterno”.³¹⁸ Assim, toda decisão humana é um modo de decidir a configuração do ser de Deus.³¹⁹ E nesse devir da liberdade humana Deus é ameaçado pelo risco do sucesso ou do fracasso da ação do homem no cosmos. Assim, o divino é então um ser preocupado, pois depende da moralidade do ser humano diante da vida de todas as criaturas. Isto significa exatamente a teopatia de Deus. Mas também significa que a responsabilidade ética não é só com as criaturas, mas com o Criador. A justiça ou injustiça são balsamos ou feridas para o ser de Deus e assim a responsabilidade das ações humanas é sempre uma responsabilidade com o eterno. Ao responder por cada criatura e seu futuro se está respondendo por Deus e sua eternidade.

Para exprimir esta experiência Jonas toma uma bela oração / texto de uma grande mística judia, Etty Hillesum, assassinada no Holocausto em 1943:

[...I irei a qualquer canto desta terra, aonde Deus me enviar, e estou disposta a testemunhar em qualquer situação e até a morte, [...] que não é de Deus a culpa por tudo ter sobrevivido assim, mas nossa.

[...] E se Deus não mais me ajudar, então devo ajudar a Deus[...] esforçar-me-ei sempre em ajudar a Deus o quanto me for possível [...]

Eu quero ajuda-lo, Deus, a não me abandonar, embora não possa garantir mas nada daqui para frente. Apenas uma coisa está se tornando cada vez mais clara para mim: que o Senhor não pode nos ajudar, mas nós é que devemos ajudar o Senhor a nos ajudar e, desta forma nos ajudarmos, por fim, a nós mesmos.

Eis a única coisa que importa: salvar em nós próprios algo de ti, Deus [...] Sim, meu Deus! Não há mesmo o que quer que seja que o Senhor possa fazer a respeito de nossa situação [...]. Não peço justificação alguma de ti; será o Senhor que mais tarde nos exigirá justificação. E a cada batida de meu coração torna-se mais claro

³¹⁸ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 202.

³¹⁹ Cf. CABRAL, A. *Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre a redenção da natureza e o compromisso ético*, p. 31.

que o Senhor não nos pode ajudar, mas nós é que temos que ajudar o Senhor, e assim defender sua morada em nós até o fim.³²⁰

Que tipo de relação então é possível ainda ter com semelhante Deus? Ele, magnamente se despojou de seu ser autoalienando-se: renunciou até sua própria invulnerabilidade para permitir a evolução do mundo.

Uma vez que se tem entregado por completo ao mundo e seu devir, Deus já não tem nada que dar. Agora, é o ser humano que deve dar de si para Deus. E o pode fazer procurando, nos caminhos de sua vida, que não se convertam em motivo para Deus se arrepende de ter permitido o devir no mundo.³²¹

Desta maneira, a impotência de Deus implica em uma responsabilidade absoluta com toda a criação. Isto se faz mais urgente com as vítimas não humanas e humanas nos desastres ecológicos, econômicos e políticos entre os homens:

Somente um Deus impotente ainda nos pode Salvar – quando nós eticamente o salvamos[...]. Auxiliar a Deus passa a confundir-se com o compromisso ético que assumimos com os outros seres humanos e com a natureza. Essa é a fundamentação teológica que corrobora o projeto do que denominamos uma ética da responsabilidade antropocósmica proposta por Jonas.³²²

Esta colocação última sugere que Jonas desconstrói a velha teodiceia que dizia que Deus não criou o mal, que o mal é o produto da liberdade do homem –seu mal-uso – possibilitado pela condição ontológica finita do homem. Em Jonas o mal tem outro destino: Deus não é o princípio do mal. Ele sofre os males do mundo e dos homens. Essa dor interpela e exige respostas responsáveis dos seres humanos e assim, esse Deus vulnerável e frágil transforma a teologia em responsabilidade ética com a totalidade da criação. Mas sem esquecer, que se ele é vulnerável, ao entrar no vir-a-ser da criação, os homens e o cosmos também o são. Logo toda resposta teológica e ética estão em aberto. Não há salvação pré-determinada. A graça paga este preço: Deus impotente diante das decisões de um homem livre e frágil. Tudo pode dar certo, tudo pode fracassar: a vitória não é segura nem para o cosmos nem

³²⁰ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 67-68 Apud Hillesum, E. *Das denkende Herz – Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941-1943*. Friburgo/Heidelberg: F.H Kerle, 1983, p. 141-149; cf. HILLESUM, E., *Diário de Etty Hillesum*. Una vida conmocionada, p. 142-143.

³²¹ JONAS, H. *Pensar sobre Dios y outros ensayos*, p. 211. (TA)

³²² CABRAL, A. *Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre a redenção da natureza e o compromisso ético*, p. 32.

para Deus. A escatologia se inscreve neste balanço que faz da fé um motor da ética: esperamos na incerteza, confiantes na promessa de um Deus frágil. Isto não despotencializa a força da fé, mas ao tempo evita um irracionalismo e nela coloca a responsabilidade primordial ao questioná-la permanentemente em um reencantamento que transforma o homem em um ser messiânico. Assim, Jonas sugere que não se pode renunciar ao Deus salvador, ele é o único vínculo reverencial que liga o homem com a natureza dessacralizada e coisificada.³²³

3.5 Conclusão parcial

Depois deste longo capítulo que pretendeu ser o eixo interpretativo desta tese se quer recolher algumas reflexões que pretendem juntar as principais ideias e ao mesmo tempo lançá-las para o propósito desta tese: uma ressignificação escatológica da mensagem cristã diante do drama ecológico que o Papa Francisco em sua Encíclica *Laudato Si'* lança como desafio de fé na esperança de um Deus encarnado na Cruz.

O que mais saltou aos olhos no pensamento de Hans Jonas é seu imanentismo. Sua construção filosófica-teológica se fez a partir da importância transcendental do agir no mundo, da especulação dos dados da ciência e do rigor especulativo. Esse é o caráter de sua reflexão que tem três eixos: a natureza, o ser humano e Deus, que ele articula a partir de uma ontologia da vida que justifica a responsabilidade. A responsabilidade vai recuperar a magnitude cósmica da liberdade humana para integrar o que o dualismo metafísico e religioso enraizado no gnosticismo dividiu, sendo que o agir ético não só afeta para bem ou para mal o universo físico e humano, mas também – seguindo seu mito teológico - a própria natureza divina. As marcas humanas estão presentes em todas as partes – que o digam Mariana e Brumadinho! - mas também estão espalhadas na eternidade, construindo para aperfeiçoar ou desfigurar a imagem de Deus. Assim resulta em forma correlativa que a responsabilidade da humanidade é imensa e com consequências eternas no ser de Deus. Dela depende que Deus não se arrependa de ter permitido o mundo. A autolimitação de Deus na criação do mundo pode converter-se num esforço completamente estéril se o homem decide destruir-se a si

³²³ Cf. ROSALES, A. *Hans Jonas*, “El concepto de Dios después de Auschwitz y su relación con la idea de un pensamiento posmetafísico”, p. 298.

mesmo e seu entorno físico. Contemplado o problema cósmico a partir dos dados que se tem da ecologia, a possibilidade de um autoapocalipse é algo viável. Vista esta realidade a partir dos interesses eternos é algo inadmissível e repugnante. O gênero humano, então, está diante de uma dupla responsabilidade: diante do instante temporal do universo e diante do ‘sofrimento de Deus’. Mesmo com a tentação da apatia de render-se diante das forças do mercado da tecnologia em sua grandeza e ambivalência radicais; mesmo conhecendo a contingência e fragilidade da vida com seu convite a renunciar a toda luta, quase que induzindo a um suicídio passivo, há um grande interesse no jogo: a eternidade. Deus pode impedir que a humanidade se rendesse “a tentação da apatia fatalista” através de sua fragilidade? Sim. Sem dúvidas que Jonas escolhe um caminho místico de reencantamento da vida, da criação através do encontro com o Sagrado. É uma volta ao religioso? Sim, e a uma metafísica. Mas com uma condição: tudo está em aberto. Nada está determinado, nem mesmo o projeto de Deus.

A responsabilidade está no centro de todo o pensamento de Jonas. Ela tem uma dupla implicação: de um lado, segundo os efeitos dos atos que afetam o futuro da vida e da imagem do homem. De outro lado, a responsabilidade tem a ver com os efeitos sobre o divino. Efeitos que não se perdem. Assim, o interesse de Jonas que se projeta no *Princípio responsabilidade* a favor de uma ética do futuro, com ênfase nas próximas gerações, se alarga com uma projeção do futuro a um interesse metafísico: o cuidado pela vida vira cuidado por Deus e pela eternidade. Por esse motivo – metafísico - a humanidade não tem pela direito ao suicídio. Percebe-se em Jonas que o valor da vida não é em si - ela pode acabar e de fato se espera o fim do universo, estamos sempre entre o ser e o não ser - mas o que importa é a vida enquanto valor metafísico. É o eterno que está em jogo. Por isso deve-se ajudar a Deus para que ele não fracasse com a criação.

Há que esclarecer que o apelo de Jonas ao ser humano não se dirige à boa vontade, mas ele enfaticamente faz um chamado a uma consciência rigorosa do dever-ser com a natureza e com as futuras gerações. Para fundamentar esta ‘obrigação’ Jonas propõe duas coisas:

a) uma crítica de raiz do gnosticismo do dualismo ontológico do ocidente tecnologista, em que ele lê a modernidade existencialista com sua indiferença apática pelo mundo, em que lê uma *res extensa* que se erigiu como soberana no saber e no fazer técnico, a ponto de fazer dependerr toda verdade dela no mundo

das ciências e dos valores subjetivos, que lhe dão o *poder* de explorar a *natureza* como a um ilimitado depósito de energia a usar; em que se sente com o direito a manipular a ‘imagem do homem’, a criar outro homem que continue os modelos robóticos e cibernéticos que anulam o homem dividido em sua unidade psicofísica. A crítica ao dualismo cósmico atravessa todo o discurso ontológico e ético de sua obra. Ele será o ‘objeto de guerra’ de Jonas.

Não se sabe - é problemático afirmar o contrário - se Jonas consegue mostrar a verdade total de seu monismo integral. Mas sua proposta é a única válida para que o projeto homem ‘imagem de Deus’ tenha futuro. O monismo oferecerá algo muito importante para uma nova metafísica: a objetividade dos valores com a volta da teleologia, da cosmologia e da ética. A natureza, então, passa a ser consistente, deixa de ser caótica, passa a ter sentido. Assim se pode falar do Ser que exige um dever.

b) Para viabilizar o futuro Jonas fundamenta a responsabilidade numa ontologia da vida. Nela – evolutivamente - aparece o imanentismo aberto e sem determinismos filosóficos ou teológicos. A matéria é a mãe da vida, da interioridade e da liberdade. O espírito veio a partir da matéria. Esta não é uma tese materialista, pois se fala de uma matéria que tem latente o espírito, o qual depende da estrutura material para sobreviver, mas que está além da matéria. Neste clima se pode perguntar: qual é o grande *enigma* para o pensamento? como acontece e se articula o espírito na matéria? A metafísica aparece de novo em Jonas, mas não como explicação suprassensível, pois essa explicação morreu no dia em que se ‘matou o Deus metafísico’. Voltar ao Deus metafísico não é só irracional, mas estéril. Há que voltar à vida através de outra motivação teológica e metafísica. Esta é a proposta de Jonas em suas conjeturas e mitos.

Depois dessas duas ‘obrigações’ há que mobilizar as ‘coletividades’ – o assunto não é privado, ele é político - num esforço global já que a ameaça da tecnologia sobre o mundo, a vida é séria: o espectro da bomba atômica é já o anúncio de um dramático final. Certamente a realidade é complexa e a capacidade de prever é limitada, então boa parte da realidade está nas mãos do azar e da sorte, mas há outra que está na ‘custódia’ e que se realiza através de normas e medidas coercitivas, limitativas que muito bem o coração conhece, pois, pela liberdade humanas se pode projetar uma mudança, transcendendo os limites precisos da morada terrena até uma dimensão cósmica. Precisa-se garantir o futuro de ter homens com a imagem como foram criados, é, pois, garantir homens com

responsabilidade. Liberdade e responsabilidade caminham juntas. Pela liberdade o homem tem uma magna tarefa de ‘custodiar’, conservação e aperfeiçoamento da criação. Mas essa liberdade pode tornar-se maldição se o tecnicismo continuar com seu uso irresponsável e desatinado, em que o sucesso técnico pode ser pior que seu fracasso. Há uma unidade essencial entre liberdade e vida orgânica, metabolizadora e consciente que pode salvar. Mas também há uma liberdade que pode fazer da vida uma ‘façanha perigosa’. A liberdade tem um preço: a precariedade, o não ser.

De maneira crítica, é possível fazer duas perguntas para Jonas: 1) como sustentar filosófica e teologicamente as ideias do ‘Deus que sofre e em devir’? 2) estas ideias podem se aproveitar para uma reflexão pós-metafísica e pós-moderna? Sem dúvida que aqui não é o lugar para entrar nestes quesitos que extrapolariam esta tese, mas colocam uma assertiva necessária: Jonas – imanente e monista - abre um novo caminho metafísico para pensar o futuro da humanidade e de Deus em condições não deterministas, mas abertas. Para isto Jonas elaborou no entardecer uma metafísica que se lança para dar respostas ao momento global – tecnologista – e ao niilismo que afoga o sentido da vida, chegando a ser a matriz do primeiro inimigo, o tecnologismo. Assim como Kant – depois de dinamitar a ponte –, construiu uma ‘razão prática’ com certos objetos não existentes, Jonas se permite entender o problema de Deus a partir de um novo modo que construa uma nova razão diante das monstruosidades não só de Auschwitz, senão das modernas catástrofes ecológicas, sociais e políticas.

O mito de Deus é o horizonte de compreensão de Jonas: Deus é o único e frágil laço reverencial que une o homem com a natureza dessacralizada. Mas não se pode esquecer, é um Deus ‘preocupado’ com a ameaça que atinge o ser. Ser e não ser, vida e morte, trata-se de experiências vitais para uma nova teologia: o grito da terra, o grito dos pobres clama por uma metafísica que vê Deus sofrer na cruz. A salvação hoje não está definida pela vida além da morte. Há muitas vítimas que enraízam a reflexão teológica nesta terra. O messianismo está marcado pela responsabilidade com a alteridade cósmica e definitivamente assimétrica, misteriosa e insondável, mesmo que seja impotente e frágil por decisão própria. São as coisas últimas (escatológicas)? Sim, mas para Jonas sua indemonstrabilidade não as converte em absurdas e ineficazes para os problemas reais da vida. Aliás, o escatológico é uma reflexão indelegável e improrrogável, pois dela dependem a fé no Deus do futuro. O futuro clama pela fé escatológica.

Jonas é um profeta do terror frente ao uso da ciência e da técnica? Nunca. Jonas propõe uma metafísica integral da racionalidade humana que acolha as diversas necessidades cognitivas e afetivas das pessoas; das científico-técnicas e também das religiosas. Para isto, certamente há que renunciar ao reducionismo que deixou o dualismo cartesiano, no qual se suprimia toda teleologia da realidade para possibilitar uma política do poder ilimitado baconiano, em que o sujeito impunha seus fins uteis. Há, propõe Jonas, que dar lugar a uma ‘objetividade ampliada’ em que se tenha espaço para a atividade filosófica, para a axiologia e para a mística. Tudo em aberto, nada pré-determinado, sem pretensões de totalidades e completudes. Como será o futuro? Nada de fantasias utópicas do homem novo. O futuro deve ser o que a responsabilidade integral possibilite seguindo o reencantamento da criação e o mandamento da dignidade da imagem do homem com sua liberdade. O futuro estará condicionado por uma reinserção radical do âmbito sacro-metafísico no campo imanente da práxis humana. Esta é a *última ratio* de Jonas, aliás, precisamente a partir de seu polêmico mito teológico.

Um das últimas perguntas: o Deus impotente e ameaçado de Jonas pode gerar responsabilidade? Não precisa ele de uma *imutável* personalidade que lhe dê poder para direcionar o cosmos, para salvá-lo? O Deus de Jonas produz reverência devota que gere responsabilidade capaz de produzir compromissos *firmes e concretos* à altura das dificuldades da natureza e em especial dos pobres? Com o Deus que sofre impotentemente Jonas não está questionando um pensamento pós-teológico, abandonado à barca de um pensamento pós-metafísico? Como pretende Jonas reabilitar o sagrado e o transcendente sem renunciar a uma responsabilidade imanente, aberta, sem totalidade e completudes? A escatologia, o definitivo do Deus com Jesus Cristo, messias que nos envia seu Espírito, poderá dar uma resposta ao futuro antropocósmico, sem renunciar à cruz e sem ‘utopizar’ a ressurreição? Responder é a tentativa da fé no Deus crucificado – ressuscitado entre os mortos que amando envia seu Espírito para convocar a humanidade a uma eticidade que salve o planeta, salvando a Deus, criando novos céus e nova terra.

4 QUARTO CAPÍTULO: INTERPELAÇÕES TEOLÓGICO-ESPIRITUAIS DA ALTERIDADE ANTROPOCÓSMICA

Tendo como horizontes: 1) a Encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco, que convoca a todos os homens de boa vontade para solidariamente salvar o planeta¹ e 2) uma nova cosmologia fundada nas ‘conjeturas’ cosmogônicas de Hans Jonas² que resultaram numa teopatía que fundamenta a responsabilidade ética de maneira hiperbólica em oposição radical ao gnosticismo, este capítulo se propõe a trabalhar teologicamente a ressignificação do kérigma cristão e assim responder a uma grande inquietação que norteia todo o presente estudo, qual seja: se a catástrofe ecológica acontecer, como poderá um cristão sério falar de escatologia, de fim dos tempos, de parusía? Como anunciar a realização do Reino de Deus como paz e justiça na terra e no céu? Como falar do final a partir de uma criação encantada por graça? A ameaça de omnicídio é cada vez mais evidente. Essa preocupação – entre cientistas e cristãos – como dilema central, além de suas implicações políticas, força a uma nova interpretação não só da cosmologia, mas sobre tudo - para os cristãos – da escatologia.³

Para realizar este trabalho acadêmico, fez-se o recorte de dois autores preferencialmente: Jürgen Moltmann e Leonardo Boff. Os dois respondem – um a partir da Europa ainda ensanguentada pela segunda guerra mundial, enlutada pelos constantes ataques terroristas e pelas consequências do desequilíbrio ambiental; e o outro, ainda perseguido na América Latina pela exploração cometida contra os pobres e o meio ambiente. Ambos os autores cristãos com um desafio evangelizador que nasce da Cruz das vítimas. Ambos olham para o crucificado como luz escatológica que sempre coloca na ressurreição a resposta de vida do Pai criador sempre vivifica pelo seu Espírito. Ambos os autores, na perspectiva do envio do Espírito Santo, trabalham a obra libertadora, regeneradora do Pai que caminha com os homens e que junto com estes constroem o Reino de Deus na procura da sua eternidade em uma atitude de resistência. O Espírito Santo libertador é o mesmo

¹ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 14, p. 13-14.

² Cf. JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos: Lo indeniable a quien pregunta: Reflexiones sobre Dios*, p. 179-259.

³ Cf. TRACY, D.; LASH, N. *Editorial: reflexes teológicas conclusivas*, p.127.

Espírito Santo que nos criou na expectativa da promessa escatológica, que une assim criação com Cristo encarnado e sentido definitivo do futuro.

Essas tarefas não podem esquecer dois critérios fundamentais: a imanência em relação dialética com a transcendência (ou melhor, com a transdecendência), como renúncia a uma visão onto-teo-lógica que coloca no extrassensível o critério de verdade e salvação⁴ e pelo mesmo acolhida de uma teologia que tem como critério o *extra mundum nulla salus*, ‘fora do mundo não há salvação’.⁵ Trata-se de instaurar uma teologia que se aproprie das verdades da revelação a partir de um lugar próprio: a terra, o pobre, a fim de explicar o mistério absoluto de Deus. Em palavras sintetizadoras: “o lugar próprio de um discurso sobre Deus é *a economia do Verbo encarnado*.”⁶

Esses dois critérios devem estar dentro da dialética do presente e futuro, essencial a fé cristã. Isso quer dizer que não se pode fazer teologia sem considerar de maneira intrínseca o cosmos com toda sua realidade complexa e aberta ao futuro a partir de seu presente: “é impossível que a teologia se compreenda como resposta aos desafios teóricos e práticos de nossa situação sem levar em conta as questões cosmológicas”.⁷ Em palavras de J. Moltmann: “sem uma escatologia cosmológica não é possível falar da existência escatológica do homem”.⁸ Sem dúvida que a força teológica hoje está no cosmos. Esta posição está distante, certamente, da concepção kantiana de fé e de realidade. O critério da teologia é que a imagem do mundo e da fé são inseparáveis. É no cosmos que a salvação escatológica acontece como história de amor de Deus e resistência ao pecado. Este universo é que clama na terra pela *responsabilidade ética*— segundo a promessa de Deus.⁹ Mas isso, ao mesmo tempo, não quer dizer que se divinize o mundo.

⁴ Cf. GEFFRÉ, C. *Sentido de uma teologia não-metafísica*, p. 788-790.

⁵ Cf. TAVERNIER, J. “*Fora do mundo não há salvação*”. História humana ‘profana’ como meio de história de salvação, p. 10.

⁶ GEFFRÉ, C. *Sentido de uma teologia não-metafísica*, p. 791.

⁷ TRACY, D.; LASH, N. *Editorial: reflexes teológicas conclusivas*, p. 127. Se a teologia quer espaço no mundo do saber crítico – seja teórico ou prático – que trabalha as interpretações atuais ou tradicionais, deve colocar a cosmologia num lugar central em sua especulação. Ao contrário, ficaria anacrônica no mundo do saber e irrelevante e descompromissada na situação que a história e a natureza vivem hoje.

⁸ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 89. (TA)

⁹ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*, n. 2, p. 3; n. 15, p. 14.: “Podemos - diz o Papa - assim propor uma ecologia que, nas suas várias dimensões, integre o lugar específico que o ser humano ocupa neste mundo e as relações com a realidade que o rodeia.” Levemente o Papa já proclama o grande princípio desta encíclica: a ecologia Integral que logo desenvolve no capítulo quarto da Encíclica.

Essa visão imanentista-transcendente tem que fazer jus à raiz do homem: a terra, o planeta, onde ele é pó do pó. O ser humano tem que “refazer essa experiência espiritual de fusão orgânica com a terra, a fim de recuperar suas raízes e experimentar sua própria identidade radical”.¹⁰ As ditas raízes levam ao problema da relação dialética imanência-transcendência-transparência. Em uma articulação destes termos é possível produzir uma ética do cuidado-responsabilidade com toda a criação. Ética, fruto de uma reconciliação com as “raízes telúricas, com a fonte geradora de todo o ser – Deus-Mãe – (a transcendência), morando todos juntos (transparência-sabor) na casa comum, a Terra”.¹¹ Nessa afirmação, está claro que a imanência - de partida- inclui sempre a transcendência que permite a revelação como transparência de Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus. De maneira aleatória, pode-se dizer que isto fundamenta um *panenteísmo* (diferente de panteísmo), em que Deus está em todo ser, como raiz (fundamento) do todo, mas sem confundir-se com nenhum ser. Esse panenteísmo é claro no ser histórico do homem, através do qual ele descobre Deus criando e agindo sempre em tudo, o que é fundamentado por uma revelação bíblica: O Deus que acompanha o povo libertando-o e salvando-o, mantendo-se em seu *Mysterio* inesgável.¹² Esse Deus se encarnou em Jesus de Nazareth, na *Kénose* que chegou a seu ápice na Cruz, converteu sua transcendência numa *transdecendência*. Imanência, então é *Kénose*, é ‘contração de Deus’ na criação, é teopatia, como Jonas fala,¹³ é fazer-se pequeno para ser semente de Reino, é graça a partir de sua *kénose*. Se bem é certo que “Deus somente é real e significativo para o ser humano se emergir das profundezas de sua própria experiência no mundo com os outros”,¹⁴ também é verdade que Deus é Mistério que está além de todas as representações do saber. Ele destrói e constrói todos os nomes divinos que o ser humano dá: ele é sempre maior que tudo, diferente a tudo. Se se pretende encontrá-lo aqui ou ali, se estará construindo um ídolo e não o Deus vivo e verdadeiro. Além disso, não se pode esquecer que “Deus, sem confundir-se com as coisas, está presente nelas, porque as coisas são – para quem vê em profundidade – trans-parentes”.¹⁵ E assim, natureza e história são revelação

¹⁰ BOFF, L. *Ética e eco-espiritualidade*, p.58.

¹¹ BOFF, L. *Ética e eco-espiritualidade*, p. 59.

¹² Cf. BOFF, L. *Experimentar Deus*. A Transparência de todas as coisas, p. 11-37.

¹³ Cf. JONAS, H. *Pensar sobre Dios y outros ensayos*, p. 244-250.

¹⁴ BOFF, L. *Experimentar Deus*. A Transparência de todas as coisas, p. 12.

¹⁵ BOFF, L. *Experimentar Deus*. A Transparência de todas as coisas, p. 16.

do Deus sempre misterioso, como dom, sabor, gratuidade e amor. Esta dialética imanência-transcendência conduz, pois, para que todas as coisas tenham sua unidade em Deus. Isto se pode resumir em um grande saber do mundo, uma grande ignorância sobre Deus e um grande sabor da sua revelação.¹⁶

Essa visão transcendente e imanente vai entranhar uma relação escatológica e ética que impede de permanecer neutros, que impede que a fé não seja messiânica, que não contemple a realização do reino escatológico de Deus neste cosmos. Se se quer legitimar o discurso teológico, há necessariamente que mostrar a relação ética - segundo critério - que toda promessa de salvação ou perdição possui intrinsecamente, tanto na sua evolução natural como na humana, como mola propulsora que desafia. Pois, é dentro dela que acontece a obra escatológica de Deus. Ética e escatologia estão profundamente unidas numa ação que, na América Latina, tem uma práxis: a resistência. No grito do pobre, a sua resistência manifesta a dor de resistência, que se une à dor do Cristo crucificado, ao gemido do Espírito e à ação de Deus na história de sucesso ou fracasso, segundo a liberdade do homem, segundo a acolhida ou não de sua responsabilidade para com o plano salvífico de Deus.¹⁷

Corresponde ao ‘profeta’ – segundo Levinas em *Difícil liberdade*¹⁸ – discernir a vontade de Deus diante da salvação ou perdição do cosmos, do homem. Ele terá que apropriar-se desta responsabilidade ética sem perder-se – desengajando-se – nas ideologias, já que esta responsabilidade ética contém o julgamento de Deus na criação e na história como o Senhor do futuro, que já está presente, mas que está ainda a raiar.

Esta última colocação deixa claro que esta tese está mais próxima do existencial que do acadêmico, pois seu discurso teológico é mais místico do que intelectual, mais mito do que ciência ou filosofia. Seguindo o raciocínio de Jonas, é um discurso repleto de ‘conjecturas’¹⁹ que, por diversas vezes, vê-se acuado pelo grito da terra e dos pobres. Numa atitude humilde, a ética cristã da responsabilidade se propõe assumir uma função que se pode qualificar como *eschaton esperança*, que por sua vez exige a construção de uma teologia da criação e da redenção, da

¹⁶ Cf. BOFF, L. *Experimentar Deus*. A Transparência de todas as coisas, p. 18.

¹⁷ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 221, p. 176.

¹⁸ Cf. LÉVINAS, E. *Difícil libertad*, p.45-54.

¹⁹ Cf. JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 43.

história e da natureza, em que o trinômio Deus-homem-mundo volta a recuperar a unidade. Mas tudo sem esquecer que esse dinamismo não esgota a responsabilidade na salvação cósmica ou histórica nem presentes nem futuras: é uma responsabilidade por Deus mesmo. Pois Ele é o único que pode conceder a salvação de forma definitiva. Por isso há que salvá-Lo (Deus) neste mundo e para além dele. Céu e terra, visível e invisível, estão unidos na escatologia que se faz vigente pela ética e assim a “salvação é terrena, encontrando-se onde pulsa o coração do cosmos e da história: pela livre responsabilidade, cada cristão participa na consumação do projeto divino de significado final dos homens (e do cosmos) ou, em outras palavras, na onibrangência do processo libertador”.²⁰ Assim, a promessa se realiza como graça. Esta realidade será expressão em três categorias: Reino de Deus; ressurreição da carne; novos céus e nova terra. Estas categorias ao mesmo tempo que colocam o discurso da teologia num ‘aquém’ de valores que cria uma terra melhor para que todas as criaturas introduzam o saber teologal no futuro escatológico que introduz o tempo na eternidade.

4.1 O desafio de Hans Jonas: uma cosmologia da alteridade antropocósmica

Em primeiro lugar, o dualismo é o problema central de Jonas, o que gerou uma civilização niilista-gnóstica que abrangeu tudo, muito além do campo das ideias. O dualismo é a base real da modernidade, da ciência moderna e da tecnologia. O desafio de Hans Jonas é lançado fundamentalmente contra essa visão do ser que se pode qualificar como acósmico, mecanicista e determinista e que tem como frutos a dominação e destruição da vida.²¹ Sua crítica pretende ser um saber holístico, sistêmico, inclusivo, panrelacional e espiritual que “supere o dualismo” para que através da biologia chegue “à doutrina geral do Ser”²². Este novo saber será configurado como novo paradigma pela ecologia. Sua pretensão deve levar a pensar primeiro que tudo o que existe faz parte de uma totalidade, de forma inclusiva e sem uma hierarquização ou dominância, mas como um pensamento de interdependência e cooperação. Neste cenário, a inclusão transcende a ideia de mera

²⁰ TAVERNIER, J. “*Fora do mundo não há salvação*”. História humana ‘profana’ como meio de história de salvação, p. 19.

²¹ Cf. JONAS, H. *O princípio vida*, p. 22-31.

²² JONAS, H. *Mas acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 147. (TA)

consequência advinda da soma das partes de um todo, adquirindo um status de necessidade que surge de modo elementar a partir da relação de interdependência orgânica. Por isso ele supera o pensamento analítico, atomizado e desre-ligado. Este pensamento prático inclui e relaciona todos os seres com o meio ambiente na perspectiva que vai do infinitamente pequeno ao infinitamente grande, dos espaços cósmicos até os elementos mínimos que foram o fundamento para a grande explosão; desde o infinitamente complexo ao infinitamente profundo, chegando até o coração de Deus, até o infinitamente misterioso, anterior ao *big-bang* – oceano ilimitado de energia de onde vem tudo, símbolo de Deus criador.²³

Em segundo lugar, uma visão ecológica contestando o dualismo gnóstico, vai incluir numa unidade plural, a vida, a interioridade (o espírito)²⁴ e a humanidade. Na visão da ciência moderna, só se incluía o físico e o matemático. Na holística ecológica, tudo está incluído, desde o processo cósmico até o interior de qualquer natureza: desde o *big-bang* até o surgimento das flores, do arco-íris, da música de Mozart, da força profética dos pobres, da mística dos monges budistas.²⁵

Hoje o desafio de superar uma visão fragmentária das ciências clássicas parece uma realidade quando no começo do século XX o paradigma moderno começou teoricamente a ser erodido pela física – mecânica-quântica, pelo princípio de indeterminação, pela teoria da relatividade, pela nova biologia evolucionista, pela ecologia e pela filosofia crítica, etc.

Esses novos conteúdos “não só impedem os primitivos modelos mecanicistas ou materialistas, senão que [...] desautorizam qualquer fácil apelo a tais posições. Em um irônico símbolo deste desvio do significativo poder-se-ia até dizer que a própria ciência nem mesmo precisa mais da hipótese materialista e mecanicista de Leplace!”²⁶

A nova corrente entendeu o universo não como como uma justaposição de coisas e objetos, mas como um sujeito – é nele que emerge a subjetividade que logo terá a luz da consciência – em que tudo está interligado, em todas as direções e circunstâncias.

²³ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 85-92, p. 69-76.

²⁴ Cf. JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 41-44. É muito viável o dialogo teórico entre H. Jonas, Leonardo Boff e Moltmann.

²⁵ Cf. BOFF, L. *Dignitatis terrae Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 72-73.

²⁶ TRACY, D.; LASH, N. *Reflexões teológicas conclusivas*, p. 123.

Tudo gera e exige solidariedade cósmica: “cada ser depende do outro, sustenta o outro, participa do outro, comungando de uma mesma origem, de uma mesma aventura e de um mesmo destino”.²⁷ Tudo está interligado através de uma relação fundamental: a alteridade cósmica. O universo, desde suas partículas originárias, até a mente humana é uma comunidade de sujeitos, pois a realidade contém – com um todo orgânico – a interatividade, a historicidade, a interioridade e a intencionalidade.²⁸ Todas essas virtudes caminham num processo evolutivo, autocriativo, auto-organizativo que se manifesta ora como matéria e energia, ora como informação e complexidade e ora ainda, como consciência e interioridade. O universo é um todo inter-retro-conectado. Ele está longe de ser atomístico. É muito mais uma dança de energias e de relações em todas as direções. Dessa dança caótica da qual emana uma ordem, uma finalidade que não está prevista, que é surpresa. Tudo está aberto até o surgimento do espírito na matéria. A matéria, parodiando a Jonas, é ‘espírito adormecido,’ é criação e organização a partir do caos e da desordem, é comunicação, não de um pré-programado *logos*, mas de um *eros* que, sem planos e direções atreve-se a aproveitar o caminho da matéria até germinar o Espírito.²⁹

Tudo isso pode ser falado porque se está diante de uma nova cosmologia inspirada sempre em cosmogonias que misturam mitos, lendas e uma razão que usa o saber das ciências com humildade, com veneração, com vontade de sinergia e não de autoafirmação, com mais vontade de *nós* que de *eu*. É possível definir esse raciocínio como um novo patamar de humanização, em que é possível transformar a máquina da morte em vida para todos com justiça; em que o mesmo foguete que transporta ogivas atômicas destrutivas pode ser usado para trocar a rota dos asteroides ameaçadores da terra. Encontra-se diante de uma nova possibilidade, em que se pode refazer uma *nova aliança* com a terra.³⁰

²⁷ BOFF, L. *Vida e morte sobre o planeta terra*, p. 13-14.

²⁸ Cf. PAPA FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 138ss, p. 114ss. Visto que tudo tem uma íntima relação e conhecendo a situação de crise de civilização atual, o Papa propõe uma *ecologia integral* como novo paradigma de civilização que integre o social-cultural-econômico-político e religioso e o natural numa só realidade que se deem respostas integrais ao problema ambiental e à desigualdade econômica que produz pobres miseráveis. A ecologia seria a ciência da integralidade.

²⁹ Cf. BOFF, L. *Ecologia*. Grito da terra, grito dos pobres, p. 28-30; 74-78: nestas páginas Boff faz bela síntese do novo paradigma.

³⁰ Cf. PAPA FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 207, p. 166. O papa cita um paragrafo da *Carta da Terra* (2009): “Como nunca antes da história, o destino comum obriga-nos a procurar um novo início...” cf. n. 209-215.

Mas a nova supressa perpassada do tecnologismo pode vir cheia de êxito, mas também com possibilidades de fracasso. O desafio deste novo momento é que, pelas previsões concernentes às degradações ambientais e a destruição acelerada do planeta, já não há mais margem para erros. “Não haverá uma arca de Noé que salve alguns e deixe perecer os demais. Ou todos se salvam, ou todos perecem”.³¹ Essa colocação desafiante coloca a necessidade de destruir de vez todo antropocentrismo: o cosmos não é um palco do drama humano.³² O cosmos - e nele a terra - é uma criatura maravilhosa que com direito próprio vai evoluindo e do qual o ser humano é só uma parte. Não é o cosmos uma criatura amada por Deus que tem um valor além do uso instrumental? O cosmos não tem um valor intrínseco na ordem da criação salvífica?³³ O universo clama, - além de uma responsabilidade ética-, geme, exigindo descobrir, então, a realidade do Deus Espírito Santo, no qual todas as coisas vivem e se movem e existem (At 17,28)?³⁴

4.1.1 Uma nova cosmologia

Uma nova cosmologia nasceu da integração da física quântica, da nova biologia e de uma espiritualidade (mística) da alteridade cósmica. Ela é uma cosmologia que nasceu como ecologia que vai articular e englobar os saberes que vêm da física clássica, do indeterminismo quântico e seu aproveitamento na biologia. Ao seu tempo, ela vai dar as pistas para uma nova aliança do ser humano, numa forma cosmogônica, em que se incluam as realidades sociais, éticas e cósmicas, a partir de uma nova luz: a realidade entendida como criação ‘encantada pelo sagrado’, em que a responsabilidade como virtude eixo conduz a um novo paradigma que salve o futuro do planeta.³⁵ Neste discurso, a escatologia terá que ser o primeiro saber.

A partir de Leonardo Boff no seu Livro *Dignitatis terrae*. Ecologia: Grito da terra Grito dos pobres, esta tese deter-se-á um pouco para conhecer esta

³¹ BOFF, L. *Vida e morte sobre o planeta terra*, p. 16.

³² Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 117, p. 96-97. “Se o ser humano se declara autônomo da realidade e se constitui dominador absoluto, desmorona-se a própria base da existência, ...”

³³ Cf. JOHNSON, E. *O Deus vivo em perspectiva, cósmica*, p. 8.

³⁴ Cf. JOHNSON, E. *O Deus vivo em perspectiva, cósmica*, p. 11.

³⁵ Cf. BOFF, L. *Dignitatis terrae. Ecologia: grita da terra, grito dos pobres*, p. 71-73.

cosmologia que pretende fundamentar uma teologia da criação em perspectiva escatológica.

A *primeira* categoria da nova cosmologia é a *complexidade*. É a categoria fundamental. O real, em razão da teia de relações é complexo. Mil fatores, conjunturas temporárias e irreversíveis entram na constituição de cada ecossistema e nas suas interfaces individuais. Todo ser vivo é um sistema aberto, denso e complexo. Cada ser vivo contém uma autoprodução, auto-organização que se realiza não no equilíbrio, mas na procura de novas adaptações. Quanto mais próximo do equilíbrio está um organismo vivo, mais está perto da morte. Quanto mais distante do equilíbrio (mais caótico), mais possibilidades tem de vida, de uma nova ordem: o caos é o princípio da criação, a singularidade, a novidade. E assim, a auto-organização nasce na criação de estruturas dissipativas da entropia que possibilita a negentropia e a sintropia.³⁶

A complexidade se manifesta pelo princípio hologramático: nas partes está o todo e o todo nas partes. Em cada célula está presente toda informação genética do universo. Cada parte age numa lógica da inclusão e inter-retro-reação, passando da ordem para a desordem, para a interação, propiciando a criação de uma nova ordem. Este microprocesso é uma totalidade orgânica.³⁷ Para compreender a complexidade se formularam as teorias da cibernética e dos sistemas abertos e fechados. Eles permitem captar a interdependência de todos os elementos, sua funcionalidade global e assim o todo é muito mais do que a soma das partes e as partes, é a concretude do todo. Num sistema aberto, então, existe além da ordem a desordem, o antagonismo, a contradição e a concorrência. Um organismo tem tudo isto, multidões de interações, o que faz muito difícil – ou impossível – estudar um organismo vivo. Esta dificuldade mostra o limite do paradigma moderno - científico clássico: ele estuda corpos inertes, através das matemáticas. Precisa-se, então, de outros métodos mais adequados para fazer jus à complexidade do real, como realidade viva.³⁸

Para chegar ao propósito cosmológico complexo, a lógica caminhou através de cinco formas de realização. Da lógica da identidade (autoritária) passou-se à lógica da diferença (inclusiva), para logo passar à lógica dialética que juntam

³⁶ Cf. PRIGOGINE, E. *As leis do caos*, p. 11-71.

³⁷ Cf. WILBER, K. (org.) *O paradigma holográfico e outros paradoxos*, p. 47.

³⁸ Cf. MORIN, E. *Scienza avec Conscience*, p. 167.

autoritarismo e inclusão, em que o contrário é parte da constituição do dinâmico e orgânico. Dela nasce a 4ª lógica, da complementariedade/reciprocidade. Esta última foi elaborada pelos físicos quânticos (Bohr, Heiseberg) ao quererem explicar a complexidade no mundo subatômico. Nesta última lógica, de maneira articulada estão presentes a matéria e antimatéria, a partícula e a onda, a matéria e a energia, a carga positiva e negativa das partículas primordiais. O que importa aqui é a complementariedade/reciprocidade e não tanto a dialética, pois elas são as forças que formam os campos das relações dinâmicas, complexas e unificadas, sem deixar de valorizar as diferenças, as oposições dialéticas, as várias posições e as diferentes contribuições. Essas são as bases das relações criativas entre os sexos, as raças, as ideologias e as religiões. Os diferentes ecossistemas têm um mesmo ninho ecológico. E por fim virá a 5ª lógica, a dialógica ou *pericoretica*: lógica que procura o diálogo em todas as direções e momentos. Ela procura a maior inclusividade e menor produção de vítimas. O universo possui esta lógica em todas as direções e circunstâncias. Isto foi expresso pelos gregos com o termo *pericorese* que significa exatamente a circularidade e inclusão de todas as relações e de todos os seres relacionados. Esta é a lógica do complexo, expressa nas quatro leis do universo: a gravitacional, a eletromagnética e as forças forte e fraca.³⁹

A quinta lógica precisa de outra ciência e outra racionalidade diferente à moderna. A ciência clássica se orientava pela redução e simplificação. Ela arrancava os fenômenos (matava-os) de seu ecossistema e logo os analisava. Para tal, excluía-se o conjuntural, o temporal e o contingente. Era a ciência do universal, das estruturas inteligíveis, mas nunca do singular. Por isso reduz-se o complexo ao simples, pois as simples formas são invariáveis e constantes que logo se podem reproduzir. O todo segue a ordem: ele é racional e funcional. Tudo o que seja não equilibrado, dinâmico e ordenado deve ser desconsiderado. É imponderável.⁴⁰

Mesmo a análise crítica, a nova cosmologia não menospreza o método reducionista e simplificador da física clássica, mas vê seus limites.⁴¹ O pensamento clássico isola os fenômenos de seu conjunto, dos inter-retro-relacionamentos que o constituem singularmente. A ciência moderna distingue, separando, para compreender o todo através de seu funcionamento. Ao contrário, a ecologia

³⁹ Cf. BOFF, L. *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 169-186.

⁴⁰ Cf. BOFF, L. *Dignitatis terrae. Ecologia: grita da terra, grito dos pobres*, p. 51-52.

⁴¹ Cf. JONAS, H. *O princípio vida*, p. 64-69.

pretende conhecer o ecossistema do ser em sua teia de relações querendo conhecer o todo nas partes e as partes que compõem o todo. Todo fenômeno é temporal e irreversível. “Tudo está em evolução, veio do passado, concretiza-se no presente e abre-se para o futuro. O passado é o espaço do fático (o futuro que se realizou); o presente é o campo do real (o futuro que agora se realiza e que se mostra); e o futuro é o horizonte do potencial (a possibilidade que pode ainda realizar-se)”.⁴² Todo fenômeno está grávido de futuro.

Através da evolução há que atender à universalidade, mas também o evento do singular, pois ele pode ser o ponto de condensação do sentido inteiro do universo, pode compreender um salto à frente da evolução.⁴³ Há, pois, uma lógica complexa que não se pode reduzir à lógica simplificadora. Essa lógica tem este movimento: ordem-desordem-interação-organização-criação. Essa sequência exige que seja pensada de frente para trás. Disto resultam totalidades orgânicas, seja no micro como no macro (átomos, astros, conglomerados de galáxias), como no campo da biologia (campos morfogenéticos), como no campo humano (realidades eco-bio-sócio antropológicas).

Desta lógica se conclui que o sujeito não está fora do objeto. É panrelacional. O sujeito é parte da realidade e do conhecer reflexo. Cada ser tem sua autonomia, mas dentro da implicação e interconexão. O sujeito é parte do objeto e o objeto é dimensão do sujeito. Estas relações inclusivas impõem um novo modo de pensar e agir. Exige a articulação dos diversos saberes relativos às variadas dimensões do real. Há uma multidimensionalidade que impede o enrijecimento das representações que, por sua vez, impedem o deslocamento do singular para o global, do ecossistema, da história e até do contraditório da totalidade como algo mais abrangente.

O universo, então, só se pode pensar de maneira dialógica e pericoreticamente para que abranja o singular e o universal. Assim incluí-se humanidade – natureza e história com todo o saber. O todo revela o diálogo do ser humano com o pensamento: a magia, a alquimia, as religiões arcaicas, as religiões contemporâneas (o pentecostalismo) e a ciência com seu discurso empírico, e analítico. Tudo tem uma verdade a ser revelada.

⁴² BOFF, L. *Dignitatis terrae Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 51.

⁴³ Cf. JONAS, H. *O princípio vida*, p. 49-73.

A segunda categoria da nova cosmologia é a *profundidade espiritual* do universo.⁴⁴ O paradigma clássico afirmava que o universo se pode conhecer como um fenômeno, - *res extensa* -, como uma coisa que se pode analisar através das ciências naturais, dissociado do espiritual – *res cogitans*. Não há unidade. Os saberes caminhavam separados. Foi a física quântica quem mostrou que ambos os caminhos se encontram, que não são dois caminhos paralelos: o espírito pertence à natureza e a natureza está cheia do espírito. Quem traz estas ideias até esta tese é Leonardo Boff, mas fundamentado na física e biologia quânticas que tem sua expressão filosófica nesta tese em Hans Jonas. Basta ler seu livrinho *Matéria, espírito e criação*, que tem uma grande observação: ‘*o enigma da subjetividade*’, no capítulo terceiro.⁴⁵ Ele adverte que a relação espírito e matéria não é simples, não é redutível em sua relação. É uma relação misteriosa. No espírito, esta contida a questão teleológica que faz ver que as características materiais não esgotam a explicação do tudo: há um horizonte interno que não se encontra em dado algum, com dimensões completamente diferentes e que não pode ser acrescentado simplesmente ao dado material, tanto assim como o aspecto eletromagnético da matéria se acresce à massa; não há denominador comum entre o extenso (cérebro) e o pensamento (consciência). Ao mesmo tempo não se pode afirmar uma separação entre estas realidades, pois elas tropeçam “sobre um fenômeno cardinal da vida orgânica que testifica a mais íntima solidariedade”⁴⁶ que logo Boff chamaria de unidade pericoretica de interação e complexidade⁴⁷, em que não há identidade, mas não há dualismo com seu monismo idealista ou materialista. Esta tese assume um monismo integral jonasiano que diferenciando ambos termos (matéria e espírito), não suprime o ‘enigma’, “já que a voz da subjetividade [...] emergiu dos mudos torvelinos da matéria e a ela continua a se ligar. É a própria substância do mundo que, ao tornar-se interior, ganha, com isso, expressão”.⁴⁸

No novo paradigma, a unidade das perspectivas é mais limpa. Quanticamente, o processo é indivisível. O surgimento da vida, da matéria, do espírito é algo global. É o resultado de uma cosmogênese. Esta última tem como

⁴⁴ Cf. BOFF, L. *Dignitatis terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 67-73. .

⁴⁵ JONAS, H. *Matéria, espírito e memória*, p. 35-44; 57-61.

⁴⁶ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 20.

⁴⁷ Cf. BOFF, L. *Dignitatis terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p.55-56.

⁴⁸ JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 21. Aqui se esboça o problema dialético matéria espírito que merece uma pesquisa mais profunda.

característica a *autopoiesis*, a força de auto-organização presente no universo e em todos os seres a partir dos primórdios da criação. Um átomo como uma estrela tem uma *autopoiesis*, uma auto-organização com uma dinâmica interna, centrada nela mesma. Eles têm seus elementos físico-químicos como a forma que os organiza, os relaciona, os revela como interioridade: “eles possuem uma interioridade a partir da qual as formas de organização e automanifestação ganham corpo”.⁴⁹

A auto-organização é algo fundamental para entender a interioridade.⁵⁰ Já se falou aqui que a vida é um jogo de relações e de interações que se auto-organizam, desde a sintropia (economia de energia) que ganha da entropia (desgaste de energia). Estes princípios já estão na origem do universo, quando as energias primordiais começam a agir na inter-retro-ação formando campos de força e as primeiras unidades complexas. Neste núcleo se encontram o berço do espírito e da vida. O espírito não deixa de ser a autoconsciência da vida como maior auto-novelamento e interioridade. Essa foi a intuição de Teilhard de Chardim, comentada por Boff: “quanto mais avança o processo evolucionário, mas ele se complexifica; mais se interioriza; quanto mais se interioriza, mais consciência possui; e quanto mais consciência possui mais se torna autoconsciência”.⁵¹ Tudo interage, porque tudo possui em certo nível espírito e vida. Tudo, até as rochas mais ancestrais, estão sob a lógica da interação e da complexidade. Elas são um composto físico-químico que estão em contato com a atmosfera e influenciam a hidrosfera. Interagem com o clima e assim se relacionam com a biosfera. As montanhas rochosas também coparticipam da cocriação. As rochas interagem e se religam a todo o universo, são portadoras de vida e de espírito. Isto é o que captam os místicos, os poetas e os indígenas.

A terceira categoria da nova cosmologia diz que *tudo está aberto*: a divisão entre seres bióticos e abióticos obedece a uma compreensão da realidade fechada de seres que parecem consistentes e permanentes, e corpos complexos, dinâmicos e vivos. Mas este esquema pode romper-se e encontrar a teia de relações subjacentes a todos eles e assim descobrir que não existem seres vivos e inertes e que tudo está aberto, à mercê das inter-retro-relações, das energias e dos campos. Tudo (segundo a física quântica) são concentrações grandes de energia captadas como matéria em

⁴⁹ BOFF, L. *Dignitatis terrae. Ecologia: grita da terra, grito dos pobres*, p. 55.

⁵⁰ Cf. SOUZA, W. *O novo paradigma*, p. 47-70.

⁵¹ BOFF, L. *Dignitatis terrae. Ecologia: grita da terra, grito dos pobres*, p. 55.

forma de simples campos de energia. Tudo é energia, em diversos graus de concentração e estabilidade, formando complexos sistemas de relações, formando um todo interconectado e assim originando a sinfonia universal de montanhas, microrganismos, animais, seres humanos. Tudo é aberto a novas possibilidades. Nada está definido: nem o fracasso nem o sucesso. Na realidade não existe um elemento transcendental que fixe e que determine o futuro. Tudo pode acontecer dentro das leis do universo que possui liberdade e interioridade.⁵²

A *quarta* categoria cosmológica atinge o ser humano, a vida e o espírito.⁵³ Aí o processo evolucionário é mais complexo e rico, mais denso. *A interioridade é autoconsciência, que vira história.* História dos conteúdos da consciência. A evolução fez dois caminhos: o caminho originário e instintivo, que vai mover todos os seres com sua lógica universal; e dentro dele vem o segundo caminho, que é a autoconsciência livre e comandada pela razão, que pode interferir no curso originário de maneira agressiva ou protetora. É o caminho humano, o noosférico. É a civilização que os humanos operaram há dois milhões e seiscentos mil anos. O ser humano criou misteriosamente, a partir do princípio cosmogênico e criativo do universo a linguagem; criou as revoluções agrícola, industrial e cibernética e com isto, modificou o equilíbrio químico e físico do planeta; criou símbolos poderosos de sentido do universo e fez deles sistemas coletivos políticos e religiosos; inventou mil imagens de Deus, como a de motor do universo, como fogo do espírito. Mas essa mesma civilização que forneceu liberdade evolutiva ao homem *sapiens*, observa Boff, também deu livre curso ao homem *demens*, criando guerras, ecocídio, etnocídios, fratricídios e homicídios.

Para concluir estas categorias da cosmologia, há que dizer que as questões que compreendem o ser humano não são apenas as grandezas incomensuráveis do universo, os buracos negros, o infinitamente pequeno até o ponto zero inicial que gerou o big-bang. O que toca o homem/mulher (profundidade abissal e cloaca abjeta de misérias) são as demandas do coração em que moram as tristezas e as alegrias, as paixões e as emoções, em que se criam as perguntas decisivas. A partir disso, como entender a dor do justo, como conviver com a solidão, como aceitar a miséria? Qual é a finalidade desta

⁵² Isto é muito importante para a escatologia: tudo está grávido de promessa, mas não há um transcendental que leve univocamente ao sucesso divino. Mas há promessa que é o faro que guia a matéria e a história.

⁵³BOFF, L. *Dignitatis terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 67-73; 113-119; 328-336.

caminhada? Por que os pobres são como ‘opção preferencial’ um motivo de divisões nas igrejas? As respostas são tão tênues, tão instáveis. Elas fazem os homens covardes ou corajosos, felizes ou trágicos, esperançosos ou indiferentes.

Pouco importa os espaços cheios de grávitons, topquarks, quarks, elétrons e átomos se o coração está frustrado; se não se encontra sentido; se não se encontra um útero que o acolha; se não se sinta encontrado por Deus e não se encontra a Deus. “Se O (Deus) encontro, tudo ganha sentido em transparência. Tudo é religado, pois a emoção e a sensibilidade encontram suas raízes no universo”.⁵⁴ As emoções emergem no homem como elementos de uma forte emoção tão ancestral quanto os elementos primordiais. E assim um elétron se transforma em sacramento, as estrelas dançam como que celebrando o matrimônio humano e divino em que uma vibração é uma mensagem infável de cada ser dentro de uma sinfonia de mil instrumentos. Assim, os ritos do amor e da amizade têm sentido e têm lugar no ritmo da festa e do encontro das criaturas no universo. Aliás, ele é cúmplice da emoção, da comunicação, do êxtase que une o dentro e o fora, o pequeno e o grande. Essas grandes experiências são permitidas somente aos que mergulham na interioridade espiritual do universo.

A dimensão espiritual pertence ao processo evolucionário. Ele conhece o estágio presente e ao mesmo tempo vem carregado de promessa, de futuro. O universo demorou 15 bilhões de anos para confiar todas suas possibilidades macrocósmicas ao ser humano. O planeta Terra é o espaço e o tempo para celebrar o presente na medida do ‘já realizado’, mas também na espera de um futuro que seminalmente está atuando nas promessas inscritas na dinâmica de cada ser, de cada espécie e do universo inteiro.

4.1.2 O cosmos como criação divina

Só existe um símbolo que capta verdadeiramente a ideia e o sentimento da plenitude da linguagem científica e filosófica que se teve no item anterior. Esse símbolo é a criação. Somente na criação é que a experiência/expressão científico-

⁵⁴ BOFF, L. *Dignitatis terrae. Ecologia: grita da terra, grito dos pobres*, p. 58.

filosófica-espiritual pode ser unida, fazendo desaparecer a tensão dialética, pois na linguagem da criação aparece a experiência-limite de qualquer linguagem.⁵⁵

Essa ‘experiência-limite’ traduz-se com simplicidade através da pergunta: que existia antes do *big-bang*? Esta pergunta toca o problema do mistério, não só enquanto o desconhecido ou limite da razão, mas o que leva além o problema do fundamento originário, da raiz que se anuncia mais como pesadelo do que o saber que ilumina para mostrar caminhos, mas que não entrega a ‘terra prometida’ como posse. O saber ecológico cosmológico libera o homem de um Deus autossuficiente, onipotente, *absconditus*⁵⁶ e o coloca em um Deus que caminha no mundo entre os gritos dos pobres, da natureza, das incertezas. Em um mundo de um Deus pobre. Se o mundo iluminista era um mundo sem Deus, o mundo do futuro ecológico será um mundo de um Deus pobre que precisa da ajuda do homem.⁵⁷

Diante deste contexto cabe ainda a pergunta já feita: antes da explosão primordial o que havia? O nada? Se considerarmos o nada como anterior ao ser, não se acaba por cair em uma contradição, em um absurdo? Pois, do nada, não é possível gerar algo. Isto remete à resposta das grandes religiões: “o universo vem de um Criador que diz *fiat* e as coisas são feitas”.⁵⁸

Quando se fez esta pergunta a Arno Penzias – um dos grandes descobridores e teóricos da ‘explosão’ inicial – ele respondeu que não existia nada.⁵⁹ Ele foi acusado de ateu. A tal acusação, ele retrucou mostrando que sua resposta vai na contramão do ateísmo. Leva a superar a inimizade entre ciência moderna e fé. Pois do nada – antes do *Big bang* – só Deus Criador poderia criar o Ser. Antes da explosão não havia nada mesmo. É a partir daí que Deus cria. Então o que era esse ‘antes’? O incognoscível que é o limite da razão, que está além de tudo como mistério. Foi aquele ‘observador’ universal que fez colapsar a onda do universo e assim permitiu que o universo deixasse de ser probabilidade e se transformasse em realidade? Estas perguntas são respondidas pelos mitos de todas as tradições religiosas, denominando um Deus como princípio do movimento que ordena tudo. Nestas tradições, encontra-se a tradição judaico-cristã que fala da Palavra criadora

⁵⁵ Cf. BUCHANAN, J. *Criação e cosmos: a simbólica da proclamação e da participação*, p. 57-58. Esta ideia está fundamentada em RICOEUR, P. *A interpretação*, p. 73-119.

⁵⁶ Cf. SUSIN, C. *A criação de Deus*, p. 55.

⁵⁷ Cf. JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 250-251.

⁵⁸ BOFF, L. *Dignitatis terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 220.

⁵⁹ Cf. BOFF, L. *Dignitatis terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 220.

de Javé que dá origem e fundamento a todo ser (Is 40,26; Jó 37,6; Sal 147,15), que criou tudo a partir da nada (Is 40,25-30; Jo 38), tirando do caos o ser, para a ordem de seu amor, de sua ternura salvífica.⁶⁰

Este ser que chamamos de Deus criador contém de maneira infinita o conteúdo da representação e da ‘utopia’ suprema, de energia pura, de complexidade, de organização vital, de ordem e de harmonia. Esse Deus contém toda ordem e caos, consciência e paixão, todo sentido que perpassa o universo no modo de infinito e de suprema plenitude.⁶¹

O fato de que as ciências falem que antes da ‘explosão’ primordial não havia nada, não quer dizer que a linguagem morre aí. Há outros saberes humanos,⁶² como a mística, a espiritualidade, a simbólica em geral. No caso dos cristãos, é o saber revelado e inspirado por Deus na Bíblia. Esse saber não despe a realidade para dividi-la e manipulá-la. O saber místico bíblico age pelo amor, pela participação e pela comunhão. Ele vai ao todo e para além das partes. Para ele, “conhecer significa descobrir-se dentro da totalidade, interiorizá-la e mergulhar dentro dela”,⁶³ e assim entrar em contato com as espantosas profundezas da matéria ou da mente sutil. Não importando o nome que se dê a Ele. Dele nasce a atitude da veneração e a ética do bem que cobra responsabilidade. Se a ciência nasce pelo assombro, a mística bíblica se deixa extasiar pela criação e então venera – adora – aquele que se revela e se vela atrás delas. Assim, conhecendo e venerando, encontra-se a fonte primeira para conhecer a natureza: a Palavra revelada, que ao tempo leva a uma adoração que é o átrio da comunhão com o criador.⁶⁴

Assim, numa visão integral a ciência e a mística nascem da admiração pela realidade, pela fascinação diante da beleza, harmonia e mistério da realidade. Tudo converge ao belo, ao lógico, ao radiante no nome d’Aquele que é sem nome, Deus. Leonardo Boff, retomando a S. Hawking na obra *Uma breve história do tempo*, fala de uma cadeia fascinante na evolução: a matéria leva ao átomo, o átomo remete às partículas elementares, e estas ao vácuo quântico. Desse vácuo quântico, origina-se tudo. Ele é a fonte da energia, a fonte de tudo o que pode acontecer, o grande ‘atrator

⁶⁰ Cf. MURAD, A.; SILVA, S. (orgs.) *Cuidar da casa comum*, p. 172.

⁶¹ Cf. BOFF, L. *Dignitatis terrae Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 219.

⁶² PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 63.

⁶³ BOFF, L. *Dignitatis terrae Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 222.

⁶⁴ Cf. WEBER, R. *Diálogos com cientistas e sábios*, p. 26-27.

cósmico'. Na linguagem de Teilhard de Chardim, seria o ponto Alfa, o ponto supremo: a teosfera.

Mas há que dizer que esse vácuo é ainda parte do universo. Antes desse vácuo quântico, o que ou quem estava? “A realidade intemporal (eterna), no absoluto equilíbrio de seu movimento, a totalidade de simetria perfeita, energia sem fim e limite, força sem fronteira e amor transbordante, o Incognoscível: o que se esconde sob o nome de Deus”.⁶⁵ E para que o ser aconteça Deus criou esse pontinho – bilionessimamente menor que o átomo – que se chama vácuo quântico: nele há um fluxo incomensurável de energia. Nele, todas as possibilidades e probabilidades estão em aberto. O ato mais significativo do processo de criação consistiu em possibilitar que algumas das infinitas probabilidades se materializassem e se compusessem umas com as outras e também possibilitou que outras forças se colapsassem e se mantivessem no reino do possível. A partir daí, tudo explode; tudo se expande: surge o universo em expansão, a partir de um ponto instável (caos) que permite relações e interações (interioridade) que, por sua vez, emergem em unidades holísticas com uma ordem (cosmos). Esta é a linda metáfora de Deus Criador que oferece a cosmologia sobre a criação.

Antes do vácuo está um Deus que decide criar companheiros com vida e amor para celebrar a festa da comunhão. Mas ao criar também decide decair para algo que não é Ele, ou seja, que não possui sua simetria e sua plenitude. Desse modo, criar é um ato de decair para que a alteridade seja possível: o ser vem de Deus, mas não é Deus. O ser depende de Deus, mas goza de uma liberdade que pode ser caótica; Deus deixa suas marcas em sua obra, mas ele permanece invisível e totalmente outro diante da criação; Deus aponta para sua plenitude, mas deixa espaço para a responsabilidade e até para o insucesso. Aqui entra o apelo do Papa Francisco à responsabilidade pelos outros e pela criação como coração de uma espiritualidade ecológica: o ser humano dotado de inteligência deve respeitar as leis da natureza e seu delicado equilíbrio.⁶⁶ Também aqui se encontra o coração de toda a filosofia de Hans Jonas: a responsabilidade como virtude central pela vida, pelo planeta como criação.⁶⁷

⁶⁵ BOFF, L. *Dignitatis terrae Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 223.

⁶⁶ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 68, p.56-57.

⁶⁷ Cf. JONAS, H. *Mas acerca del perverso fin y otros diálogos e ensayos*, p. 49-65.

Dessa metáfora da criação - que exige responsabilidade - como teia de relações, em que tudo está em comunhão com tudo, pode-se dizer que ela é um indício de que o Criador seja relação de comunhão, de vida, de energia ou de supremo amor. Este ‘indício’ foi o que as intuições místicas trabalharam em suas tradições sobre a origem e o ser do criador. Nesse eixo – um Deus em comunhão consigo mesmo e com o criado – se enxergou uma aliança entre todos os seres: aliança que nasce no Deus criador, cósmico, social e pessoal, no qual Ele habita sua criação em uma relação assimétrica de alteridade, no qual Ele mantém seu ser de comunhão entre os três Viventes: Pai, Filho e Espírito Santo⁶⁸; mas no qual Ele também mantém a liberdade como eixo fundamental de toda criatura. Aqui não se pode deixar de falar sobre a relação tensa entre a transcendência divina e sua imanência. A última, muito rica na simbólica bíblica para significar que Deus caminha na criação com o ser humano. A imanência será muito explicitada no relato da sarça ardente (Ex 3,4-6), no qual aparecerá através do tripé do *memra* – nome – , da *kabod* – glória- e da *shekinah* – presença como habitar.⁶⁹ A transcendência está presente na oração do povo e dos profetas: ‘escuta Israel’, querendo mostrar a alteridade radical de Deus, na qual Ele é o Único Deus, misterioso, mas presente.

Há que advertir – de novo – que se fala como na concepção de Jonas: sobre ‘conjeturas’ cosmogônicas. A realidade toda parecia direcionada para que das profundezas abissais de um oceano de energia surgissem as partículas elementares – os *topquarks* – e deles a matéria organizada que, ao mesmo tempo, permitiu, a partir do fundo do mar, o surgimento da vida, que trouxe em si a interioridade que logo abriu a possibilidade da consciência. Tudo isso aconteceu durante 15 bilhões de anos. Este acontecer propiciou que o homem estivesse hoje aqui contando esta história; onde tudo está conectado com o todo; onde o universo não se mostra cego, mas com um propósito e uma intencionalidade, que se revela como um “motor inicial, uma força que acompanha e continuamente energiza tudo como um imã supremo, atrator de todo o universo. Destarte, o mundo se apresenta como um sistema intrinsecamente aberto para Deus e em todas suas etapas e instâncias transparente para Ele”.⁷⁰ Depois dessa constatação só se pode adorá-lo: o caos é

⁶⁸ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 89, p. 73.

⁶⁹ Cf. FREYNE, S. *Deus como experiência e como mistério: a compreensão cristã primitiva*, p. 79-80.

⁷⁰ BOFF, L. *Dignitatis terrae Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 226.

superado e o espírito está presente a partir do primeiro momento. Essa presença remete a uma ordem suprema, a um Espírito pairando em tudo com uma inteligência suprema que levou Francisco de Assis a convocar, a louvar ao Senhor Criador de todas as coisas, que deu a terra como habitação para desfrutar e cuidar.⁷¹

Veja-se que este paradigma não coloca Deus frente ao mundo, *mas Deus dentro do processo do mundo*, o que também significa colocar o mundo dentro do processo de Deus. Mundo e Deus estão implicados *pericoreticamente*. O que acontece ao mundo afeta a Deus, mas de maneira aberta e incompleta, dentro da realidade do mistério da diferença transcendente. Criatura e Criador conservam sua identidade e distinção. A alteridade salva o fato de que o mesmo é afetado: Deus não se identifica *com* o processo cósmico, mas Deus está presente *no* processo cósmico. Assim mesmo, pode-se dizer que o universo não se identifica *com Deus*, mas se identifica *em Deus*, ganhando todo sentido. Deus mistério é soberano (transcendente) diante do universo, mas ao tempo está dentro do mundo, participando – sendo afetado – de seu processo aberto, revelando-se dentro dele como a grande riqueza da comunhão eterna. Isto é o que se fala com o termo imanência. Essa imanência transparece como sacramento divino, no qual ele, sem perder seu mistério absoluto e transcendente ao mundo, continua criando, pervadindo e atraindo tudo para formas cada vez mais complexas, participativas e comunicativas.⁷²

Daqui nascem três perguntas fundamentais para a cosmologia da alteridade cósmica: Por que o homem e o universo existem? O que quer Deus finalmente com a criação? Qual é o futuro da criação?⁷³

A criação não é uma máquina, ela é um processo aberto de complexidade, interioridade e religação. Assim, pode-se definir o processo evolucionário cosmogênico como aquele que faz vigente o heterônimo, a biodiversidade a religiosi-diversidade e a ideo-diversidade. A complexidade faz crescer a singularidade do seu ser desde dentro, como auto-organização, como trama de realizações. Essa complexidade se torna interioridade que ganha expressão quando emerge a consciência dentro do cérebro e então se faz visível à espontaneidade e à

⁷¹ Cf. PASSOS, J.D. (org.) *Diálogos no interior da casa comum*, p. 51-71.

⁷² CASTILLO, J.M. *Jesus. A humanização de Deus*, p. 205-214. Nestas páginas, entende-se claramente a imanência revelada na criação e em Jesus. A partir daqui, é lucido o neologismo *transdecendental*.

⁷³ Cf. BOFF, L. *Dignitatis terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 228.

liberdade. Essa complexidade e interioridade compõem um sistema de relações que provoca sempre a unidade: tudo está religado e interligado. O equilíbrio de todos os seres depende da gravidade, depende do equilíbrio eletromagnético e nuclear. Por eles, o caos não destrói tudo; por eles o caos se integra na ordem; por eles a interioridade intercomunica, nasce a palavra e a história. Por eles, a alteridade tem uma palavra que não é só metáfora, mas indicação do ser que procura a unidade dinâmica, na leitura da natureza e da história como mandamento que está grávido de futuro.⁷⁴

Nesta tríade – complexidade-interioridade-religação – entende-se que existe uma *teologia da natureza*.⁷⁵ Ela é um imenso livro que contém em seu interior e em seu exterior a assinatura de Deus. Assim, a natureza contém permanentemente a revelação de Deus como a manifestação do sagrado. Diante deste livro-natureza, o sagrado deve celebrar, agradecer e louvar o Criador.⁷⁶ É muito claro que entre o livro da natureza e o livro das Escrituras não pode haver contradição, pois eles têm a mesma língua: a criação permanente do Deus que salva.

4.2 A cruz, luz escatológica das vítimas

Este tópico pretende dar continuidade à pergunta formulada no item anterior: qual é o futuro da criação? Sua resposta se dará escatologicamente, a partir do futuro do Deus crucificado e ressuscitado que, no desafio proposto desta tese, tem nome próprio: o fim catastrófico do planeta e dos pobres. Essa consideração se fará a partir das vítimas⁷⁷, porque são elas que carregam a cruz da irresponsabilidade ecológica e da injustiça social. Elas são o rosto do ‘Deus pobre’, da modernidade que não pode dar esperança. As vítimas são as que ensinam a ‘esperar contra toda esperança’, exigindo *responsabilidade com os pobres e o planeta*. Elas fizeram inteligíveis o axioma de Moltmann: “toda escatologia cristã da ressurreição leva

⁷⁴ Cf. SUSIN, L. (org.) *Mysterium critionis*, p.239-247; 305-310.

⁷⁵Cf. MOLTSMANN, J. *Dios em la creación*, p. 71-74

⁷⁶Cf. BOFF, L. *Dignitatis terrae: ecologia grito da terra, grito dos pobres*, p. 235-241

⁷⁷ Observe-se que as vítimas não são somente os pobres (seria algo antropocêntrico). Vítima também é a natureza depredada, violentada, escravizada. Alarga-se aqui o conceito de alteridade além do antropológico até o cósmico. Isso se fundamenta numa leitura de Rm 8, 8,19-22 na qual se mostra que na criação não há só harmonia. Ela é também dividida, conflitiva, sofrida, submetida. Cf. MURAD, A.; SILVA, S. *Cuidar da casa comum*, p. 176.

impresso o caráter de um *eschatologia crucis*”.⁷⁸ Assim, as vítimas colocam o cristão em contradição com a realidade da morte e da exploração. Essa contradição faz nascer a esperança: “é a contradição da ressurreição com respeito à cruz”.⁷⁹ A verdade da esperança está na contradição da ressurreição de Jesus com a cruz, da justiça que enfrenta o pecado, a crueldade da morte. A esperança é vivida na contradição da vida e da morte, da glória e do sofrimento, da paz e da violência, que instauram hoje os poderes econômicos e políticos. A força do futuro da criação está, pois, nas vítimas, nos crucificados. “O que espera em Cristo não pode conformar-se já com a realidade dada, mas começa a sofrer com ela e por causa dela a contradiz.”⁸⁰ Paz com Deus significa discórdia com o mal, com a injustiça. A tensão do futuro-promessa puxa todo presente. Assim, só se pode fazer teologia escatológica da ressurreição como futuro do crucificado e das vítimas que clamam justiça e responsabilidade.

4.2.1 A promessa, horizonte de compreensão escatológico da cruz e ressurreição de Jesus

De que escatologia se fala nesta tese? Se ela é a ‘doutrina das últimas coisas’, no sentido tradicional, então se estará falando de acontecimentos – catástrofes no mundo e na história que precipitam o final com a vinda de Cristo e seu julgamento derradeiro – que não tem incidência no cotidiano, na história humana e por isso carece da capacidade de orientação, de encorajamento e de crítica para este mundo, virando um apêndice estéril da fé e da mesma dogmática cristã. Essa escatologia é algo solto, apócrifo, sem importância. A partir do século IV, quando o cristianismo tornou-se oficial, passando a sustentar as pretensões do Estado, sua escatologia perdeu todo efeito crítico e revolucionário na história. Esvaiu-se e caiu, ou nas mãos de seitas fanáticas milenaristas, ou virou doutrina estéril. Dessa forma, a fé cristã despojou-se de sua vida e esperança no futuro, como sua base fundamental, transferindo este para uma eternidade no além.

⁷⁸ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 107. (TA)

⁷⁹ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 23. (TA)

⁸⁰ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 27. (TA)

Mas a verdade é que a escatologia não é um apêndice dogmático, pelo contrário, trata-se do cristianismo em essência. Ela é a doutrina da esperança cristã que abrange o esperado e que se vivifica por esta espera. É esperança no futuro de Deus, transformando o presente. A fé cristã vive da ressurreição do crucificado e se estende até a promessa do futuro universal de Cristo. A escatologia tem sua origem na paixão e na dor do Messias – vítima por excelência –, não como um fragmento doutrinal, senão como fonte viva que vai se converter em pregação, em existência e em Igreja. A partir disso, a ressurreição do crucificado deve adotar duas perspectivas: a primeira, “a ressurreição de Jesus deve, de *alguma maneira*, ser uma realidade que afete eficazmente a história no seu presente, o que supõe viver já, como ressuscitados na história [...] e a segunda, mais importante para o terceiro mundo, é compreender a ressurreição de Jesus em sua relação essencial com as *vítimas*[...]”.⁸¹ Isto só pode acontecer pela relação com Jesus Crucificado em sua paixão.⁸²

Nestes termos, pode-se dizer que a teologia tem um problema essencial, tanto para a fé como para a humanidade: o futuro das vítimas – dos pobres e da natureza. A promessa é, na Bíblia, o que coloca o ser humano em esperança. Ela fala do ‘novo’ como futuro assentado em Deus. Algo que não se pode imaginar ou pensar. Fala-se do “Deus da esperança” (Rm 15,13), que não é intramundano, nem extramundano, mas sua essência é a esperança num futuro imanente que aguarda pela sua novidade absoluta. Esse Deus se revela no Êxodo como Alguém que não é como a criatura e que não está acima da criatura, mas que está na frente dela. É o Deus que vem ao encontro do homem com a promessa do futuro. O homem não possui esse futuro, mas deve responder na fé com uma esperança ativa. Nessa perspectiva, a teologia só pode ser futuro e a escatologia não é o último a se conhecer, mas o primeiro.⁸³

Segundo Moltmann, a expressão tradicional ‘escatologia’ está errada. Escatologia é a doutrina do último, do futuro.⁸⁴ Se as doutrinas são um conjunto de afirmações que nascem da experiência que se repete, então não se pode ter *logos* do futuro. O *logos* é sobre a realidade que está aí e se pode reduzir à verdade da palavra

⁸¹ SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 24-25.

⁸² Cf. CASTILLO, J.M. *Jesus. A humanidade de Dios*, p. 198ss

⁸³ Cf. KUZMA, C. *O futuro de Deus, na missão da esperança*, p. 195-208.

⁸⁴ Cf. MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 21.

que lhe corresponde. Essa palavra só pode se ter no presente, pois exige que seja repetição simétrica, em continuidade. Se o futuro é o novo, é supressa, então não se pode dizer nada sobre o futuro. O futuro não contém uma verdade que se expresse no *logos*. Então, como pode a escatologia ser uma linguagem do futuro? A fé parte de uma realidade determinada e anuncia o futuro como possibilidade e potencialidade, como o ainda não. De maneira análoga, seguindo a H. Jonas com o *eros criador*⁸⁵ do futuro. No futuro, a promessa será realizada. A escatologia parte de Jesus Cristo e seu futuro, futuro do ressuscitado. Ele é a pedra de toda teologia e utopia cristã.

Se o ressuscitado tem futuro, então todo enunciado e juízo sobre o Cristo tem algo a dizer sobre o futuro. Isto quer dizer que a doutrina sobre Cristo e seu futuro não pode se fazer a partir do *logos* grego, mas a partir da promessa do futuro. Dessa maneira, falar de Cristo, não é só falar do que foi ou falou-se, mas, sobretudo do que será e do que se pode esperar dele: “Ele é nossa esperança” (Col 1,27). Os enunciados de fé, assim, se imbricam no que ainda não aconteceu como *antecipação* do futuro oculto e que ao mesmo tempo se revela como esperança que influi no presente.

O enunciado doutrinal é aquele que encontra sua verdade na conformação verificável e controlável com a realidade que se pode experimentar. Os enunciados da promessa não se conformam com estas afirmações. Pelo contrário, estão em colisão com a realidade presente. São enunciados que não nascem da experiência, mas são a condição de possibilidade de experiências novas. As palavras da promessa não pretendem interpretar a realidade, mas ser operantes no aguardo dos acontecimentos da fidelidade de Deus. Assim como também não são um resumo dos acontecimentos futuros. A verdade da promessa também não está numa relação demonstrável com os fatos da realidade, mas sim na específica inadequação entre a coisa e o intelecto (*inadequatio rei et intellectus*) em que coloca todos aqueles que a escutam. A verdade da promessa está na contradição diante da realidade histórica. A partir daí, empurra para o futuro, numa espera obediente e criadora que é oposição à realidade, realidade que não contém a verdade. É viver numa incongruência de esperança e confiança para transfigurar a realidade a partir da crítica. Pretende transcender a realidade, não a partir de um irreal reino de sonhos, mas olhando para

⁸⁵ Cf. JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p. 23-27.

o futuro de Deus, olhando para realidade nova, que Deus promete.⁸⁶ Estas afirmações não partem da realidade, mas do que há de vir, com a pretensão de transformá-la. Estes enunciados incitam, antecipam com atitudes e palavras o que esperamos e assim a esperança se torna história. Como isso acontece?

Na escatologia cristã o presente e o futuro, a experiência e a esperança entram em uma mútua contradição, de tal forma que a esperança não oferece ao homem conformidade e harmonia com o dado, mas o introduzem no conflito entre a esperança e a experiência.⁸⁷

No novo testamento, a esperança se dirige ao que ainda não se vê, é um “esperar contra toda esperança”. Por isso apresenta o visível e experimentável, como a realidade precível, abandonada por Deus, que se deve deixar para trás. A fé coloca o cristão em contradição com esta realidade. Essa contradição faz nascer a esperança, “é a contradição da ressurreição com respeito à cruz”.⁸⁸ A verdade da esperança está na contradição da ressurreição de Jesus com a justiça que enfrenta o pecado, a Cruz. A esperança vive na contradição da vida e da morte, da glória e do sofrimento, da paz e da divisão.⁸⁹ Calvino, em seu comentário *Ad Hebreos 11,1* - trazido por Moltmann - retrata muito bem essa colocação quando diz: promete-se a ressurreição aos que estão mortos; fala-se de justos aos pecadores; fala-se de bem-aventurança e encontra-se uma miséria inefável; promete-se abundância em bens, mas só se é rico em fome e em sede. O que seria dos cristãos – pergunta Calvino – se não se apoiassem na esperança, se o caminho de trevas não fosse iluminado pela Palavra e pelo Espírito de Deus? A força da esperança está na contradição. Por isso a esperança deve formular-se em contradição com a experiência do sofrimento, do mal, da morte dos seres humanos e do planeta. Em aberta resistência contra o sofrimento e o mal. Por isso, pode-se dizer que a pergunta sobre Deus “brota da dor pela injustiça que reina no mundo e próprio abandono do mundo”.⁹⁰ Assim, a razão que abrange a história universal está em uma história do sofrimento.

Na contradição com que a Palavra se opõe à realidade do sofrimento e morte, o que é a fé então? Crer não é fugir deste mundo. É superar as barreiras,

⁸⁶ Cf. MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 155-157.

⁸⁷ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*. p. 23 (TA)

⁸⁸ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*. p. 23 (TA)

⁸⁹ Cf. CASTILLO, J. M. *Jesus. A humanidade de Dios*, p. 169-199.

⁹⁰ MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p.724.

transcender e viver em êxodo. Este caminhar não vai suprimir nada: a morte continua morte e assim a podridão, as vítimas, o fedor, a culpa, o sofrimento; o grito da fé continua desgarrador. A fé sobrepasa tudo, mas sem refugiar-se em utopias, no celestial, sem perder-se em realidades diferente de sua imanência, mas atravessando as barreiras do sofrimento, da culpa e da morte através de sua responsabilidade com os pobres e o planeta depredado. “Só seguindo o Cristo ressuscitado da paixão, a Cristo ressuscitado abandonado por Deus, pode-se chegar a ter fé despojada de ilusões, num olhar que tenha um horizonte em que não existe a tribulação, em que existe liberdade e alegria plena”.⁹¹

A fé se alarga assim para a esperança na ressurreição do crucificado, eliminando as barreiras contra as quais a esperança humana se choca. A esperança se converte em coragem, (*parresia*)⁹², responsabilidade e luta. Nesta fé se antecipa o futuro do acontecimento ‘Cristo’ com toda a amplitude e liberdade. Na esperança em Cristo se examinam os horizontes, desbloqueando uma existência fechada. A fé abre as portas para o Cristo e seu futuro.⁹³ Desta maneira, a fé é o primeiro e a esperança passa a ser a primazia. Sem uma fé que ofereça o conhecimento de Cristo, a esperança se esvazia numa utopia. Mas, sem esperança, a fé torna-se pusilânime e morta. A fé mostra o caminho da vida, mas a esperança sustenta esse caminho. Assim, a fé transforma a esperança em confiança e a esperança dilata a fé em Cristo e a introduz na vida.

Crer é ir além, é ir à esperança. É ir adiante das barreiras que têm sido derrubadas pela ressurreição do crucificado. Se isto é assim, a fé não tem nada a ver com fugir do mundo, com a resignação, com uma esperança que evade este vale de lágrimas para um mundo imaginário. “Na ressurreição de Cristo a esperança não vê a eternidade dos céus, mas precisamente o futuro da terra sobre a qual se encrava a cruz”.⁹⁴ Na cruz se vê o futuro da humanidade pela qual Cristo morreu. *A cruz é a esperança da nova terra*. Esta esperança luta em obediência – *resistência* - corporal porque aguarda a ressurreição corporal. Luta com ternura pela terra destruída, pelos

⁹¹ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 25. (TA)

⁹² Cf. TILLICH, P. *A coragem de ser*, p. 4. Muito interessante a definição de coragem a partir da esperança em Santo Tomás; mas muito mais importante para a pesquisa é a relação entre coragem e graça: “A verdade da interpretação vitalista da ética é a graça. Coragem como graça é um resultado e uma questão.” p. 65. Nesta obra encontra-se uma fonte séria de interpelação ao problema da esperança.

⁹³ Cf. KUZMA, C. *O futuro de Deus na missão da esperança*. Uma aproximação escatológica, p. 33-78.

⁹⁴ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*. p. 26. (TA)

homens maltratados, pela promessa do Reino na terra. *Ave crux – única spes*. Assim, fica claro na cruz o horizonte imanente da escatologia.

Todo o parágrafo anterior significa que quem espera não deve conformar-se com as leis do *logos* e suas consequências, com a fatalidade da morte, com o mal que é gerado por mil causas. Nessa atitude de inconformidade, a ressurreição não é só um alívio numa vida plena diante de um mundo cheio de ameaças de condenações à morte, mas também é a rejeição de Deus ao sofrimento, à morte e à maldade. Cristo não só consola, ele é o protesto da promessa de Deus *contra* o sofrimento. Quando em 1Cor 15,26 se diz que a morte é o último inimigo, isto exige proclamar que Cristo ressuscitado é o inimigo da morte e do pecado que se conforma com ela. A fé nos introduz na contradição de Deus e com isso, se converte em contradição mesmo diante de um mundo tecnologista e de morte. Por isso a fé quando se dilata até tornar-se esperança não se aquieta, mas se torna inquieta; não pacífica, mas impaciente. “O que espera em Cristo não pode conformar-se com a realidade dada, posto que começa a sofrer com ela e por causa dela, portanto, o contradiz”.⁹⁵ A paz com Deus significa discórdia com o pecado. Este discordar faz oposição a dois pecados: presunção e desespero. Diante deles só a esperança: “nem a presunção, nem a desesperação, mas só a esperança perseverante é capaz de proporcionar afirmação na renovação da vida.”⁹⁶ “A esperança não decepciona porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado”. (Rm 5,5). Em palavras do Papa Bento XVI, é “a esperança em ato”,⁹⁷ que responde pelo amor misericordioso de Deus, como redenção oferecida para enfrentar os problemas do tempo presente.⁹⁸ E então responde na *resistência* diante da realidade, diante do mal, como salvação garantida pela esperança (Heb 11,1). A esperança coloca o homem sempre em caminho (*status viator*), na luta contra o mal e aberto ao mundo da promessa de Deus na ressurreição de Cristo, que traz a vida verdadeira: é o momento de “mergulhar no oceano do amor infinito, na qual o tempo – o antes e o depois – já não existe [...] é a vida em sentido pleno, um incessante mergulhar na vastidão do ser”.⁹⁹

⁹⁵ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 27. (TA)

⁹⁶ Cf. MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 31. (TA)

⁹⁷ PAPA BENTO XVI. *Spe salvi*, n. 35, p. 45-46.

⁹⁸ Cf. PAPA BENTO XVI. *Spe salvi*, n. 7, p. 16-17.

⁹⁹ PAPA BENTO XVI. *Spe salvi*, n. 12, p. 23-24.

4.2.2 A Esperança, ao invés do ‘eterno presente’ gnóstico

A história ensina que, como ocorreu com o Imperador Constantino, a esperança pode morrer com o conformismo de uma Igreja oficial e justificadora do poder. O fato é só político? Pode-se tentar encontrar uma resposta que se acrescente ao fato político. A Igreja nos seus primeiros séculos encontrou uma ‘nova filosofia’,¹⁰⁰ vinda da mistura de Oriente (religião) com Ocidente (filosofia), atravessada por certa teologia judaica. Isto é o que se chama de maneira genérica de gnosticismo. O gnosticismo tinha um conceito eterno do presente que tirava o compromisso com o mundo e a história e seu futuro, transferindo para uma fuga espiritualista para um Deus *absconditus* que apresentava-se na ‘epifania’ do divino e do eterno. O mundo não representa nada para esse Deus. Pelo contrário opõe-se dualisticamente a ele. Da mesma forma, o corpo não representa nada, pelo contrário atrapalha a salvação. O que interessa é a alma que pode conhecer (gnose) e assim salvar-se.¹⁰¹

A maioria dos Santos Padres optou por Platão como fonte do saber e com ele exaltaram seu conceito de transcendência do divino e sua espiritualidade dualista. Assim “o futuro de Deus foi substituído pela eternidade de Deus, o reino vindouro pelo céu, o Espírito, ‘fonte de vida’ pelo espírito que liberta a alma do corpo, a ressurreição da carne pela imortalidade da alma, a transformação deste mundo pelo anseio por um outro mundo”.¹⁰²

Dentro da temática trabalhada tem-se que sublinhar o fato de que a virtude da esperança deixou de ser a mística que lutava por um futuro de uma nova criação, de um novo céu e terra e passou a ser a ascese contra o mundo e contra o corpo para conseguir escapar desta terra e chegar ao céu dos espíritos bem-aventurados. Assim suprimiu-se o conflito impulsionado pela vida, substituindo-o pelo impulso da morte. Destruiu-se a raiz da resistência.

Para entender estes momentos históricos, há que se entender o conceito de ‘sincretismo religioso’ que permite entender a problemática tanto em Israel (diferente historicamente, mas análoga com a experiência da Igreja), como na Igreja primitiva diante da promessa e da esperança. Sincretismo entre uma religião

¹⁰⁰ Cf. CASTILLO, J.M. *Jesus. A humanidade de Dios*, p. 229-234

¹⁰¹ CF. JONAS, H., *A religión gnóstica*, p. 63-129.

¹⁰² MOLTMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 93.

nômade (Israel) e outras agrícolas. Sincretismo entre helenismo e cristianismo. Esta foi a síntese sincrética que se formou em Israel e na Igreja.

O que é sincretismo? Não é fusão de elementos divergentes nem aliança de elementos inimigos. “É um processo de luta entre duas formas de fé não conciliáveis entre si”.¹⁰³ É uma luta entre diferentes situações históricas que estoura com os diversos conflitos, manifestando a peculiaridade de seus adversários na luta. Mas o conflito existe: tanto de Israel com seus vizinhos como na Igreja frente ao helenismo. Por isso se faz difícil esclarecer a ‘singularidade’ da fé de Israel e da Igreja, já que o encontro com outras religiões e visões sempre estará carregado de tensões, de silêncios, de más interpretações, de interesses, etc.

É claro que em Israel chocaram entre si os elementos cinéticos vectoriais da velha religião e dos nômades com a religião nacional dos cananeus.¹⁰⁴ Israel tem uma religião da promessa, pois o nômade não vive sedentário, mas migrante. Então, o Deus que guia, inspira e protege os nômades é diferente do deus dos agricultores que se encontram mais vinculado aos lugares. O Deus dos nômades é caminho, é história, é futuro que não repete presentes ou passados, mas que vai atrás das metas ainda não desenvolvidas. O hoje, o presente é a decisão pela confiança num Deus que se faz presente-epifânico que fecunda de futuro. Esta é a essência da promessa dos migrantes.

Essa maneira de ver delimita os elementos típicos ideais, permite compreender a tensão que vivia Israel em Canaã., mas não permite entender por que Israel passou da vida nômade para a vida sedentária, agrícola sem abandonar sua religião do Deus da promessa. Por que não assumiu a religião dos deuses *epifânicos* que santificavam a terra, a vida e a agricultura? Pelo contrário, invadiram e tomaram posse de uma terra e enxertaram nela sua religião originária, vinda do deserto, fundada na promessa que lhes deu sentido a sua existência, ao ponto de dar-lhes forças e mística para dominar através de novas experiências o país que os entenderam como objeto da promessa.

Isto mesmo se pode perguntar – analogamente – dos cristãos que vinham da religião do crucificado-ressuscitado que lhes incitava a esperar a segunda vinda do Senhor como algo iminente. A pressuposição fundamental do helenismo é que o

¹⁰³ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza* p. 124. (TA)

¹⁰⁴ Cf. MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p.124-128

presente é o real que dá sincronia e harmonia ao ser humano. O passado leva às lembranças que já se foram e o futuro projeta no que ainda não é. A esperança segue esta lógica, vive do que ainda não é: logo o homem deve viver de seu presente. Tirar o presente é tirar a felicidade do homem, é jogá-lo no passado e nos desejos. É entregar o homem ao que não existe, ao vazio, à ressaca do tempo, ao nada. Assim, o protesto deles contra a esperança cristã e sua transcendência se fundamenta no direito do presente. O bom e a verdade sempre estão em cada instante. “Só o presente é e só o ser atual é persistência na presença”.¹⁰⁵ Só o presente oferece o *logos*. Se isto é verdade, então, o homem é totalmente presente – *tota simul*– e então é subtraído do passageiro, do aniquilador, do tempo, da história.

Israel encontrou a noção da revelação no Deus que ‘se mostra’ nas hierofanias. Estas se encontram muito vinculadas a lugares de culto. Isso pode ser exemplificado em Ex 3,2 que traz no relato da sarça ardente a expressão *mal’ak Yahvé*: se revelou aí.¹⁰⁶ No Oriente, há muitos locais desses, dedicados ao culto em que se fala que a divindade se revelou, em que a divindade – por vezes em rios, pedras, árvores – se manifestou, santificando e abençoando o povo em seus afazeres, sobretudo, na agricultura. Esse processo de revelação mostra que os israelitas deixaram de ser companheiros de Deus para serem moradores dos santuários com os deuses. A estes locais logo se vincularam depois que as cosmogonias deram conta do caos nas culturas. As tarefas produtivas ficaram santificadas e seguradas mediante míticas e mágicas relações rituais com o eterno, o originário, o sagrado e o cosmicamente ordenado. É o sagrado que desvela o tempo fluido, que traz o horror do azar e assim leva os homens a serem companheiros dos deuses, mesmo depois da morte. No tempo, a festividade sagrada retorna para a origem, para a ordem e assim se pode santificar também o espaço, que pode ser então habitado, cultivado, para que o azar não tenha mais poder. Esta é sem dúvida, a religião *epifânica, cíclica*, dos deuses em festividade.

Esta parece ser – analogamente – a mesma religião natural da filosofia grega e dos filósofos orientais que encontraram os cristãos vindos da cruz e da ressurreição de Jesus, da caminhada em missão, em que o culto era em torno da *memória*, que por sua vez, criava comunhão com o Deus que há de vir e com os irmãos, que criavam solidariedade e procuravam a justiça. Está esperança cristã não

¹⁰⁵ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p.34. (TA)

¹⁰⁶ Cf. MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 127.

só desconhecia o presente eterno como fonte de felicidade, mas também não encontrava Deus neste eterno presente. No helenismo a religião é o eterno presente. Logo os helênicos rejeitaram a ideia da vida que se impõe e se afirma dentro da dinâmica da esperança e sua luta.¹⁰⁷

Toda crítica ao Deus cristão se fundamenta no Deus de Parmênides, que no seu fragmento 8 diz: ‘o ser uno nunca foi nem jamais será, pois é agora e para sempre.’ ‘O ser não é para sempre’, como diziam Homero e Hesíodo, citados por Moltmann.¹⁰⁸ O ser ‘é’ o ‘agora’. O ser não se dilata no tempo. Sua verdade é ‘agora’. Sua eternidade é o presente. Nele é tudo ao tempo (*totà simul*). Os tempos em que a vida nasce e morre se desvanecem no eterno presente, em que rondam de maneira confusa o ser e o não-ser. Assim mesmo, a noite e o dia, o permanecer e o passar. Diante do eterno presente o nascimento fica extinguido e a destruição é ignorada; no hoje eterno, o homem torna-se imortal, invulnerável e intocável.

Mas como reagiu Israel e o cristianismo diante desse eterno presente? Em Israel as revelações epifânicas ficaram submetidas ao conceito de revelação da promessa. Assim, não é o eterno do divino que protege das ameaças, mas os ouvintes da promessa; promessa esta que é assimilada à realidade daqueles que nela vivem e neles faz crescer a esperança e o êxodo num futuro novo, prometido. O que se sanciona não é o presente, mas um presente ‘em saída’ para ofuturo prometido. Se a magia mítica da epifania aniquila o terror da história e da natureza, voltando os homens para a origem sagrada, para o antihistórico, o Deus da promessa dá sentido à história em categorias de futuro, com um efeito historicador. Esta maneira de ver a fé justifica o fato de que no Antigo Testamento se utilizou poucas vezes a palavra revelação, porque Iahweh não é o Deus das ‘aparições’. “O sentido das aparições será sempre encontrado na promessa e no futuro de Deus: “o ‘aparecer’ de Deus vai associado diretamente com a promulgação de palavras divinas de promessa”.¹⁰⁹ Foi assim que Israel retomou as religiões que encontrou e as submeteu a uma profunda ‘historificação’ na teologia da promessa. São reinterpretadas seguindo os dados históricos e a história da promessa. Os rituais míticos e mágicos são ‘futurizados’, são, pois, interpretados no sentido do futuro da promessa.

¹⁰⁷ Cf. MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 35.

¹⁰⁸ Cf. MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p.36.

¹⁰⁹ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 129. (TA)

Neste contexto pode-se pensar que a fé na promessa é como o ‘o primeiro motor’ (*primum movens*) das situações histórico-universais de Israel, pelo menos em certos círculos dele. A fé na promessa é uma força que mantém os seres humanos em movimento e numa tensa ‘inadequação entre a realidade e o pensamento’: *inadaequatio rei e intellectus*. Na promessa há uma consciência daquele que espera no ‘ainda não’; com a consciência de que transcende toda experiência e toda história; nesta consciência se desmoronam as relações míticas e mágicas na historificação, na referência aos dados históricos da promessa. Da promessa provém a inquietude que não permite contentar-se com um presente que não está completo. Na promessa, esta realidade não se experimenta como um cosmos divino, mas como a história que avança progressivamente e vai atrás de horizontes novos, não contemplados ainda. O problema sério é como denominar as novas experiências de conquista? E ainda mais, quando Israel teve conflitos histórico-universais, como integrar na promessa que transcende todo presente e como a promessa evoluiu nas experiências em seu desenvolvimento? Logo virá a história a ser contemplada a partir do messianismo.

E os cristãos como reagiram? Muitos criaram uma teologia que se inspirou mais em Parmênides e Platão do que em Cristo. O objeto da contemplação era a sincronia do eu com o mesmo, a unificação de si com a alma. Este é o benefício da eternidade. O cristão que crê estaria livre do tempo e da história. É só presente. Aí se faz possível descrever a essência de Deus como ser absoluto, como presente no espírito. O presente do homem é o presente de Deus. Assim, o homem vive em Deus. Aprender o instante é estar unificado consigo mesmo, é ser integralmente em-si. Isto é o que significa Deus, pois o ‘acontecer de si mesmo’ significa que Deus acontece no presente íntegro, no instante.¹¹⁰

Esta mística ôntica do presente vivido pressupõe a imediatez de Deus, que não é atribuição da fé em Deus, em virtude de Cristo; mas ao contrário, desaparecem a mediação e reconciliação históricas de Deus no homem, como acontecimento de Cristo, e com isto também desaparece a percepção da história como categoria da esperança. Este não é o Deus da esperança.¹¹¹

¹¹⁰ Cf. CASTILLO, J.M. *Jesus. A humanización de Dios*, p. 122-130.

¹¹¹ MOLTSMANN, J. *La teología de la esperanza*, p. 37-38. (TA)

A resistência contra o gnosticismo tanto em Paulo como nos Santos padres não se fez esperar: o Deus da esperança é o Deus do Êxodo e da ressurreição do Cristo, que promete o futuro e então envia os homens à história. É o Deus que não é presente eterno, mas o Deus que envia na promessa do futuro. Iahweh é essencialmente o Deus do futuro, esse é seu ‘nome’. A liberdade dele emana do vindouro, no novo. O nome de Deus não é presente eterno, não é EI. Seu nome é caminho, promessa que é futuro na história, que faz o que não é (Rm 4,17); é o Deus que faz existir o que não existia, do qual se espera o impossível. Seu nome é Jesus.¹¹²

A originalidade cristã sempre profetizou e ressignificou e então o ‘hoje, o agora’ do novo testamento é diferente do presente eterno, do ser em Parmênides. No ‘hoje’, já aparece, refulge o ‘novo’ escatológico. Se para os gregos a *parusía* era *o sumus* do presente divino, para os judeus e cristãos é a expectativa. Não é a presença de Deus ou de Cristo, é o *advento*, é o futuro que inaugura os novos tempos, é a esperança viva. O crente não vive num meio dia, vive a aurora de um novo dia, em que há combate entre a luz e as trevas, entre o que foi e o que virá. Por isso, o crente não vive no dia, mas vive a expectativa do que há de vir, segundo a promessa do Criador *ex nihilo e do ressuscitado* dentre os mortos. Esta *parusía* como futuro de Deus e de Cristo não tira o homem do tempo, mas o coloca num novo tempo para mexer na história, em que não se fantasiam sofrimentos embelezando-os e transformando-os em algo que não são, mas na verdade são aceitos e são transformados a partir do que ainda não existe, em uma nova força cheia de promessa esperançosa: na força do *eros divino*, do amor incondicional do crucificado ressuscitado.

No entanto, é possível ter ‘um eterno sim do ser’, sem um sim dado ao que já não existe, para se tornar aquilo que ainda não é? O ser humano pode ter harmonia e sincronia hoje sem a reconciliação da esperança com o asincrônico e disarmônico? “O amor não separa da dor do tempo, mas toma sobre si a dor temporal”.¹¹³ A esperança prepara para a cruz do presente. O amor pode reter o morto e esperar o inesperado porque o Deus da esperança não é aquele que ‘nunca foi e nunca será, porque sempre foi todo tempo’. O Deus da esperança é aquele que ressuscita os mortos e lhes dá o que não tinham. O fim do feitiço do dogma da desesperança fica

¹¹² Cf. MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 181-186.

¹¹³ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 39. (TA)

rompido quando se reconhece o Deus que ressuscita dos mortos. Quando se tem fé na esperança a vida tem outra orientação. A promessa e suas possibilidades se abrem para a vida, para a história, e na história. Neste horizonte o amor não é *philia*, mas é *ágape*, é o amor ao não existente, amor ao não igual, ao indigno, ao fútil, ao perdido, ao passageiro, ao morto, às vítimas. É um amor que toma sobre si o elemento aniquilador da dor das vítimas e o estranhamento, porque recebe toda sua força da esperança na *creatio ex nihilo*. Este amor não se aparta do não existente, pelo contrário tem o poder de fazê-lo real, existente. O amor abre as portas das possibilidades na história porque está dentro das possibilidades da promessa.¹¹⁴

Mas esta esperança não é enganada pela felicidade presente? A esperança chama de bem-aventurados os pobres, manda assumir os oprimidos e miseráveis, os humilhados e ofendidos, os famintos e moribundos porque sabe que a parúsia do Reino pertence a eles. A expectativa faz boa a vida porque o ser humano pode encontrar alegria e felicidade ainda no sofrimento, na dor, porque pode fazer do presente uma fonte de alegria. Assim, a esperança atravessa a felicidade e a dor. Por esse motivo, pode-se enxergar nas promessas de Deus o futuro para o passageiro, o moribundo e ainda para o morto; para as catástrofes naturais e ecológicas. Assim, pode-se dizer que quem vive sem esperança já não vive. O inferno é carecer de esperança.

A esperança posta no Criador *ex nihilo*, converte-se em felicidade no presente, quando, no amor virá fiel a todo e não abandonada nada ao nada, mas mostra em tudo a abertura para o possível, no qual poderá tudo viver e poderá no futuro viver. Na presunção e na desesperação o futuro fica paralisado; e no sono do presente eterno, fica perdido.¹¹⁵

Aquele que há sido tocado pelo sopro do futuro, mesmo em promessas limitadas, é um homem que fica inquieto, é um homem que pergunta e procura questionando a partir do alto por todas as experiências do cumprimento. Isto o leva a ter na boca uma tristeza do não realizado. O ainda não da expectativa desborda todo cumprimento sobrevivendo no já, do agora. Por isso, toda realidade de cumprimento, tem já a transformação em confirmação, interpretação e libertação de uma esperança maior.¹¹⁶

Se se quiser entender a ‘história da promessa’ neste sentido é preciso a mesma promessa para o agora, como o ainda não. Assim ela cria um ‘plus valia’

¹¹⁴ Cf. MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 187-193.

¹¹⁵ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 40. (TA)

¹¹⁶ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 137. (TA)

diante da história. Isto exigirá o abandono do esquema abstrato do eterno presente. É preciso, então ir ao caráter inexaurível do Deus da promessa, do Deus que não se esgota em seu cumprimento em nenhuma realidade histórica, que não se ‘aquietar’ em nenhuma realidade. “A promessa é que inaugura e planifica, que manifesta e configura o terreno do jogo, daquilo que como ‘história’, pode ser reduzido à experiência, à lembrança e à expectativa”.¹¹⁷

4.2.3 A cruz, amor que responde escatologicamente pelas vítimas

Por que mataram Jesus na Cruz dos malditos?¹¹⁸ Precisamente porque foi promessa de esperança escatológica realizada: Jesus, sua vida, sua palavra e obras foram a realização da promessa para os pobres, os enfermos, os excluídos, os pecadores, as prostitutas, para todas as vítimas. Jesus ‘estorvou’ no mundo que é antirreino e que age contra o Reino: “nesse mundo, e não em outro, Jesus se encarnou, contra esse mundo agiu necessariamente – em nome do Reino – e esse mundo reagiu contra Jesus”.¹¹⁹ O conflito de Jesus se situa em um contexto escatológico: sua palavra e atos revelaram o fim do antigo eón e a irrupção de um novo eón. Este conflito, em que a morte entra como consequência Jesus assume. De fato, na última ceia Jesus fala de sua morte iminente como algo vinculado à chegada do Reino (cf. Mc 14,25). Para isso ele lhes entrega os bens escatológicos eucarísticos como ação simbólica do Reino definitivo em que revela que os bens do senhorio de Deus vêm na humilhação e no sofrimento.¹²⁰ Enfim, Jesus confrontou a Lei e seu ‘deus’ na dor e sofrimento das vítimas da injustiça e da infidelidade. Esta atitude levou-o à morte por fidelidade ao Deus da justiça, mostrando a coerência de sua vida e sua palavra. Este foi o sentido definitivo que a comunidade cristã descobriu sobre a morte de Jesus depois da ressurreição e a chamou de ‘Salvação pelos nossos pecados’.

¹¹⁷ MOLTSMANN, J. *La teologia de la esperanza*, p. 138. (TA)

¹¹⁸ Para uma compreensão mais completa da morte de Jesus e sua experiência do abandono na cruz foram usadas as obras de vários teólogos como Kasper, Gonzales Faus e Metz, a fim de ter uma noção mais completa e evitar uma certa visão sádica do abandono de Jesus.

¹¹⁹ SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 308. Assim sua encarnação (*kénose*) conseqüentemente com a promessa o levou à Cruz, a sua paixão.

¹²⁰ Cf. KASPER, W. *Jesus, el Cristo*, p. 115.

Na Cruz, enxergou-se a contradição entre o abandono de Jesus por seu Deus, aquele Deus que ele antecipou e testemunhou¹²¹ e a confiança naquele que espera contra toda esperança. Nesta contradição, morre o Deus ‘epifânico’ (gnóstico) que favorece os sistemas e a morte, para dar a possibilidade ao Deus que *responde* com justiça e fidelidade pelas vítimas dos holocaustos na natureza e na humanidade. Em sua morte se manifesta de maneira escatológica a possibilidade de uma ‘nova terra’ com vida em abundância (Cf. Ap. 21,1; Jo 5,40). Deus responde ressuscitando seu Filho, mostrando a esperança em que o mal e a destruição não vencem. Nesse horizonte, vê-se a Cruz, não como uma necessidade histórica e política, mas muito mais como uma luz escatológica que triunfa – ainda sobre a morte – sendo Jesus ressuscitado por Deus entre os mortos. Por isso o teólogo Metz afirma: “Dizer que é na memória deste sofrimento que nos lembramos de nossa liberdade constitui uma afirmação escatológica que não pode se tornar mais plausível mediante nenhuma adaptação posterior”.¹²²

A partir disso, pode-se dizer que a Cruz escatológica aconteceu por uma dupla necessidade (e não um erro): Jesus colocou no cerne de sua vida e palavra o conflito entre o Reino e o antiReino e Jesus levou até o extremo a vontade salvadora de Deus – até a experiência do abandono –, morrendo por amor.¹²³ Esse amor é o definitivo, o que ilumina escatologicamente o crucificado – a vítima por excelência – que configurou toda a mensagem cristã com uma significação definitiva: o Crucificado é o Ressuscitado. Este é o pano de fundo da promessa do novo testamento e será a garantia do futuro de Deus para a humanidade, em que Ele será o todo em todas as coisas (cf. 1Cor 15,28).

Esse mistério da verdade, escondido desde antes da criação do mundo revelado em Cristo nos mostra, de modo claro, o Deus que esperamos e em quem depositamos toda a nossa confiança. O futuro Salvífico que dele provém é algo seguro e definitivo, capaz de nos transformar em *novos seres*, portadores de uma nova vida. Parafraseando o conteúdo da Carta aos Efésios, estamos à espera do Deus que tudo fez em Jesus Cristo; esperamos assim, também nós, ‘a plenitude daquele que plenifica tudo em tudo’ (Ef 1,23).¹²⁴

¹²¹ MOLTMANN, J. *O Deus crucificado*. Questões modernas em torno de Deus e da história da Trindade, p.726.

¹²² METZ, J.B. *Futuro que brota da recordação do sofrimento*, p. 717.

¹²³ Cf. SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 308-309.

¹²⁴ KUZMA, C. *O futuro de Deus na missão da esperança*. Uma aproximação escatológica, p. 40

Neste sentido teológico, a morte de Jesus é ‘necessária’ por amor. A morte de Jesus está associada diretamente a Deus: ‘ela era necessária’ (cf. Lc 24,26; Mc 8,31); se necessária, então ela estava nos “desígnios da presciência de Deus” (At 2,23; 4,28). Logo, o sentido e explicação definitiva da Cruz está em Deus – foi o que ‘ajudou’ Deus a salvar, como diria a mística Etty Hillesun – como um mistério que não é captável diretamente pelos homens. Pertence ao mistério.

Mas captar o motivo teológico da morte de Jesus não tira o escândalo, mesmo sabendo das causas políticas e religiosas, mesmo que como mártir entre outros mártires possa parecer algo normal e até insignificante. Mas, matando Jesus, pode-se perguntar: por que até o Filho de Deus chegou a ser vítima do pecado deste mundo? Esta pergunta impõe outra: por que a morte, e uma morte violenta, continua gerando martírio nas vítimas naturais e humanas?¹²⁵ Como pergunta Dom Pedro Casaldáliga diante dos massacres indígenas: “Senhor, porque nos abandonaste? Como pode o Pai da vida, o Espírito criador de toda cultura, permitir estes aniquilamentos”.¹²⁶

Mesmo crendo que o mistério da cruz em um Deus amor seja a resposta que o Espírito dá pela fé, mesmo mantendo-se a palavra escandalosa da cruz pode-se dizer que o absurdo da cruz não é a última palavra, pois a promessa como *inadequação* está na cruz propondo um futuro definitivo da criação. Na cruz a encarnação de Deus Criador chega ao cume visando o futuro definitivo da criação. Deve-se, então, mostrar o paradoxo da Cruz-escândalo com o amor salvador de Deus sem poupar a pergunta dolorosa: como um Deus bom que liberta os oprimidos, que quer a vinda de seu reino, que é chamado por Jesus como Pai quer como desígnio a morte de Cruz de seu filho? “O desígnio do Deus bom que quer seu Filho morto numa cruz parece de uma crueldade incompatível com sua bondade. A bondade de Deus e o fato nu da cruz do Filho parecem incompatíveis”.¹²⁷ Que Deus é esse que quer Salvar a humanidade na Cruz, qual é seu ser? Que Deus é esse que quer a conversão dos pecados (At 5,31), dos judeus (Jo11,50), de todos os povos (Jo 11,51-52), do mundo (Jo 6,51), através do sacrifício de uma vítima pura e inocente (‘cordeiro pascal imolado’ 1Cor 5,7) que ‘derrama seu sangue no sacrifício da Cruz (Rm3,25; 5,9; Ef 1,7; 2,13)? Que tem de boa a Cruz que salva? Porque a Cruz

¹²⁵ Cf. PAGOLA, J.A. *Jesus, aproximação histórica*, p. 467-488.

¹²⁶ CASALDÁLIGA, P. *Os índios crucificados*. Um caso de martírio anônimo coletivo, p. 183

¹²⁷ SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 323.

manifestou o amor Salvífico de Deus? Não tinha outra maneira, outro desígnio divino para salvar ‘do pecado’ o mundo?

Há uma resposta surpreendente: a Cruz revela Deus como Uno e Trino e a Trindade mostra o valor escatológico único da Cruz.¹²⁸ A Cruz, assim está inserida no mesmo ser de Deus, o ser de Deus na Cruz. Noutras palavras: com a palavra Deus, se quer expressar o acontecimento na Cruz, entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Nessa história dolorosa revela-se o ser de Deus. A palavra Deus exige que se narre o que aconteceu ao crucificado. Essa é a história de Deus, que não é só para os homens, mas para o cosmos. Assim a história de Deus é concreta e material e, então, pode ser a história dos homens e a história da natureza.¹²⁹ Na cruz a eternidade de Deus penetrou no tempo e no espaço como amor incondicional e obediente do Filho, como amor do Pai que sofre a paixão do filho, como Espírito Santo que abraça as pessoas divinas e a criação no sacrifício do Filho e na dor do Pai que salva a humanidade e o cosmos neste sacrificio expiatório.

O lugar da doutrina da trindade não é o ‘pensamento do pensamento’, mas a Cruz de Jesus. [...] O conceito teológico da contemplação do Crucificado é a doutrina sobre a Trindade. O princípio material desta doutrina é a cruz de Cristo. O princípio formal do conhecimento da cruz é a doutrina da trindade.¹³⁰

Na Cruz, na vítima divina, revela-se o mistério por excelência dos cristãos. Por isso Moltmann vai dizer que ele “interpreta a morte de Cristo não como um acontecimento entre Deus e o homem, mas antes, como um acontecimento íntimo trinitário, entre Jesus e seu Pai, de onde procede ao Espírito”.¹³¹ Desse modo, é através da cruz que a trindade revela o sentido oculto da encarnação do Filho de Deus. Por esse motivo, a cruz não serve apenas para revelar apenas a Deus, mas também revela Jesus em toda a sua plenitude. Na Cruz está já o que os cristãos – escatologicamente – descobriram plenamente na ressurreição.

É bom esclarecer – para não perder a visão de conjunto – que “o fator explosivo que detonou a reflexão sobre o significado de Jesus foi o evento da

¹²⁸ Cf. MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*, p.726.

¹²⁹ Cf. BINGEMER, M.C. *O Deus desarmado*. A teologia da Cruz de J. Moltmann e seu impacto na teologia Católica, p. 241.

¹³⁰ MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 341. (TA)

¹³¹ MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*. Questões modernas em torno de Deus e da história da Trindade, p.732.

ressurreição”.¹³² Mas esta advertência não pode esconder o escândalo da Cruz, que fundamente a teopatia. Aqui Hans Jonas se encontra por caminhos diferentes com a interpretação de Moltmann.¹³³ Deus que sofre com a morte violenta de seu Filho, Deus que sofre com os holocaustos sofridos pelos homens e pela destruição da natureza. “Deus é afetado”, segundo a expressão de Hans Jonas.

Deus Pai ‘entregou’ seu Filho e este experimentou o abandono radical como consequência da vinda do Reino: “sua morte está vinculada à vinda da *basileia*.”¹³⁴ Para interpretar esse ‘abandono’ vários exegetas¹³⁵ optaram por seguir de perto a Paixão de Marcos e a interpretação de Paulo.

Parece que historicamente – seguindo a Marcos - Jesus antes de morrer só deu um grito que alguns entenderam como um chamado a Elias ou como um clamor pelo abandono de Deus: “meu Deus, meu Deus porque me abandonaste” (Mc 15,34). A comunidade cristã leu neste grito o versículo primeiro do Salmo 22. “Marcos situa o grito de Jesus na apocalíptica como o de alguém que morre só, abandonado por Deus à violência dos inimigos, à covardia dos discípulos, sem nenhuma ajuda extraordinária”.¹³⁶ Diante do grito de Jesus, nada nem ninguém se pronuncia ou atua, só o centurião proclama a fé posterior da Igreja: “Verdadeiramente este homem era filho de Deus” Mc 15,39). Esta é a experiência radical de Jesus que escandalizou as primitivas comunidades: como falar do abandono de Jesus e do sofrimento de Deus? Esta pergunta ficará sempre para a teologia e não pode ser suprimida. Lucas (23,46) achou insuportável este grito e entregou a imensa dor de Jesus no Pai; por enquanto Joao (19,30) mostra a vitória: ‘tudo está consumado’. O plano de Deus, o amor de Jesus se consumou.

Claramente Marcos e Paulo vão mostrar o escândalo da cruz de uma maneira nua. No grito de Jesus está contida toda a mensagem que levou Jesus à morte: 1) o Reino de Deus gratuito e libertador e sua proximidade e 2) a relação com Deus tão próxima que era além de Deus, é o Pai. Logo, o abandonado não é um amigo ou parceiro de Deus, é seu Filho. Por isso o grito de Jesus é daquele “que clama pela união do Pai com ele, seu filho. Através de sua morte é posta em jogo não só a

¹³² BOFF, L. *Dignitas terrae*. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres, p. 268.

¹³³ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 342.

Cf. JONAS, H. *O conceito de Deus após Auschwitz*, 22, 24-25.

¹³⁴ KASPER, W. *Jesus, el Cristo*, p. 145

¹³⁵ Cf. DUFOR, X.L. *Jesus y Pablo ante la muerte*, p. 73-96; 150-160. Cf. PIKAZA, X. *Jesucristo en la historia de la fé*, p. 220-228. BOISMARD, E.M. *L' evangile de Marc*, p. 382ss.

¹³⁶ SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 342

fidelidade de Deus, mas sua própria divindade, cuja presença e paternidade ele anunciara.”¹³⁷ Por isso a Cruz deve ser entendida primeiro como um acontecimento exclusivamente entre o Pai e o Filho, entre Deus e Deus. Nessa perspectiva, a Igreja entendeu a Cruz como a luz escatológica em que Deus assume na solidão de seu Filho a dor e o sofrimento de todas as vítimas.

Na fé de Jesus, “o sofrimento do justo se experimenta como abandono de Deus, mas é no sofrimento e na angústia de morte que o justo sente que Deus é Senhor desde o princípio e o salvará com uma vida nova. [...] Assim, a salvação de morte se converte em alvorada do Reino de Deus. [...] Por isso o grito de abandono de Jesus não representa um grito de desespero, mas é uma oração que está certa de ser escutada e que espera a chegada do Reino de Deus.”¹³⁸

Nessa linha, Paulo fala no verbo ‘entregar’ (*paradidomi*) – abandonar, trair, rejeitar, matar–, para anunciar de uma maneira paradoxal a Salvação para os perdidos e abandonados em Cristo crucificado (Rm 1,18).¹³⁹ Isto será mais claro em Rom 8,31-32: “Depois disto que nos resta dizer? Se Deus está conosco, quem estará contra nós? Quem não poupou o seu próprio filho e o *entregou* por nós, como não nos haverá de agradecer em tudo junto com ele?” Deus não só entregou seu próprio filho, mas “o fez pecado por nós” (1Cor 5,21), o “fez maldição por nós” (Gal 3,13). Nesta experiência de abandono e silêncio, Jesus se entrega (*parédoken*) em obediência ao Pai em favor dos ímpios e abandonados. Esta é a teologia *a posteriori*, que é o *a priori* do contexto escatológico da fé, em que Paulo contempla no desamparo histórico do crucificado a entrega do Filho pelo Pai em favor dos homens distanciados de Deus.¹⁴⁰

[...] mas na cruz esse mistério torna-se redobradamente mistério, pois ali só fica o mistério nu de Deus sem a proximidade do Pai. [...] Se, para Jesus, a ‘distância infinita’ de Deus como mistério era acompanhada pela ‘proximidade absoluta’ de Deus como Pai, isso desaparece na Cruz.¹⁴¹

¹³⁷ MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado*. Questões modernas em torno de Deus e da história da Trindade, p.727

¹³⁸ KASPER, W. *Jesus, el Cristo*, p. 146. (TA)

¹³⁹ Cf. BINGEMER, M.C. *O Deus desarmado*. A teologia da Cruz de J. Moltmann e seu impacto na teologia Católica, p. 240

¹⁴⁰ MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 344

¹⁴¹ SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 347

Mas também na cruz, a dor da entrega e do abandonado do filho *afeta* o Pai: no abandono do filho, o Pai se abandona e Deus sofre com seu filho.¹⁴² Ele sofre a morte do filho com a dor infinita do amor: na cruz o filho órfão sofre ao morrer, e o pai sofre a morte da paternidade de seu filho. Esta situação Paulo a colocou magistralmente na afirmação “Deus estava com Cristo” (cf. 2Cor 5,19ss). Isto quer dizer que Deus não só permitiu a morte trágica de seu Filho, mas que Ele estava na cruz com Jesus sofrendo. Por isso J. Sobrino afirma: “Jesus é iniciativa de Deus, e a cruz – escandalosamente – também é: ‘Deus entregou seu próprio filho por nos’. (Rm 3,28).”¹⁴³ No *acontecimento* de amor trinitário há uma profunda conformidade volitiva de Pai e Filho na Cruz, há uma profunda comunhão de vontades entre Jesus e Deus, seu Pai e há – como um terrível paradoxo - uma separação na morte de Jesus como abandonado de Deus, no maldito madeiro. Na morte de Cruz há, então, o abandono histórico como entrega escatológica, há comunhão na separação e separação na comunhão. O evangelho segundo João vai expressar este acontecimento no capítulo 3, 16 assim: “Pois Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna.” Isto é a tradução da maravilhosa afirmação “Deus é amor” de 1Jo 4,16. Pode-se dizer, então, que Deus se constitui, é existente, é acontecimento no amor que entrega a seu filho. Ele existe como amor no acontecimento da Cruz.¹⁴⁴ Assim, dogmaticamente se pode dizer que em Deus há unidade essencial, mas contendo a diferença, a desigualdade do acontecimento da Cruz. O Filho sofre diferente do Pai. Na cruz, Pai e filho estão separados e ao mesmo tempo, são identificados na entrega. Na ‘Cruz Deus está’ (cf. Mc 15,39) como em *devir* através do sofrimento, como Amor.¹⁴⁵ Nessa entrega, está o Espírito que justifica os ímpios, que leva amor aos abandonados e que vivifica os mortos. No acontecimento da Cruz, está a trindade santa que inclui todos os pecadores, ainda a própria morte. No acontecimento da Cruz, há uma carga de morte que abrange a relação entre Pai e Filho abandonado e ao tempo há uma abundância de vida no acontecimento entre o Pai que ama e o filho que é amado. Por isso, pode dizer com Jon Sobrino: “Deus está crucificado”.¹⁴⁶

¹⁴² Cf. KITAMORI, K. Teologia del dolor de Deus, Apud BINGEMER, M.C. *A teologia da Cruz de J. Moltmann e seu impacto na teologia Católica*, p. 240

¹⁴³ SOBRINO, H. *Jesus, o libertador*, p. 335.

¹⁴⁴ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 346. (TA)

¹⁴⁵ Cf. METZ, J.B. *Memoria passionais*, p. 64-70.

¹⁴⁶ Cf. SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 354.

Desta relação-acontecimento surge o Espírito como espírito de entrega entre o Pai e o Filho, vida que dá amor aos abandonados e vivifica os mortos: “Trata-se do amor incondicional e, portanto, infinito, que sai da dor do Pai e da morte de seu Filho e que vem aos abandonados para dar-lhes a possibilidade e força de uma nova vida”.¹⁴⁷

Esta interpretação soteriológica da Cruz diz que a paixão de Jesus, com sua implicação na libertação escatológica e na vida da natureza oprimida, foi um acontecimento (transcendente) da Trindade, e que é ação salvífica entre as vítimas naturais e humanas (imaneente). Assim, a Trindade só pode ser considerada frente à salvação de Cristo na Cruz. No sacrifício de Cristo, pelo Espírito, todo sacrifício deve ser banido, toda vítima deve ser remida, liberada. Esta é uma leitura válida da Carta aos Hebreus,¹⁴⁸ pois, o sacrifício único e real de Cristo tem sua raiz no conteúdo da doutrina da trindade. Sacrifício que foi a consequência da encarnação adequada num mundo de pecado. Por isso, precisamente, Jesus foi agradável a Deus.¹⁴⁹ Ao encarnar-se Deus teve uma opção primigênia: entrar por amor e com amor – leve onde levar – na criação. Sem se afastar da criação, sem querer manipulá-la, permanecendo de fora, aceitando todo o sofrimento que o pecado e o mal têm, porém, amando até o fim. Só assim a história será salva, só assim existe futuro para a criação. Assim, pode-se deduzir que: não há amor sem encarnação e não há encarnação sem amor que sofre até a Cruz. Desse modo, na encarnação aparece um Deus para os homens e na cruz aparece um Deus à mercê do homem e, sobretudo, um Deus – homem, em tudo igual ao homem menos no pecado (cf. 1Pd 2,22). Destas afirmações se entende muito bem a solidariedade de Deus crucificado com todas as vítimas e seu sofrimento. Na Cruz, Deus ‘carrega’ as vítimas e sua dor, porque pela encarnação a dor não é estranha a ele. Ele assume a dor – não para eternizá-la na desesperança – mas para destruí-la.

Que é então a Salvação na Cruz? A Salvação só é possível se toda perdição, abandono, morte absoluta, maldição infinita, o nada são assumidas por Deus como suas por Jesus, em sua comunhão trinitária, já que Ela é salvação eterna, alegria infinita, eleição gratuita e vida divina. Deus deve conter – como uma divisão em suas entranhas amorosas - toda a rebeldia da história e a destruição da natureza. Na

¹⁴⁷ MOLTMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 347. (TA)

¹⁴⁸ Cf. SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 325-326

¹⁴⁹ Cf. SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 333

cruz há esta dureza da divisão como abandono do Pai e do Filho. A história e a natureza – com toda a crise ecológica - contém o abismo do abandono de Deus, da morte absoluta do nada-de-Deus.¹⁵⁰ Na história da Cruz, o Espírito surge como amor e eleição em ordem à salvação – a criação pode se remir. “Toda história humana por mais determinada que esteja pela culpa e pela morte está assumida nesta ‘história de Deus’, ou seja, na trindade, integrando-se no futuro da ‘história de Deus’”.¹⁵¹ Toda morte, todo sofrimento da natureza e dos pobres, das vítimas são assumidos pelo Deus Trino. Pensar na trindade inserida na Cruz leva a pensar na criação e na *teopoiesis*. Em outras palavras, pensar na Cruz em Deus, leva a pensar e querer participar das aporias e tragédias da história e da natureza, a participar na luta das vítimas; leva a construir uma necessária *ética responsável* com o Deus abandonado na vida das vítimas sociais e naturais. Emerge a necessidade de construir uma ética fundamentada em “Deus amor” (1Jo 4,1) – Deus trinitário – no qual o que foi condenado à morte – natureza ou pessoa - tenha uma nova possibilidade de vida, como graça do impossível da morte em meio à injustiça, à destruição, à violência com as vítimas. Uma responsabilidade sem este amor incondicional da trindade na cruz falece na dialética dos homens.¹⁵² Uma ética responsável com o ser humano e a natureza precisa do incondicional e infinito, que abrange o que não é amado, o que é abandonado, injustiçado e privado de seus direitos; uma ética responsável deve ajudar Deus a salvar o homem e a criação, amando a cruz do Filho abandonado, identificando-se com a liberdade e sua busca no ser humano e na natureza, querendo vencer o ódio para que como Jesus na cruz possa assumir a dor do Outro com a força do Espírito.

Sem dúvida que esta ética que sai da cruz é loucura e escândalo para o mundo. É uma ética filha do paradoxo da separação e da comunhão, do abandono e do amor, da morte e da dor que se torna fonte de vida, justiça e liberdade, do sucesso e do fracasso. É uma ética que vive entre opostos, que sofre por estas contradições e assim carrega a dor da luta contra o sofrimento, a catástrofe, o martírio da vida na natureza e dos seres humanos.¹⁵³ É neste contexto que esta ética

¹⁵⁰ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 349. A partir deste pensamento aberto da trindade na Cruz é possível pensar no futuro da criação ameaçada pela destruição.

¹⁵¹ MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 349. (TA)

¹⁵² PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, Tudo está interligado, e isto convida-nos a maturar uma espiritualidade da solidariedade global que brota do mistério da Trindade. n. 240, p. 190-191.

¹⁵³ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 92, p. 75-76. “Tudo está relacionado, e todos nós, seres humanos, caminhamos juntos como irmãos e irmãs em uma peregrinação maravilhosa, entrelaçados

pode se identificar com a Cruz de Jesus, no qual o sacrifício não mata o inimigo, a responsabilidade não desfaz a liberdade, na qual a nada se fecha para o sucesso ou para o fracasso: Deus permite que o crucifiquem e é crucificado onde ele ama plenamente, porque cria o espaço pleno para a nova criação ou para o nada; em que a cruz não se pode mistificar como se fosse um transcendente eterno e fixo: a Cruz não tem poder nem futuro, é o fracasso radical de todo passado e presente, é o fechamento do futuro; a Cruz revela a impotência de Deus sobre o mal: os ídolos triunfam diante do amor solidário de Deus. E é precisamente nesse poder perder que ele se revela como o Deus verdadeiro.¹⁵⁴ Em que realmente o Deus-mistério absoluto se revela como o ‘transcendente’¹⁵⁵: Ele se revela a partir da vítima santa crucificada e humilhada, incapaz de salvar o mundo de suas catástrofes, de suas injustiças. Ele não só se revela na imanência da matéria e da história, mas no mais miserável delas, por isso, pode ter misericórdia e santificar. A *transdescendência* é “a descida radical, em total auto esvaziamento para o lugar em que não há mais nenhum suporte, mas o Deus que é o Pai, no qual Jesus confia com todo o seu coração”.¹⁵⁶ No silêncio absoluto de Deus que proíbe toda palavra e imagem (Dt 5,8), a cruz, assim, se converte no cumprimento *in actu* do segundo mandamento. Na cruz só há silêncio de Deus.¹⁵⁷ Por isso, a luz escatológica da Cruz está iluminando o túmulo de Jesus, o seu poder está correndo a pedra.

Assim, se pode falar que a Esperança, ao contrário do que se pensa, não é uma negação da liberdade, é sua ponte real. Onde não se espera nada, só se confirma o que já estava pré-determinado: o inferno ecológico ou o céu gnóstico. A Cruz como esperança é o grande risco de Deus no seu futuro. Deus não só se alienou na criação, mas na liberdade das criaturas. Esta seria a contribuição da teologia da Cruz a H. Jonas. Assim, pode-se dizer que a fé vive em Deus e Deus vive na fé dos homens. Mas muito menos como sucesso que como resistência dos crucificados que funcionam quase pela obra operada (*ex opere operato*), por graça.

pelo amor que Deus tem a cada uma de suas criaturas e que nos une também, como terna afeição, ao irmão sol, à irmã lua...”

¹⁵⁴ Cf. SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 357-365

¹⁵⁵ A transcendência só se revela na *kénose*, na humilhação, na impotência, no impossível. Isso se traduz nesta tese com o neologismo *transdecendência*.

¹⁵⁶ BINGEMER, M.C. *O Deus desarmado*. A teologia da Cruz de J. Moltmann e seu impacto na teologia católica, p. 243.

¹⁵⁷ Cf. SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 359.

4.3 A ressurreição, aurora das vítimas em resistência.

A pergunta inicial para este item é esta: “Que saber, que práxis, que esperança é hoje necessária para que seja possível entender do que se está falando quando se diz que Jesus que ressuscitou dos mortos?”.¹⁵⁸ A leitura da ressurreição se faz a partir da cruz, ‘o crucificado é o ressuscitado’, axioma de todo discurso teológico: na cruz se revelou um Deus trinitário que sofre e se aliena no sofrimento da paixão, no devir do mundo e no amor do Pai e do Filho que salva definitivamente o homem e o cosmos. A vítima inocente crucificada vai revelar quem é Deus e qual é o seu futuro – “o Oprimido foi o libertador”,¹⁵⁹ diz magistralmente L. Boff. A ressurreição, então, é o triunfo da justiça de Deus no crucificado e o lugar único e definitivo da esperança das vítimas, portanto, elas se convertem em protagonistas da história e do futuro do ressuscitado. História e práxis são essenciais a uma esperança transcendente na ressurreição, para que assim, no concreto, se possa afirmar que a esperança da ressurreição do (e das) crucificado (as) exprima fundamentalmente a fé na “justiça de Deus no final da história”.¹⁶⁰ O concreto da experiência é necessário para que a verdade da ressurreição seja relevante, é, pois necessária também, para que se compreenda que a ressurreição é vitória da vida sobre a morte, tanto na humanidade, quanto no cosmos. E é isto que os textos bíblicos falam dentro desses dois vetores: história e práxis.

4.3.1 A Ressurreição na história da Vítima divina

Deus fez justiça através de uma Vítima. Isto é a ressurreição como fato único no qual irrompeu o escatológico na história.¹⁶¹ Isto é o *novum* inesperado e o inderivável no qual se revela a unidade de Jesus com Deus e de Deus com Jesus manifestado na dupla confissão de que Jesus é o Senhor e de que Deus o ressurgiu entre os mortos (Rm 10,6; 1Cor 15, 3). Sobre isto falam os relatos das aparições, que como um ‘testemunho’ do que foi visto e que por sua vez levou à missão apostólica. A ressurreição é uma realidade objetiva para eles *na* história daqueles que haviam abandonado o crucificado. A objetividade do fato narrado das

¹⁵⁸ Cf. SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 60.

¹⁵⁹ BOFF, L. *Paixão do mundo de Cristo – paixão do mundo*, p. 86.

¹⁶⁰ MOLTMANN, J. *El caminho de Jesucristo*, p. 306. (TA)

¹⁶¹ Cf. SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 114.

‘aparições’ – subjetivas – que ao mesmo tempo antecipam a glória escatológica prometida são anúncio da obra de Deus no ressuscitado. Desse modo, também são o meio objetivo para justificar o trabalho missionário para o qual foram enviados. Interessante notar que a missão nasce assim: “aquele que vocês mataram Deus o ressuscitou” (At 2,23ss). A missão não nasce nem das palavras nem das obras de Jesus, nasce da ação de Deus, do Deus que fez justiça à Vítima que foi martirizada. O Último (O Cristo) se revela – como revelação do ser de Deus e de Jesus - no poder de vida que vem do ‘sacrifício único e definitivo’ (cf. Hb 5,1-10; 10,1-18). A práxis de amor divina é maior do que a morte. Esta é a práxis que *funda a história*, em um acontecimento único e irrepetível, que é motivo sério para acreditar na obra escatológica de Deus.

Esta é a práxis na história que os homens estão convidados a experimentar como relação com Jesus ressuscitado. É essa a fé que anunciam os apóstolos, nos que não se podem perder esses vetores de história, práxis e fé escatológica, para ser autenticamente cristãs. Assim a memória pode ser atualizada na missão com um conteúdo realmente escatológico.

Segundo os textos do Novo Testamento ‘ver Jesus ressuscitado’, ver a vitória sobre a morte suscita uma grande alegria que se traduz em paz, perdão, luz; em oposição ao desassossego, à escuridão, ao medo que a Cruz trouxe. Com a páscoa é possível ter a “alegria por ter sofrido pela causa de Jesus.” (At 5,4). Com a páscoa, ‘a causa de Jesus continua’, como diz W. Marxem na análise de Sobrino,¹⁶² quando se fala hermeneuticamente da historicidade da ressurreição. O exegeta citado dá uma grande contribuição ao problema histórico dizendo que certamente não se pode chegar a historificar os fatos da ressurreição, mas sublinhando que a ressurreição é um apelo à ação e ao compromisso no prosseguimento da vida e obra de Jesus. Marxem parte do fato histórico da repercussão das aparições de Jesus, em que de todas as maneiras se fala que ‘algo’ aconteceu ao próprio Jesus antes das aparições. Esse ‘algo’ ele interpreta como a ressurreição, conceito vindo no Novo Testamento da apocalíptica. Algo assim narra 1Cor 9,1 quando Paulo fala de ter visto o Senhor que o enviou em missão. A partir de aí o exegeta fala que embora Jesus não esteja mais na história, sua missão continua através das testemunhas nas aparições. Evidentemente, sem as aparições

¹⁶² Cf. SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 43-46.

não se teria o mandato da missão e a causa de Jesus teria parado por aí. Por isso o envio à missão por Jesus e as aparições do ressuscitado são inseparáveis. Embora Marxem entenda que não seja necessário expressar esta experiência em termos de ressurreição, a sua contribuição para este problema está em termos de práxis e apostolado nos seguidores de Jesus. Não é possível falar de Jesus sem referência à sua história real e sem dar continuidade à sua causa, ou seja, o Reino de Deus. A obra de Deus naquele “que vocês mataram” (Cf. At 2,23) só continua viva se os seguidores da causa de Jesus assumem o anúncio de Jesus crucificado como ressuscitado na causa das vítimas crucificadas hoje. “Em termos sistemáticos, a ‘ressurreição’ não é captável só em um conceito de sentido (histórico), mas também se trata de um conceito prático, como se diz do Reino de Deus”.¹⁶³

Essa reflexão está levando a algo importante: a ressurreição é um acontecimento escatológico de Deus na história. Logo, o impacto das ‘aparições do ressuscitado’ sobre os discípulos foi histórico, a fé dos discípulos foi histórica, embora o evento da ressurreição de Jesus não o seja. Ele é o acontecimento único (fonte) e escatológico de Deus que *antecipa o futuro* e funda a história. A causa de Jesus tem que partir deste dado *objetivo*:

É histórica e real a fé dos discípulos na ressurreição de Jesus e *é histórico e real* que para eles não resta dúvida que a essa fé subjetiva corresponde uma realidade objetiva acontecida ao mesmo Jesus. Do ponto de vista histórico, cremos que não se pode ir além destas afirmações.¹⁶⁴

E sobre estas afirmações se constrói a esperança - seja temática ou atematicamente - refletindo o anseio humano e cósmico da definitividade, do triunfo último da vida.¹⁶⁵ Quando se escuta, então, que a ressurreição de Jesus aconteceu, o ser humano pode compreendê-la na fé, porque ela é uma resposta transcendental de salvação absoluta que envolve a vida toda, em suas múltiplas relações. Ela é real e histórica na imanência que devolve “o direito ao oprimido e a justiça ao fraco”,¹⁶⁶ que desce da cruz as vítimas e que cuida da Terra, do meio ambiente e do cosmos.

¹⁶³ SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 45.

¹⁶⁴ SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 105.

¹⁶⁵ SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 53.

¹⁶⁶ BOFF, L. *A ressurreição de Cristo. A nossa ressurreição na morte*, p.88.

4.3.2 A ressurreição na história dos impotentes, das vítimas humanas e ecológicas

A fé na ressurreição é o cabo de guerra da fé em Deus, assim como da validade da Igreja e da teologia: “Se Cristo não ressuscitou, vazia é nossa pregação [...]” (cf. 1Cor 15,14). Hoje o problema pode ser formulado assim: como crer na ressurreição dos mortos quando, de um lado já não se sente, se conhece e se teme a onipotência divina? e de outro lado, como falar da ressurreição em uma modernidade presa à objetividade da razão, que ainda perdeu a compaixão pelos que sofrem?¹⁶⁷ Desse modo, a fé está diante do perigo de perder sua relevância histórica, o que desintegraria a fé cristã.

Se se parte de Feuerbach em *Kleine philosophische Schriften* – citado por Moltmann – em que diz¹⁶⁸ que o patamar do pensamento é o sofrimento, então, que paixão hoje impulsionaria a pensar em Deus que ressuscita seu Filho? A dor da natureza, dos pobres? O desespero da razão e da fé para transformar o mundo? Nas vítimas naturais e sociais se experimenta a divisão-separação entre Deus e o mundo, justiça e realidade, ser e existência. Hoje se toca ao vivo o problema da esperança das vítimas: que esperança de vida tem a Amazônia ameaçada pelo ‘fogo’ diante da ganância e da indiferença ambiental dos governantes? Que esperança pode ter um aposentado brasileiro que vê reduzido seu ganho mensal de um salário para a quarta parte? Que esperança tem um trabalhador que vê seu salário reduzido e manipulado por um ‘capitalismo acelerado’? Que esperança se pode ter diante de um povo narcotizado pelas promessas de governantes que anunciam o fim da história para o pobre, para o homossexual, para o negro, para todo tipo de alteridade que afete um ‘tradicionalismo irrecuperável’? Onde está o Deus da alteridade antropocósmica?

No Novo Testamento, anuncia-se a ressurreição do crucificado, da Vítima (1Cor 15,3) de uma maneira dramática: “aquele que mataste, Deus o ressuscitou” (At 2,23, cf. Jo 20,25-28) e ali se revela a atuação escatológica de Deus. Isto é um transcendental importante na relação entre cruz e ressurreição em Jesus. Mas importa muito destacar o *lugar* do transcendental da relação: a vítima. “Os crucificados da história serão o lugar mais apropriado para compreender a

¹⁶⁷ Cf. MOLTSMANN, J. *Esperanza y planificación del futuro*, p. 67-68

¹⁶⁸ Cf. MOLTSMANN, J. *Esperanza y planificación del futuro*, p. 69

ressurreição de Jesus”.¹⁶⁹ ‘Este sofrimento faz pensar’, seguindo o pensamento de Feuerbach. Neste *lugar* se podem pensar as perguntas sobre a ressurreição – fazendo analogia às perguntas de Kant sobre o que é possível –: Como se pode compreender e reconstruir a experiência dos primeiros cristãos?; Como viver no hoje histórico o triunfo da ressurreição de Jesus?; “que esperança – e com que realismo – tem um povo crucificado de ser também um povo ressuscitado?”¹⁷⁰; qual é a verdade quando se diz que Deus é vida, que faz justiça às vítimas inocentes ressuscitando-as e que no final ele será tudo em todos? Essas perguntas já sinalizam a perspectiva do trabalho que se desenvolve nesta tese: qual é o futuro do planeta vitimizado, dos pobres-vítimas, a quem se anuncia a ressurreição – na caducidade da história - no seguimento de Jesus como esperança em um Deus que triunfa sobre a injustiça e sobre o fim catastrófico da natureza? Deus é o sol da justiça, é a força que vence o nada? Que sente Deus diante de Auschwitz? Diante de Brumadinho? Diante das favelas de Rio de Janeiro em que o fuzil da força pública mata indiscriminadamente os pobres e até as crianças? Essas monstruosidades não podem se harmonizar com a fé no Deus cristão, como também não se pode aceitar o niilismo dos pentecostais cantando e dançando diante da morte de vítimas inocentes, sentindo-se tocados por um Deus *absconditus* que envia ‘energias’, ‘anjos’ ou ‘repousos’ a um povo que geme com a natureza pedindo sua libertação. As respostas (‘as conjecturas’) devem vir da raiz da fé cristã: o crucificado ressuscitado que é a irrupção da escatologia na história, seu significado teológico e sua experiência nas vítimas humanas e ecológicas, como atos reveladores de Deus. Dessa apreciação, pode-se dizer teologicamente (Deus está implicado nesta afirmação) que “o sofrimento cósmico, o sofrimento histórico e o sofrimento pessoal entram em um horizonte de solidariedade com o sofrimento de Cristo”.¹⁷¹

A teologia cristã – que reflete sobre Deus para compreender Cristo – tem que dar a resposta diante do “grito da terra e dos pobres”, que pedem a justiça de Deus com sua presença. Ao contrário, seria como refletir sobre Deus sentindo-se redimido dentro de um mundo que não foi redimido; seria como escutar sobre a liberdade enquanto as correntes pesam. Quem tem fome de vida quando a morte se impõe é que sabe da importância da proximidade de Deus, pois conhece o tormento

¹⁶⁹ SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 28.

¹⁷⁰ SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 29.

¹⁷¹ MOLTMANN, J. *Esperanza y planificación del futuro*, p.74. (TA)

do ser abandonado por ele. A teologia que deseja tirar o homem desta não-redenção, precisa introduzir o homem numa solidariedade mais profunda em que o gemido das criaturas possa se fazer escutar. E essa solidariedade tem que ter sabor de resistência responsável.

“O grito de Cristo na cruz constitui para a teologia cristã o horizonte maior de sua pergunta sobre Deus”.¹⁷² Esse grito da cruz se pode traduzir, segundo Gonzalez Faus como a *dúvida* da realidade. Nessa dúvida nada ficaria em pé. Só fica a fidelidade pessoal, filial que Lucas plasmou no salto que vai do abandono de Deus às mãos de Deus, *Abba*.¹⁷³ Toda resposta teológica tem que partir da Cruz como sua raiz porque ela é o horizonte que se abre para o futuro em que aparece Deus e a ressurreição dos mortos. É a pergunta da Vítima que morre em Deus. Assim, ‘Deus e ressurreição’ são o acontecimento futuro como resposta ao grito das vítimas. Qualquer acontecimento ou conceito que se constitui só poderá ser considerado válido para a teologia cristã dentro da pergunta ao Deus da Cruz. Ele terá que dar razão ao ‘grito’ de Cristo e dos crucificados na Cruz.

A palavra Deus tem uma perífrase histórica e cósmica: a ressurreição dos mortos. No crucificado aparece o Deus que transforma tudo de maneira qualitativa. Na cruz Deus vem – embora oculto – na redenção das criaturas: isto é a ressurreição. Por isso a ressurreição não é no Novo Testamento um reavivamento de um cadáver, mas trata-se da ação de Deus como irrupção do escatológico que revela quem é Jesus. Este acontecimento não tem antecedentes históricos (análogos): é único. Por isso, “não é e nem pode ser descrito como um acontecimento *intra-histórico*, mas deve ser descrito como acontecimento que se percebe *na história* e que afeta – decisivamente – a *história*”.¹⁷⁴

Então, como os discípulos compreenderam a ressurreição? De início há que se dizer que a visão e a experiência de Jesus ressuscitado não provieram de uma disposição apocalíptica, mas “está motivada concretamente pela aporia que divide a experiência de um Jesus glorificado pela presença de Deus nele, e de um Jesus [que experimenta ser] abandonado por Deus”.¹⁷⁵ Esta aporia é básica para que seja possível entender a pergunta histórica sobre a ressurreição de Jesus. O que é

¹⁷² MOLTMANN, J. *Esperanza y planificación del futuro*, p.75. (TA)

¹⁷³ GONZALES FAUS, J.I. *Acceso a Jesus*, p. 31.

¹⁷⁴ SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. p. 31. Itálicos meus

¹⁷⁵ MOLTMANN, J. *Esperanza y planificación del futuro*, p.78. (TA)

possível em uma apertada síntese, em um nó interpretativo é ver e observar, a partir da ressurreição, a história. Portanto, desde quando surgiu essa perspectiva, também surgiu “a pergunta escatológica acerca do fim da história, do sofrimento e a da nova criação deste mundo”.¹⁷⁶ Para isto – seguindo as visões e cristofanías pascais – é necessário reconhecer três dimensões que ajudaram a interpretar as aparições: 1) Uma visão *prospetiva* da esperança, que viu Jesus crucificado como o Cristo vivente; 2) Uma visão *retrospectiva, da memória de Jesus*, assim pode-se afirmar que o ‘que vem’ é Jesus crucificado; 3) Uma visão reflexiva sobre a missão, o chamamento apostólico.¹⁷⁷ Neste tripé prospectivo, retrospectivo e reflexivo, pode-se ter um discurso razoável sobre a ressurreição na história? Sim, sempre que não se pretenda falar de Deus e da ressurreição de Jesus a partir de uma visão histórica moderna. A história é uma interação processual entre sociedades, classes sociais e grupos humanos, entre pessoas e natureza, entre homens e a compreensão da divindade. Desse modo, a história existe sempre no tempo, na memória e na expectativa que existe na dialética criada entre o passado, o presente e o futuro. Agora, a lembrança e a esperança – que nasce entre a memória e o futuro – oferecem a experiência da história. Na relação experiência-expectativa que se vive na história pode-se falar de ressurreição, no sentido do que ela abriu como tal. A ressurreição na história “é a libertação do ser humano e da natureza do poder da morte”.¹⁷⁸

Visto assim, a ressurreição é um processo que fundamenta o futuro e a práxis de liberação do ser humano e do mundo, cujo protagonista é Deus. Seu *saber* histórico então está no marco – seguindo a Kant – do que *podemos esperar e podemos fazer*. A partir da escatologia e da ética é que podemos entender historicamente a ressurreição: *sem futuro e responsabilidade não há compreensão histórica da ressurreição de Jesus*. Nesta perspectiva se participa do Espírito do processo da ressurreição, que é participar do processo criativo de Deus. Ressurreição e criação iniciam a liberdade.

Agora, se Deus se revela na ressurreição como o crucificado impotente, isto quer dizer que Ele não é comparável nem com os poderes políticos nem com as leis do cosmos. Ele é força da vida que enriquece os pobres, levanta os humilhados e ressuscita os mortos. A ressurreição se converte assim em horizonte histórico de

¹⁷⁶ MOLTSMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p. 66. (TA)

¹⁷⁷ Cf. MOLTSMANN, J. *Esperanza y planificación del futuro*, p.78.

¹⁷⁸ MOLTSMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p. 69. (TM)

libertação dos pobres e do cosmos que gemem nas garras das forças destrutivas da morte.

Além disso, é a ressurreição que abre o futuro e a história, é ao mesmo tempo o fundamento e a promessa da vida eterna em meio à história de morte. Em Rm 8,11 isso é muito claro quando se vincula o tempo perfeito da ressurreição com a vida no Espírito que mora no ser humano e a presença do Espírito no futuro da ressurreição. O Espírito que age no passado, agora atualiza essa ação do ressuscitado e abre as portas para a eternidade no futuro. É muito clara a presença libertadora do Espírito fundamentada no tempo perfeito da ressurreição de Cristo. A ‘vivificação’ dos corpos mortais é obra do Espírito e se funda na ressurreição, sendo um processo permanente para a nova criação. Assim, a ressurreição não é algo pontual, mas um processo, um caminho dentro do próprio Deus.¹⁷⁹

Aqui é necessário enxergar que o caminho do cristão – que segue a Jesus – deve ser entendido como um correlato humano do processo dentro do próprio Deus. O que faz o caminho é uma tensão teologal entre o crucificado e o ressuscitado: entre o Deus da vida e da morte, da libertação e da escravidão. Nessa tensão se está sempre entre um Deus Pai que oferece confiança e descanso e outro que exige uma postura de luta, disposição e trabalho. A esta tensão deve-se acrescentar a tensão entre o Deus da vida e os ídolos da morte. Esta tensão que só se dissolve no futuro fala de uma tensão dentro do próprio Deus: o mistério não só se revelará no futuro – como já está potencialmente revelado na ressurreição – mas ele fica entre nós, “porque a cruz da história permanece como realidade massiva, mesmo depois da ressurreição de Jesus contra a vida. [...] (A cruz) permanece como elemento essencial ao longo da história humana”.¹⁸⁰ Cruz e ressurreição, palavra e silêncio, poder e impotência, manifestação e ocultação, são realidades que se encontram simultaneamente remetendo-se uma a outra. Por essa razão, diz-se que só no final se encontra o sentido do processo: Deus se autorrevelará no fim, quando Ele seja tudo em todos. O fim, não é só fim do tempo, é a Vitória: “quando todos os inimigos tiverem sido derrotados”. É o fim da negatividade que Deus permitiu em seu ser ao criar. É a vitória das vítimas em um Deus que vence todos os ‘sacrifícios’ que foram feitos aos ídolos do poder e da ganância. É o termo de responsabilidade ética dos

¹⁷⁹ Cf. SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*, p. 496.

¹⁸⁰ SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*, p. 497

homens que assumem a luta dos pobres e salvam a natureza do fim catastrófico do tecnologismo.¹⁸¹

Este Deus está no futuro? Sim. A partir de lá ele ‘vem’ como Deus da futuridade que funda na história da ressurreição a esperança. Este caminho de Deus pode ser trabalhado de diversas maneiras: como submissão ao senhorio divino, mas também e sobre tudo através da *resistência* que protesta diante de um mundo injusto que *blasfema*, diante de uma Igreja comprometida com os poderes idolátricos e diante do *silêncio* de um Deus que abandona os crucificados, que grita diante da inação divina nas tragédias da história como algo absurdo. “O que se passa com Deus?”¹⁸² Perguntam os pobres e a terra violentada. Esta resposta não é fácil. Pertence aos místicos que podem ver em Deus uma unidade *pericoretica* que faz um caminho nas contradições em seu ser divino, como amor que não tem limites, e neste sentido, este Deus se faz caminho que integra no seu ser os contrários.

Esse Deus exige dos ‘seguidores de Jesus’, um humilde caminhar (Mq 6,8) em que se pratique a justiça e se ame até o fim com ternura e como expressão da:

- 1) Encarnação no mundo das vítimas, totalmente contrário a fugir da história;
- 2) esperança contra toda esperança, contra a presença de vítimas humanas e naturais;
- 3) uma caminhada que constrói o Reino em oposição à morte;
- 4) uma denúncia de todo o antirreino, mesmo com suas violentas consequências;
- 5) a obediência ao Espírito que leva onde quer o seu povo;
- 6) humildade para entender que se é uma parte da história e não sua síntese;
- 7) uma persistência para caminhar na luta contra os obstáculos e ideologias que fizeram razoável o abandono da luta;
- 8) um ‘medo’ razoável diante da morte que os sistemas econômicos, políticos e técnicos impõem. Algo que leve a prudência;¹⁸³
- 9) uma *responsabilidade* diante do fim da história, como se fosse diante do ressuscitado-crucificado. A responsabilidade deve ser a

¹⁸¹ JONAS, H. *Mas cerca del perverso fim y otros diálogos y ensayos*, p. 90. Comparativamente ao exposto se pode ler em Jonas: “El religioso no requiere esta reflexión, pero yo creo que es necesario hacer que la ética sea independiente de un determinado credo. Los deberes y las responsabilidades deben poder fundamentarse de tal modo que tambien el ateo deve admitirlos.” Para Jonas se trata de ter esperança. Se trata de uma obrigação: “hay que reconocer la obligación y la responsabilidad, y actuar como si hubiera una *posibilidad*, incluso cuando uno mismo duda mucho de que exista.” (ibid, p. 48, itálico meu)

¹⁸² SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 29.

¹⁸³ Cf. JONAS, H. *Princípio responsabilidade*, p. 77, 70, 89-95. A primazia do mau prognóstico sobre o bom, deve levar a um sadio medo heurístico (cf. ibid. p. 70). Hans Jonas e os profetas coincidem em um objetivo escatológico e ético: o dever para com o futuro do planeta e da humanidade (cf. ibid. p. 89-95)

resposta à morte das vítimas;¹⁸⁴ 10) em que a fórmula da ‘ressurreição dos mortos’ mostre uma esperança imanente. Quer dizer, uma esperança que não só se refira à outra vida, mas a esta na qual se caminha. A ressurreição dos mortos não é uma consolação na ultratumba, mas uma força que permite que esta vida renasça. No amor deve-se experimentar a morte e a vida e pelo amor pode-se sempre renascer para a esperança vivente que abre o caminho para a eternidade. O amor liberta e permite experimentar a ressurreição na tragédia, no absurdo, na desesperança (cf. 1Cor 3,17).

Nas vítimas – quer se aceite a Deus, se duvide dele ou, inclusive, se blasfeme contra ele - existe a exigência absoluta de trabalhar sempre para descê-las da cruz. E, a partir das vítimas, recebe-se a graça e a luz de que, apesar de tudo, é bom continuar caminhando a seu serviço. Esse não poder deixar caminhar – que outros chamam *resistência* -, aonde quer que leve –apesar de tudo - é a tradução histórica de deixar Deus ser Deus.¹⁸⁵

Caminhar é sempre um risco. Cristo crucificado como vítima santa e ressuscitado por Deus é Deus que vem a partir do futuro divino em um caminho: a liberdade. Liberdade que ele comprometeu até uma nova criação e liberdade do ser humano até a possibilidade do inferno e da destruição. Nada está definido, só o amor permanece (1Cor13,12-14,1-4) e assim pode-se dizer que na esperança só o amor salvará.

4.3.3 A ressurreição da natureza

Até a modernidade a história era o paradigma fundamental para interpretar a ressurreição. Deixava-se de lado a natureza, pois ela era o reino da ‘necessidade’ e a história pertencia ao reino da liberdade. Esta visão nascia do dualismo mundo-espírito, como tradução do dualismo cartesiano, em que a natureza não passa de ser um ‘depósito de energia’ (Heidegger) que se pode explorar pela técnica à vontade. A natureza desprovida de espírito não importa para a ressurreição. É o espírito que se deve salvar (ironia para quem proclamava ‘a ressurreição da carne’). Hoje se assiste a um novo paradigma, que além do dualismo também está além do

¹⁸⁴ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 4, 95. “O meio ambiente é um bem coletivo, patrimônio de toda a humanidade, de reponsabilidade de todos.”

¹⁸⁵ SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 498.

antropocentrismo, proclamando que há uma unidade entre matéria e espírito, história e natureza. Por isso, além de uma cristologia histórica se precisa de uma *cristologia ecológica*, que devolva a verdade das duas naturezas de Cristo, explicitada em Calcedônia, em que ambas (humana e divina, material e espiritual) devem ser salvas. Desse modo, esta perspectiva conduz inevitavelmente a uma grande conclusão: “Não é suficiente entender a ressurreição de Cristo apenas como um ‘fato histórico escatológico de Deus’; é preciso concebê-la como o *primeiro ato da nova criação do mundo*. A ressurreição de Cristo não é só um acontecimento histórico, mas também um acontecimento cósmico”.¹⁸⁶

Existe uma imagem ou símbolo da natureza que descreve o que aconteceu com o crucificado? Por meio do Espírito divino, Cristo ofereceu-se a si mesmo (Heb 9,14) e pelo mesmo Espírito ‘nasceu de novo’ para a vida eterna’ (1Cor 15,45); visando a essa teologia pode-se usar a imagem da semente de Paulo em 1Cor 15,36-44 que diz que quem semeou na *soma*, ressuscitará no esplendor; João em 12,24 também diz que a semente cai em terra e ela precisa morrer para dar fruto. Com esta metáfora se referia à morte e ressurreição de Jesus e seus seguidores. Há também muitos símbolos apocalípticos como ‘levantar-se’, ‘nascer de novo pelo Espírito Eterno’. Para Mateus 19,29 com o ressurgimento de Cristo, começa o renascimento de todos os seres, incluindo o cosmos. As metáforas que falam de ‘voltar à vida’ representam uma ‘transição, uma transfiguração, mas não uma ruptura total, nem um novo e radical começo. Este uso de metáforas da natureza (analogias) permitiu que as Igrejas tomassem os processos da natureza também como analogias para celebrar o mistério pascal. Esse uso não é meramente pedagógico, ele aponta para algo mais importante: na ressurreição de Cristo se espera a salvação de toda a natureza mortal por meio da nova criação de todas as coisas para a vida eterna.¹⁸⁷

A verdade da ‘ressurreição dos mortos’ significa o início da ressurreição de todos os mortos tendo como ponto de partida a ressurreição de Cristo. Isso a torna a dimensão pessoal e histórica do anúncio.¹⁸⁸ Mas também é verdade que com a ressurreição de Cristo o poder destruidor da morte, enquanto antirreino, foi expulso da criação, portanto, a morte foi destruída (1Cor 15,26). Esta é a dimensão cósmica

¹⁸⁶ MOLTMANN, J., *Cristo para nosotros hoy*, p. 71-72. (TA) Itálico nosso.

¹⁸⁷ Cf. MOLTMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p. 73. (TA)

¹⁸⁸ Cf. MALDAMÉ, J-M. *Cristo para o universo*. Fé cristã e cosmologia moderna, p. 29-36; 127-138.

da esperança. Quem põe sua esperança na ressurreição “é envolvido pelo Espírito da ressurreição e experimenta, já aqui, nesta vida as forças ‘do mundo vindouro’. Sendo assim, renasce para uma esperança vivente”.¹⁸⁹ Logo, se a esperança assume o físico e o espiritual – o corpo e alma -, então é uma esperança para viver aqui e agora, nesta imanência. E o sofrimento, o mal?

Quem ama a vida se expõe (se arrisca) a perdê-la, a sofrer, a ser vulnerável à morte, à tristeza. Nesse amor pela vida se experimentam todas essas realidades como riscos e com a força da ressurreição. “No Espírito da esperança a ressurreição através do amor pode chegar a ser tão forte quanto a morte, pois no amor já experimentamos o triunfo da vida sobre a morte”.¹⁹⁰ A morte irrompe na vida com poder violento de divisão. A ressurreição irrompe com vida que tem poder de unidade. Esta palavra também vale para o corpo, quando se anuncia a ‘ressurreição da carne’, pois tudo (alma-corpo, feminino-masculino) está emparentado com o divino na criação, tudo, portanto, vive no Espírito até a criação poder ser chamada de seu templo. Templo de unidade em que se vence pelo Espírito - na coragem - o medo, a divisão, a morte. Só quem arrisca perder tudo no Espírito pode ter mais vida. Só quem enfrenta a morte, com todo o risco, ganha a vida (cf. Mc 8,35)¹⁹¹ Mas quando se luta pela vida não se deve esquecer ou reprimir a morte. Ela está sempre presente no risco escatológico da vitória final. A vitória não é um transcendental advindo do mundo suprassensível.¹⁹² Na decisão final, tudo está em aberto: vida e morte. O único certo é que no encontro da responsabilidade como decisão humana advém - como graça - a plenitude do Deus vitorioso: no “Espírito da ressurreição posso viver inteiramente, amar inteiramente e morrer inteiramente aqui, pois *sei* que hei de ressuscitar inteiramente. Nessa esperança, posso amar a todas as criaturas, pois *sei* que nenhuma delas se perderá”.¹⁹³ Esse *sei*, que se colocou em itálico, é a fé, que nunca é certeza, pois na esperança sempre se vive no risco. É o sabor perigoso que a liberdade da responsabilidade dá e em que Deus expõe seu ser.

¹⁸⁹ MOLTMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p. 73. (TA)

¹⁹⁰ MOLTMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p. 74 (TA)

¹⁹¹ Cfr. MOLTMANN, J. *Esperanza y planificación del futuro*, p.95-97

¹⁹² Este é o sentido exato do uso da ‘morte de Deus’ em Nietzsche no parágrafo 125 da *Gaia ciência*, segundo o comentário de CABRAL, A. *Nilismo e hierofanias: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*. Vol. 2, p. 169-187.

¹⁹³ MOLTMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p. 74. (TA)

4.4 O Cristo cósmico

A ressurreição como fato deve ir além de uma cristologia histórica. Ela deve ter uma cristologia da natureza: sem uma natureza curada não há salvação final, pois, todas as criaturas são naturais, cósmicas. As cristologias históricas, sem querer, influenciaram com seu antropocentrismo moderno para uma justificação ideológica da destruição da natureza. A prioridade sobre a salvação da alma ou a autenticidade humana ajudou a jogar no inferno a natureza. Hoje diante dos gritos da natureza e dos pobres a antiga cristologia cósmica e a doutrina da salvação física que está presente nas cartas aos Colossenses e aos Efésios, assim como na Carta aos Romanos, capítulo 8 e na primeira Carta aos Coríntios, capítulo 15, ganhou força novamente. Mas tudo com uma diferença: se na antiguidade o Cristo cósmico libertou o povo dos deuses do mal que traziam pavor, no mundo moderno Cristo tem que lutar contra os poderes econômicos e políticos que querem levar a natureza ao caos.¹⁹⁴

Depois dos desastres ecológicos vividos no Brasil, poderia-se perguntar: quem é esse Cristo para salvar?¹⁹⁵ Se para o mundo acadêmico a temática aqui tratada é ‘Cristo e o cosmos’, para os pobres que perderam tudo e ganharam graves problemas, o tema é Cristo e o caos. Diante disso, questiona-se a cristologia histórica até o ponto de pedir que ‘se coloque entre parênteses’, para que, sem perder seus pontos positivos, mostre a experiência terapêutica de Cristo no mundo cósmico. A experiência dos pobres e da natureza massacrada pode ser confrontada diante da fé cristã assim: uma cristologia sem encarnação do filho é uma ideologia, um fato errático, como se Deus agisse de fora, sem carne, sem dor, sem cosmos. Tanto no começo do universo, a encarnação já está presente – grande intuito de Teilhard de Chardin – como a fé no Cristo é uma interpretação do Encarnado, do Jesus histórico.¹⁹⁶ Ele, encarnado, participa de toda a caminhada evolutiva histórica e natural. Em Jesus Crucificado, está escrita a história de milhões de anos de vítimas humanas e ecológicas. Tais fatos são absurdos e deixam o pensamento dilacerado e perplexo, sem interpretação e justificação possíveis.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Cf. MALDAMÉ, J-M. *Cristo para o universo*. Fé cristã e cosmologia moderna, p. 159-176.

¹⁹⁵ Cf. MOLTMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p. 75.

¹⁹⁶ Cf. MALDAMÉ, J-M. *Cristo para o universo*. Fé cristã e cosmologia moderna, p. 155-156.

¹⁹⁷ Cf. BOFF, L. *Dignita sterrae*. Ecologia: grito da terra, gritos dos pobres, p. 274-276.

Paulo quis responder a esta terrível pergunta: “Quem nos livrará deste corpo de morte? Graças a Deus, Jesus Cristo, Nosso Senhor” (Rm.7,24). Mas como Cristo pode remir se ele mesmo é vítima? Aqui entra a ressurreição como resposta escatológica que vai deslanchar todo o significado cósmico de Cristo.¹⁹⁸ Para dar resposta à pergunta feita, Moltmann oferece uma tese teológica luterana que dê uma resposta a esse problema central e com ele abrange a relação encarnação – criação – escatologia no ecológico. Esta tese tem três tópicos: 1) Cristo é o fundamento da criação (*creatio originalis*), 2) Cristo é a força motriz da criação (*creatio continua*) e 3) Cristo Redentor é o cume da criação (*creatio nova*).

Moltmann segue esses três tópicos da teologia de Lutero que falam de Cristo rei: rei da natureza (*regnum naturae*), rei na esfera da graça (*regnum gratiae*) e rei da glória (*regnum gloriae*). Cada passo desse tripé tem que ser visto em relação integral, pois um unilateralismo cria uma espécie de desvio ou perversão na doutrina: desse modo, unilateralizar-se o Cristo fundamento da criação, fantasia-se este mundo vendo-se como algo sem caos, como pura harmonia; por sua vez ao se unilateralizar o Cristo *evolutor* (o que aconteceu com T. de Chardin), exalta-se o processo evolutivo como salvífico, mas sem enxergar o negativo da criação e assim as vítimas encontram-se em um caminho sem esperança; por fim e ao se unilateralizar o Cristo glorioso e redentor, que há de vir, deixa-se de lado a beleza e bondade da criação em evolução.

Na primeira perspectiva,¹⁹⁹ diz-se que a Criação foi obra de um só Deus através da Sabedoria (*logos*), então a unidade da criação reclama um princípio transcendente e a mediação de um princípio imanente no qual conviva a diversidade no tempo e no espaço. Logo, então, tudo emergiu da unidade e da Sabedoria do Espírito ou da Palavra, não como derivação, mas como relação *pericoretica* em que a comunhão é anterior à diversidade, ao diferente e ao específico nas criaturas, sendo o seu fundamento. Se a comunhão é retirada, tudo se destrói, embora Deus possa fortalecer de novo a criação, em sua comunhão renovada (Sal 104,29-39). Esta doutrina coloca a unidade transcendental na origem, e nessa origem de comunhão se gera a diversidade. Isto corresponde ao que diz W. Heisenberg, citado

¹⁹⁸ BOFF, L. *Dignitas terrae*. Ecologia: grito da terra, gritos dos pobres, p. 277.

¹⁹⁹ Cf. MOLTSMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p. 79.

por Moltmann: “as partículas elementares personificam as simetrias, que são sua representação mais simples, mas não são uma mera consequência da simetria”.²⁰⁰

O relato sacerdotal da criação já traz esta unidade transcendental expressada na *unidade imanente* da criação, em duas formulas: “Deus disse: ‘haja luz’, e ‘houve luz.’ (Gn 1,3) e em Gn 1,2: ‘[...] e um sopro de Deus agitava a superfície das águas.’ Esse ‘sopro’ é o *Ruah* que a Bíblia de Jerusalém traduz muito mais como sopro que como Espírito.²⁰¹ A palavra hebreia *rakaf* foi traduzida no mesmo sentido, seguindo a semântica de Dt 32,11²⁰² que traduz como ‘vibrar, agitar, excitar’. Sendo assim, então há que enxergar menos uma pomba e mais uma vibração de uma música que origina sons e rimos. Há que enxergar menos uma palavra que dá ordens e exige obediência, e muito mais uma metáfora do *cântico da criação*. A palavra nomeia, julga e diferencia, mas o sopro une e está presente em tudo dando unidade: O Criador pela palavra diversifica tudo, mas o Espírito pelo sopro une. “Na respiração vivificadora e através da Palavra que dá forma, o Criador canta a suas criaturas nos sons e nos ritmos nos quais ele tem seu gozo e alegria”.²⁰³ É a grande liturgia cósmica.

A segunda perspectiva fala da mediação que fortalece e preserva a criação. Desse modo, passa-se da criação na origem à criação continuada: Deus preserva sua obra do caos que sempre a ameaça. É Deus quem sustenta o ser na luta contra o não ser, na perspectiva da *criatio continua*: “O Deus criativo repete a cada instante sua afirmação original da criação”.²⁰⁴ Conservar e dar continuidade são dois conceitos que se relacionam unilateralmente com a criação no princípio, mas não expressam uma relação positiva com a redenção. Isto leva a eclipsar a graça na conservação e na preservação da criação diante do pecado humano e da desordem cósmica. Há que mostrar que Deus preserva a criação ‘apesar do’ pecado. Este ‘apesar do’ é a paciência de Deus que cria tempo e espaço de misericórdia para com suas criaturas. É uma paciência com esperança na conversão das criaturas para que retornem ao reino da glória, mantendo-as abertas ao futuro. Deus em sua paciência sofre, cala e

²⁰⁰ MOLTSMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p. 80. (TA)

²⁰¹ BIBLIA DE JERUSALEM, nota d, p. 35.

²⁰² BIBLIA DE JERUSALEM, p. 299

²⁰³ MOLTSMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p.81. (TA)

²⁰⁴ MOLTSMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p.81 (TA)

preserva o mundo²⁰⁵ do seu auto isolamento e de suas contradições, possibilitando a conversão. Neste sentido, natureza e graça se entrelaçam de tal maneira que não se pode falar de uma sem a outra. Por este motivo interno da teologia da criação o Papa Francisco é enfático em afirmar que “não se pode defender uma espiritualidade que esqueça o Deus todo-poderoso e criador”.²⁰⁶

Sendo que Deus preserva a criação para o futuro, então, ele não só reconfirma a criação original, mas também afirma que ela é uma *antecipação* da nova criação *de todas as coisas*. Este preservar para o futuro é também dar continuidade na renovação da criação (Cf. Sl 104,30). Esse renovar pode ser traduzido como criar justiça para todas aquelas criaturas que nunca a experimentaram, principalmente para as vítimas humilhadas pelos sistemas e que anseiam pelo cumprimento das promessas. Esta renovação tem sua equivalência na natureza, em que Deus não só preserva, mas também promove a sua evolução. Partindo desse princípio é que se torna possível descobrir na história da natureza parábolas e símbolos do futuro de Deus: Deus prepara o futuro como estado de glória em sua natureza. Por isso Paulo fala em um ‘gemitir’, ‘suspirar’, em um esperar da liberdade na glória de Deus (Rm 8,22). O Espírito se reconhece em todas as coisas como ânsia, desejo, como força motriz e como tormento.²⁰⁷ A criação suspira por liberação porque tem fome e sede de justiça.

Esta teologia foi desenvolvida por Teilhard de Chardin que tomou o Cristo cósmico da carta aos Colossenses para compensar uma visão somente redentora de Cristo atribuindo-lhe uma visão aperfeiçoadora da criação, a quem denominou de *Christus evolutor*, em que evolutivamente se manifesta a recapitulação de toda a criação em Cristo, para que Nele, como cabeça, Deus seja ‘tudo em todas as coisas’. Deste jeito Teilhard uniu salvação e criação, descobriu que o acabamento da criação é superior à salvação do mundo e de seus pecados. Ser ‘tudo em todas as coisas’ (cf. 1Cor 15,28) é o objetivo maior do plano de Deus, em que a história da salvação e evolução da vida coincide: da biosfera se passa à noosfera e dali à teosfera, que é a divinização de tudo através da encarnação. Encarnação que não se resume apenas

²⁰⁵ Cf. JONAS, H. *Mas acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 51. “La despotencialización de Dios no supone, pues, necesariamente su total impotencia. [...] el replegarse de Dios en si mismo no es un proceso irreversible, Dios se reserva el poder de intervenir finalmente de nuevo en el devinir del mundo.”

²⁰⁶ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n.74, p. 62.

²⁰⁷ Cf. MOLTMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p. 82.

em um Deus que se fez carne, mas sim que se trata de um Deus que diviniza tudo em Cristo. Em Cristo, *le dieu en avant*, levando com ele todo o cosmos à perfeição. Este é o ponto Ômega de tudo.

Mas tudo isso é muito belo conforme a perspectiva de Teilhard, que em sua análise esqueceu-se que existe uma parte imperfeita, uma ambiguidade da realidade. Existem as vítimas: humanas e cósmicas. Portanto, a evolução é uma máquina que devora criaturas, que mostra o lado cruel da natureza. A “evolução é como um juízo final cujo resultado é a execução biológica dos fracos, dos enfermos e dos incapazes”.²⁰⁸ Visto assim, a evolução não pode ser a ‘reconciliação universal dos crucificados’ e dos ‘abandonados por Deus’. Quem se responsabiliza eticamente pelas vítimas cósmicas? Tudo, assim, não passa de mais um processo que sacrifica muitas criaturas para obter seu fim. Milhões de anos foram precisos para chegar à consciência. Milhões de anos se precisarão para o ponto Ômega. Por enquanto, muitas vítimas serão sacrificadas. Isto é, certamente, não ver que o tempo é curto, é não ver que as catástrofes ecológicas ocasionadas pelas revoluções industriais podem interromper a futura evolução da humanidade e que podem destruir a meta, ou seja, o ponto Ômega.

A visão de Teilhard ignora que as catástrofes ecológicas podem interromper a evolução da natureza e evitar que Deus seja tudo em todos. Logo, o aperfeiçoamento de toda a criação, estendida no tempo, ao longo do processo criativo só pode ser concedido *escatologicamente*.²⁰⁹ É possível deduzir que a meta da natureza não é a escatologia. Mas só será possível ver no futuro na nova criação tudo o que existiu; que existe e que ainda existirá. Tudo se recapitula no futuro de Deus, no reino da glória – terceira dimensão deste tripé. Este recapitular é a ressurreição da carne e de toda a natureza.

Aí a escatologia acontecerá quando a eternidade se tornar o fim do tempo de tudo. Em palavras simples: nada se perde; nada do criador se esquece. Tudo se restaura. Assim, a *redenção é o caminho inverso da evolução*: vem do futuro para o passado como nova criação, que liberta a história de suas contradições e acorda e reúne todas as criaturas: por isso *o futuro do ressuscitado* é nada menos que a nova criação. “O antigo passou, olha, tudo se fez de novo” (1Cor 5,17, cf. Is 43,18). O ‘novo’ traz um novo mandamento, que se ascende em meio à paixão pelo mundo e

²⁰⁸ MOLTMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p.85. (TA)

²⁰⁹ Cf. MOLTMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p.86. (TA)

a esperança da nova vida. Novo que é inseparável do antigo, mas ao mesmo tempo é surpreendente. Ele acorda e transforma o que afeta.²¹⁰

Cristologia cósmica significa que só a reconciliação - com a conversão como exigência do Reino - de todas as criaturas do céu e da terra (Col 1,20) e sua libertação das correntes do tempo podem levar as coisas a ser recapituladas em Cristo, e assim chegar a sua perfeição. Então, pode-se concluir que se a evolução da história e da natureza é produto da criação continuada - atravessada pela responsabilidade ética -, a redenção e a nova criação são produtos do Senhor que vem na sua glória. Para ter a renovação de tudo é preciso a ressurreição dos mortos, a fim de que o Cristo cósmico seja o senhor de todos os espaços e tempos com a intensidade messiânica da paz divina e com a extensão messiânica da redenção. “A ressurreição será a categoria básica para deslanchar o processo de descoberta do significado cósmico, histórico e antropológico de Cristo”.²¹¹ Ressurreição – evidentemente - deve entender-se no horizonte da vida, paixão e morte de Cristo na Cruz: é a ressurreição do crucificado e de todos os crucificados da história e do cosmos. Ao contrário, se fala de um mito que exalta a vida, mas desconhece-se a tragédia que a história e a evolução deixaram.²¹² Pela ressurreição o Cristo encarnado se fez universal.²¹³

Pela ressurreição sabe-se que a morte e a entropia não têm a última palavra. Por ela a vida adquire uma transformação única, com um nível incomensuravelmente mais alto na ubiquidade, em plena comunhão e comunicação. É um corpo glorioso que foi assumido pelo Espírito (1Cor 15,45), como corpo de crucificado, da vítima do pecado do homem e da evolução. Com a ressurreição desta Vítima começa uma novidade na matéria a uma dimensão escatológica do cosmos, como fim bom, como revelação do termo do processo cosmogônico que é antecipado no tempo. Nessa ‘revolução’ tudo é resgatado, até o passado com seu lixo, suas injustiças e catástrofes ecológicas. Tudo isto dentro da luz do crucificado: escória do mundo, verme da terra, maldito (cf. Is 53,2-12).²¹⁴

²¹⁰ Cf. MOLTMANN, J. *La venida de Dios*, p. 50-55.

²¹¹ BOFF, L. *Dignitas terrae* Ecologia: grito da terra, grito dos pobres, p. 277.

²¹² São belas e penetrantes as palavras de Teilhard de Chardim sobre a ressurreição: “é um ‘tremendo’ acontecimento cósmico... Cristo emergiu do mundo, depois de ter tocado as profundezas da terra: ‘descendit et ascendit ut implet omnia.’ Apud L. BOFF, L. *Dignitas terrae* Ecologia: grito da terra, grito dos pobres, p. 278.

²¹³ Cf. MALDAMÉ, J-M. *Cristo para o universo*. Fé cristã e cosmologia moderna, p. 127-155.

²¹⁴ Cf. MALDAMÉ, J-M. *Cristo para o universo*. Fé cristã e cosmologia moderna, p. 134.

Esse crucificado-ressuscitado “é o motor da evolução, como seu libertador e seu plenificador”.²¹⁵ Nestas três qualidades estão resumidos os três tópicos que se viram anteriormente, que de maneira integral mostram que ressurreição é sempre a partir dos mortos, como processo aberto, incompleto, como visão cósmica integrada e equilibrada e caótica e, ao mesmo tempo, permite entender uma série de afirmações que mostram o ‘*Pantocrator*’, Cristo que se estende no cosmos – até seus confins e para além dele - englobando tudo, até o próprio Deus (cf. Jo 1,3; Heb 1,2; Col 1,15-20; Ef 1,3-14; Ap 1,8;21,6).

O texto mais explícito é o hino aos Colossenses: “Nele foram criadas todas as coisas, as do céu e as da terra. Tudo foi criado por Ele e para Ele; Ele é antes de tudo e tudo subsiste Nele (Col 1,16). Nestes textos, encontra-se uma linguagem de interpenetração entre Cristo e o mundo. Essa linguagem era dos estóicos. O autor da carta a usa para dizer algo universal: “Cristo é tudo em todas as coisas” (Col 3,11). Logo o autor da carta aplica a Cristo o termo *pleroma* (plenitude) (cf. Col 1,19;2,9). “O *pleroma* é o universo enquanto embebido pelo espírito e por isso cheio de vitalidade”.²¹⁶ O ressuscitado é esse *pleroma* que enche com sua vida o universo, porque Deus o ‘encheu’ de sua glória para que tudo fique ‘repleto’ da divindade. O corporal, seguindo a última citação de colossense (Col 2,9) vai expressar a mediação entre Deus e mundo para glorificar o Cristo.²¹⁷ Aqui se evidencia como o papel reconciliador de Cristo se abre ao cosmos. Essa relação deve-se entender com todo realismo: toda a vida de Deus é reconciliada de maneira plena por Cristo como plenitude de tudo. A partir desta característica -*pleroma* - Cristo também é chamado (em Colossenses e na carta aos Efésios) de *cabeça* do cosmos - e da Igreja. Se Cristo *pleroma* de universo tem uma herança estoica, a ‘cabeça’ tem uma herança hebraica que vai significar algo muito vivo: “unir sob uma só cabeça todas as coisas em Cristo” (Ef 1,10). Segundo a carta citada, em Cristo o universo ganha coesão e ordem. Sem ele falta o vital, a cabeça.

Em Colossenses, Efésios e em Paulo (1Cor 15) vai prevalecer este Cristo cósmico-escatológico. Ambos vão mostrar um Cristo exaltado em suas dimensões espaço-temporais interpenetrando suas intensidades e extensões messiânicas. Elas são as parábolas que antecipam o anúncio da vinda da nova criação messiânica.

²¹⁵ BOFF, L. *Dignitas terrae Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 278.

²¹⁶ BOFF, L. *Dignitas terrae Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 279.

²¹⁷ Cf. MALDAMÉ, J-M. *Cristo para o universo*. Fé cristã e cosmologia moderna, p. 172.

Elas são a manifestação da fome do futuro de Deus, que só se realizará plenamente na autocomunicação de Deus. Mas a salvação sem a redenção do cosmos e a ressurreição dos mortos, não passa de um fragmento, de um resplendor de esperança para este mundo não redimido.²¹⁸ Esta seria a salvação gnóstica: sem carne, sem cosmos, sem história.

O fundamento último - finalizando na raiz que fundamenta - do Cristo cósmico está dentro do mistério da Trindade²¹⁹, porque nela estão a origem e finalidade de tudo. A Trindade santa é “comunhão de vida entre as divinas Pessoas, num jogo de relações pericoréticas de amor que funda a unidade e unicidade de Deus”.²²⁰ Próprio do amor é ser *diffusivum sui*, comunicar-se e difundir-se em toda direção. Na comunicação interna de Deus, pela ação do Filho, na força do Espírito, acontece a criação e as inúmeras possibilidades das criaturas, diferentes de Deus. Do interior de Deus emerge a cosmogênese, a biogênese e a antropogênese. Desse modo a criação se faz possível pela encarnação do Filho que pode manifestar de forma suprema e divina o amor do Pai. Cristo é Deus fora de Deus que pode amar e glorificar a Deus como só um homem-Deus pode fazê-lo.²²¹ Essa realidade imanente da Trindade divina fez possível a criação e dentro dela uma Cristogênese, que foi acolher o Filho dentro da realidade e com ela todos os seres humanos e todas as coisas. Então, “a raiz cósmica de Cristo se encontra na própria intimidade da vida trinitária. As realidades todas como vêm perpassadas pelo Espírito são também marcadas pelo Filho”.²²²

Nessa compreensão, entende-se que a encarnação não se deve ao pecado humano. Isso seria tanto como minimizar a cosmogênese enquanto criação divina. Pelo contrário, a encarnação está associada ao mistério da criação. A criação é totalmente crística.²²³ O verbo eterno se encarnou independentemente do pecado. A criação clama pelo Filho. Só ele pode dar a plenitude a todas as criaturas.

A encarnação engloba o universo, toca todos os seres e se faz promessa em cada ser humano, significando a suprema glorificação de Deus [...]. (Deus) ao querer sair de si, para estar totalmente fora e autocomunicar-se plenamente ao outro, cria o diferente. Esse diferente criado encontra sua razão de ser no fato de ser

²¹⁸ Cf. MOLTMANN, J. *Cristo para nosotros hoy*, p. 88.

²¹⁹ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 238, p. 189.

²²⁰ BOFF, L., *Dignitas terrae Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 281.

²²¹ Cf. SUSIN, L. (org) *Mysterium Creationis*, p. 182-187; 211-234.

²²² BOFF, L. *Dignitas terrae Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 282.

²²³ Cf. MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p.124-131.

receptáculo da Divindade. Ao unir-se ao diferente Deus participa de nossa história cosmogênica e permite que nossa história participe da divina. O fato do pecado não destruiu o plano originário da Trindade, senão deu-lhe uma forma singular de concretização, na forma de servo sofredor e do crucificado que participa da paixão do mundo.²²⁴

Quando o cristão sabe que o universo é crístico, como se trabalhou neste tópico, não pode ser indiferente, pessimista com a criação. Menos ainda irresponsável com a problemática ecológica e ainda mais com futuro do planeta. Seria tanto como atentar contra Deus e sua vontade encarnatória. Se Cristo morreu e ressuscitou para reconciliar tudo com Deus, a conversão a Deus não pode ser menos que a responsabilidade ética com a criação.

4.5 O Espírito Santo.

O coração desta tese está formulado no grito angustiado do Papa Francisco na ‘*Laudato Si*’:

A violência, que está no coração humano ferido pelo pecado, vislumbra-se nos sintomas de doença que notamos no solo, na água, no ar e nos seres vivos. Por isso, entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa terra oprimida e devastada, que está “gemendo como que em dores de parto” (Rm 8,22). Esquecemo-nos de que nós mesmos somos terra (cf. Gn 2,7).²²⁵

A este grito do planeta se junta - em conexão íntima - o grito dos pobres, pois “os efeitos mais graves de todas as agressões ambientais recaem sobre as pessoas mais pobres,” diz o Papa Francisco, assumindo a declaração da Conferência Episcopal Boliviana em 2012.²²⁶ Por isso o mesmo Pontífice exorta dizendo:

[...] hoje, não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres.²²⁷

²²⁴ BOFF, L. *Dignitas terrae Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 283.

²²⁵ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*, n. 2, p. 3.

²²⁶ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*, n. 48, p. 38.

²²⁷ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*, n. 49, p. 39.

Este grito já se escutava há várias décadas tanto na Europa como na América Latina e ganhou corpo nas Igrejas no que se conhece como teologia ecológica, que pretende reagir - a partir de sua concepção de Deus e sua tradição de fé - a ideia antropocêntrica de um homem dominador que atenta contra a vida cósmica e humana. Moltmann e Boff representam um grupo de teólogos que pensam a fé a partir de uma crítica dirigida a um projeto moderno de desenvolvimento que chegou a criar o que atualmente se denomina como 'crise ecológica'. Crise esta que identifica sua origem na civilização técnico-científica de ocidente (Moltmann), mas que também tem sua origem em um sistema econômico e político explorador e criador de massas de empobrecidos (Boff). Essa crise apenas começou a mostrar a catástrofe apocalíptica que está para chegar:

A assim chamada 'crise ecológica' não é uma crise passageira, mas ao que tudo indica, o princípio de uma luta pela vida e morte da criação nesta terra[...] A moderna sociedade industrial provocou um desequilíbrio no organismo 'terra' e está a caminho da morte ecológica universal, caso não possamos alterar esse desenvolvimento.²²⁸

Esta crise, segundo Moltmann é o resultado não só da problemática na natureza, mas também da vulnerabilidade ou fragilidade humana.²²⁹ Logo, na vida cristã há que questionar criticamente a noção que se tem da esperança, da Cruz-ressurreição, da criação e da presença de Deus nas comunidades cristãs, principalmente a partir do 'sopro da vida' dado pelo criador e de uma pneumatologia como foco da vida do Espírito que ilumina a fé, a práxis para que se possa reafirmar a ética da responsabilidade que possibilite uma escatologia de um Deus que vem vitorioso.

4.5.1 O Espírito de Deus na páscoa que suscita esperança

A esperança é um elemento hermenêutico central da teologia²³⁰ que permite, através de um viés escatológico, ler toda a fé cristã, como também a leitura dos mistérios de Deus que tem a Jesus, o Cristo, sua cruz e sua ressurreição como cumprimento das promessas feitas por Deus que foram e serão cumpridas a todos

²²⁸ MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus*, p. 229.

²²⁹ MOLTSMANN, J. *Dios en la creación*, p. 20.

²³⁰ Cf. KUZMA, C. *A esperança cristã na 'Teologia da Esperança'*, p. 446.

os que nEle crerem. Este crucificado-ressuscitado tem para esta reflexão um fim bem significativo: mostrar que Jesus não é o Deus epifítico, ou o demiurgo gnóstico tal como muitos querem depois do século II d.C. Pelo contrário, na esperança se pretende manifestar que a ressurreição de Jesus não é só uma entronização após a humilhação no seu ministério e, sobretudo, na Cruz, mas é a evidência de que Jesus tem um futuro em Deus que os homens de fé enxergam pela fé e esperam ansiosos no Deus que há de vir. Esta esperança se foca como centro escatológico na ressurreição, porque nela se resgatou do mundo dos mortos o Filho Amado. E assim, a ressurreição de Jesus é a garantia de poder esperar a ressurreição dos mortos. Mas, ao mesmo tempo, a ressurreição de Cristo é a “irrupção e promessa certa do domínio vindouro de Deus em todas as coisas, como vitória da vida de Deus sobre a morte”.²³¹ Esse resgate antecipou as promessas do futuro e permite uma experiência parcial aos cristãos no Espírito Santo da comunhão com o Deus da justiça, com o Deus que resgata as vítimas ecológicas e sociais. Este resgate cria uma experiência especial: a expectativa pelo Deus que há de vir, criando-se uma nova noção de Deus: o Deus do *advento*.

Mas, qual é o papel do Espírito Santo na ressurreição? Ele é responsável pela ressurreição.²³² O Espírito Santo vivifica aquele que ele ungiu.²³³ Seu corpo fica cheio do Espírito Santo e totalmente novo para comunicar vida a todos.²³⁴ O poder vivificador que ressuscita Jesus é o mesmo que ele já tinha ao dar vida aos doentes e aos mortos. Portanto, anuncia-se a nova criação, que será fruto do poder de Deus. Assim, o Espírito Santo não é aquele que ‘cai’ do céu para os ‘entusiastas’, mas é o poder que se manifesta em Jesus ressuscitado, sendo prelúdio e ‘arras’ (penhor) da futura ressurreição universal.²³⁵

Este penhor, ‘arras’ coloca toda vida e ação do cristão numa dimensão escatológica de esperança. Se o cristão vive ainda preso nas amarras da morte, sua experiência de ressurreição e vida plena ainda está por vir. Agora, não se trata de uma experiência cúlta do eterno Espírito que presentifique a plenitude (como no gnosticismo), mas de viver a esperança introduzindo-a nas tensões, na resistência,

²³¹ MOLTSMANN, J. *Teologia de la esperanza*, p. 164.

²³² Cf. MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 370-392.

²³³ Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia de la esperanza*, p. 246.

²³⁴ Cf. BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*, p.210.

²³⁵ Cf. MOLTSMANN, J., *Teologia de la esperanza*, p. 246.

na luta pela vida e pelos pobres, na responsabilidade pela criação (como na religião da promessa). Tudo isso impulsionado e garantido (em *arras*) pelo Espírito Santo:

[...] é Deus com seu espírito que nos faz olhar para a frente e perceber a grandiosidade do futuro que vem; ele cativa-nos na esperança e motiva-nos na ação, trazendo para o nosso tempo na história a novidade vivida e apresentada por Jesus de Nazaré, em seu tempo. Aí se encontra a nossa esperança, garantida pelo Espírito.²³⁶

O Espírito Santo é o guardião²³⁷ da promessa que garante seu cumprimento, convertendo-se - segundo Paulo - em penhor da promessa e da esperança. O Espírito vivifica o cristão, inserindo-o na comunhão e sofrimento de Jesus. Comunhão que participa na luta dos pobres e pela natureza explorada. Comunhão que é resistência diante dos poderes que minam a *responsabilidade* pela criação. O guardião Santo é quem impulsiona e ilumina toda a luta para que esta terra seja o cenário dos novos céus e terra, para que os pobres possam herdar o Reino. Por isso, ele é o foco para uma reflexão ecoteológica.

Mas esse discipulado pneumatológico exige a Cruz do seguimento de Jesus. Sem ela a ressurreição perde o seu conteúdo encarnatório e torna-se uma vida eterna vazia, muito próxima da agnose. O destino da morte de Cristo é o destino daquele que quer a ressurreição das vítimas cósmicas ou sociais. Onde entra aí o Espírito Santo?

Na cruz se encontra a possibilidade real do saber sobre o sofrimento de Deus, totalmente contrário ao Deus apático, imóvel, *absconditus*. No grito de Jesus abandonado pode-se conhecer a dor de Deus (Filho crucificado e abandonado) e ao mesmo tempo conhecer a relação dialética entre Pai e Filho que se resolve no Amor eterno do Espírito. “O consolador” que ama e permite que Deus console a Deus. No Novo Testamento, está presente esta experiência-paradoxo nos termos ‘entrega

²³⁶ KUZMA, C. *A esperança no Espírito; uma abordagem escatológica a partir da pneumatologia de J. Moltmann*, p. 1-7.

²³⁷ Cf. PAPA JAOA PAULO II, *Dominum et vivificantem*, n. 66 É notório o elogio que faz Moltmann a esta Encíclica de 1986, na qual o papa destaca a importância da partida de Jesus para o envio do Paráclito (Jo 16,7), como princípio de comunicação salvífica no Espírito Santo: ao preço da partida de Cristo, o Espírito Santo vem. Cristo, como cordeiro de Deus, entrega o Espírito após a ressurreição aos apóstolos para ‘soprar’ sobre eles a sua força. “Lhes mostrou as chagas nas mãos e o lado.” É em virtude da Cruz que entrega o Espírito com Amor e Dom que desce ao coração do sacrifício que se oferece na cruz. O Espírito é fogo de amor que une o Pai e o Filho na comunhão trinitária. “Esta determinação do ponto de inflexão da cristologia para a pneumatologia na teologia da Cruz é um excelente aprofundamento da pneumatologia. Daí surge uma *pneumatologia crucis*.” Apud MOLTSMANN, J. *O Espírito da Vida*, p. 75.

amorosa e abandono na obediência. Por isso se pode afirmar que “Jesus não se desmoronou na sua fé, mas que aceitou sua noite e a dor da cruz com uma fé mais profunda que qualquer outro homem.”²³⁸

Na cruz, Jesus experimentou o abandono de Deus. Mesmo assim, Jesus continua amando seu Pai. E neste abismo do abandono, o Pai ama seu Filho e sofre com ele. Esta união do Pai e do Filho pelo amor, atravessada pela separação, até o abismo mais profundo é possível pelo Dom do Espírito Santo que revela o mistério insondável de Deus e sua vontade. Nesta noite de mistério Jesus, venceu conhecendo o vazio que logo se converte em plenitude de vida.²³⁹ Na história entre Pai e Filho em que acontece a morte em Cruz surgiu o Espírito da Vida, do amor e da eleição em ordem a Salvação.²⁴⁰ Nesta história de Deus e de morte de Deus estão contidas todas as profundezas e abismos da história humana. Na história do Crucificado abandonado se pode interpretar toda a história. Jesus assume na cruz a dor dos excluídos e dos perseguidos da terra. Deus se ‘aliena’ na dor de todos eles e com eles chora e clama pela justiça, pela responsabilidade diante de um cosmos destruído pelo pecado do mundo. Assim, a Cruz se converte em lugar crítico de toda religião, de toda teologia.²⁴¹ A cruz se converte em fonte de vida: a morte de Jesus é a outra face da vinda do Reino de Deus no amor.²⁴² Assim, o drama trinitário mostra que a Trindade não é algo fechado em sua transcendência misteriosa, ela tem uma imanência no Dom do Espírito como amor que revela ao Pai, o qual gera o Filho no Amor. Espírito que, ao mesmo tempo, suscita nos homens o amor que lhes permite participar da Páscoa, como evento salvífico definitivo.

No drama da separação entre Pai e Filho, o Espírito desenvolve o Dom do amor para unir as pessoas da trindade com uma orientação: o futuro escatológico. O Espírito assim salva o futuro da criação, salvando o amor eterno entre Deus Pai e Filho e o amor entre Deus, a humanidade e a natureza. E assim, “é o espírito que justifica o ímpio, enche o desamparado de amor, ressuscita os mortos, já que, até mesmo o fato de estarem mortos não os exclui desse evento da cruz; a morte em

²³⁸ KASPER, W. *Jesus el Cristo*, p. 146.

²³⁹ KASPER, W. *Jesus el Cristo*, p. 146.

²⁴⁰ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 349.

²⁴¹ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 343-353 A alienação em Jonas é mais abrangente: é na criação que Deus renuncia a sua divindade. Por isso Etty Hillesum pode dizer que “devemos ajudar” a salvar a Deus e a salvar sua criação. Aqui entra muito bem a teologia da interseção que o Filho realiza plenamente. As consequências são óbvias. Cf. JONAS, H. *O conceito de Deus Após Auschwitz*, p. 22, 34-36.

²⁴² Cf. KASPER, W. *Jesus el Cristo*, p. 147.

Deus também os inclui”.²⁴³ O Espírito Santo, então, é amor criativo que faz com que todas as contradições - divinas e humanas - sejam dissipadas por meio desse amor. O Espírito abre a história ao Deus que concede paz e vida, fazendo que os homens também possam participar da comunhão intradivina e assim poder - por esta terceira pessoa divina - caminhar na história e no cosmos para a glória eterna. Assim, o Espírito é aquele que na divisão e separação une, faz a ligação não só entre o Pai e Filho, mas também entre a história humana e o cosmos.²⁴⁴

O Espírito, - se enxergou na história da paixão e ressurreição de Jesus - *afeta* as relações divinas do Pai e do Filho: ele une a separação do abandono no amor eterno. Ao afetar essas relações divinas, prova-se que o Espírito não é só uma ‘força divina’, mas que ele é uma pessoa com centro de decisão e de missão. Ele não é só o ‘guardião da criação’ - como se verá agora - ele é o guardião do amor intradivino que passa da missão pericoretica à *missio ad extra*: O Espírito cuida e realiza o plano escatológico de Deus fazendo desta terra o *shekina* de Deus, no qual toda a criação se consome porque tudo será todo em Cristo para a Glória eterna do Pai. Essa é, em linhas gerais, a missão escatológica do Espírito. Deus não só é *afetado* em sua intimidade intratrinitária, mas é afetado no seu plano Divino. Observa-se aqui uma grande mudança na teologia trinitária e seus processões. Antes se dizia que o Espírito era o enviado pelo Pai através do Filho, agora se pode dizer com toda força que o Espírito Santo é o protagonista da ação divina interna e externa: sua missão tem a ver com o divino e com a criação.²⁴⁵ O Espírito é o unificador e o reconciliador de toda a criação. Quando o Espírito se derrama nos homens e na criação (cf. Rm 5,5), inicia-se o processo de inabituação escatológica de Deus.

Nessa missão pneumatológica, experimenta-se ‘já’ a força vital de Deus, que penetra tudo quanto é vivo, desde os indivíduos até o cosmos. Assim, o Espírito não fica focado na santidade individual dos crentes que algumas vezes parecem incapazes de comungar com as ‘dores do parto do mundo’. O Espírito vai além de uma ‘santidade particular’ e individualista. O Espírito faz-se o protagonista das lutas ecológicas e políticas que defendem a criação de Deus. Ele vai além da ‘reconciliação das almas’, assumindo o cosmos e a sociedade política. O Espírito

²⁴³ MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 237. (TM)

²⁴⁴ Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 94.

²⁴⁵ Cf. MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 136.

afasta-se de uma fé individualista e esotérica para na solidariedade unir Redenção e Criação.

O contrario é um cristianismo que vira gnóstico: o Espírito de Cristo é diferente do *Ruah* do Pai, de Iahweh²⁴⁶. Contra essa visão lutou a Igreja Antiga, o Credo apostólico. A grande afirmação da fé Apostólica no Concílio de Constantinopla (381) em sua formulação trinitária é que *Ruah* Criador (poder) do Pai, é *Ruah* Criador (poder) do Espírito:²⁴⁷ logo, “o Espírito Redentor de Cristo não pode ser outro senão o *Ruah* Criador de Iahweh.”²⁴⁸. Uma visão em que o Espírito não passa de ser um ser intermediário, intercessor e levantará a voz dos Padres Capadóciós e Santo Atanásio que defendem que o Espírito Santo é o verdadeiro Deus e então - contra todo gnosticismo -²⁴⁹ afirmam um Deus em três pessoas que se encontra afetado pelas relações intratrinitárias e que, por sua vez, impacta o mundo e a sociedade.²⁵⁰ Contudo, “quando se professa o Cristo como aquele que reconcilia e como a cabeça de todo cosmos, [...], então o Espírito também está lá onde Cristo estiver e deve ser entendido como a força de vida divina da nova criação”.²⁵¹ Nessa confissão de fé se tem a experiência do Espírito vivificante, tanto no coração, quanto na comunhão das pessoas como na natureza e nos ecossistemas. O Espírito é o criador não só das coisas, mas da *comunhão* de tudo que foi criado. O ‘fim da natureza’ é esta comunhão que *transcendentemente* expressa a comunhão intradivina. Todo aquele que ‘mata’ a comunhão, destrói o plano divino de Deus, mas há quem cuide da criação e de seu futuro: o Espírito Santo, Senhor cósmico que ‘cuida’ de tudo. Este é o caminho ecológico do Espírito na história desastrosa que se vive.²⁵² O Espírito ainda tem um grande ‘trabalho’: criar uma nova criação pelo seu poder para que todas as coisas louvem a Deus e o glorifiquem. Esta missão é a continuação da obra de Cristo que libertou do domínio do mal a criação.²⁵³

²⁴⁶ Cf. MOLTSMANN, J. *O Espírito da Vida*, p. 20.

²⁴⁷ Cf. BOFF, L. *O Espírito Santo*, p. 126.

²⁴⁸ MOLTSMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 20.

²⁴⁹ JONAS, H. *La religión gnóstica*, p.76. : “La deidad [gnóstica] es absolutamente transmudana; su naturaleza, distinta a la del universo, que ni creó ni governa, [...] El mundo es la obra de poderes inferiores que, si bien podrían descender mediamente de El, no conocen al verdadero Deus e obstaculizam su conocimiento em el cosmos.”

²⁵⁰ Cf. BOFF, L. *O Espírito Santo*, p. 124-125.

²⁵¹ MOLTSMANN, J. *O Espírito da Vida*, p. 20.

²⁵² Cf. . MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 135.

²⁵³ Cf. . MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*, p. 107.

4.5.2 A criação na missão do Espírito Santo

Na leitura tradicional da origem da criação se dizia: O Pai cria pelo Filho, com o *logos* divino no Espírito Santo que doa vida. Moltmann comenta esta visão colocando as ações do Pai e do Filho a partir do Espírito Santo, em que Deus ama a criação inteira. Toda ação criativa, então, é pneumática. O Espírito Santo é a fonte de toda a criação, sempre *relação ad extra* de uma relação *ad intra* pericoretica da Trindade.

O Criador mesmo está presente em sua criação mediante as energias e possibilidades do Espírito. Não se limita a adotar uma posição transcendente frente a criação, mas entra nela e é, ao mesmo tempo, imanente a ela. [...] Devido (a este) constante fluxo do Espírito divino (*ruah*), as criaturas são ‘criadas’ (*barra*), e no mesmo Espírito que existem são ‘renovadas’ (*hadash*). Isto pressupõe que Deus sempre cria através e na força de seu Espírito e assim a presença de seu Espírito determina tanto a possibilidade quanto as realidades de sua criação.²⁵⁴

A revelação de Cristo e a experiência do Espírito tem dado uma configuração específica à doutrina cristã da criação. Quem envia ao Filho e ao Espírito é o Deus Criador: O Pai. O que aúna ao mundo sob a soberania libertadora e o redime é a Palavra da criação: o Filho. O que vivifica o mundo e lhe permite participar na vida eterna de Deus e a força do Criador: o Espírito. O pai é a causa geradora, o filho a causa prenante, e o Espírito, a causa vivificante da criação.²⁵⁵

Esta ideia da criação é um desdobramento da teologia trinitária pericoretica que, ao mesmo tempo em que manifesta a comunhão da Trindade em seu amor incondicional e eterno, expressa nas pessoas divinas que coabitam pelo vínculo do amor que é o Espírito Santo,²⁵⁶ uma coabitação de Deus *no* mundo e o mundo *em* Deus, em que ambos desenvolvem uma relação de amor que caminha para o futuro, como relação de liberdade e justiça na comunhão até que se chegue a uma relação definitiva em que Deus tenha sua ‘tenda’ na criação, sendo Ele em todas as coisas. Não existe solidão divina nem na criação: tudo vive na alteridade, tanto divina, como humana, como cósmica. Alteridade sempre visando ao futuro.²⁵⁷

Em razão da criação no Espírito, seguindo o princípio pericorético, as coisas estão penetradas do mistério - no Outro - que procede do Pai (em que a Trindade revela um caráter abissal, insondável e misterioso do divino); da luz inteligível que

²⁵⁴ MOLTSMANN, J. *Dios en la creación*, p. 23. (TA)

²⁵⁵ MOLTSMANN, J. *Dios en la creación*, p. 111. (TA)

²⁵⁶ Cf. MOLTSMANN, J. *Dios en la creación*, p. 30.

²⁵⁷ MOLTSMANN, J. *Dios en la creación*, p. 109. (TA)

é projetada pelo Filho, em que o mistério revela sua luz e sabedoria e finalmente, a criação se entrega ao amor e a comunhão, como dom do Espírito que é o princípio material da criatividade.²⁵⁸

Quando se diz no parágrafo anterior que o Espírito Santo é princípio da criação, se diz também que ele tem características singulares como: 1) o Espírito esteve presente na primeira criação (cf. Gn 1,2): Ele fez surgir por sua força, do nada, cada criatura e lhe deu ordem. O Espírito é o primeiro (*prius*) no processo cosmogônico; ele é a causa primeira da encarnação (Mt 1,20): ele toma posse de Maria para alçá-la até a altura divina (Lc 1,35); o Espírito ressuscita Jesus dentre os mortos, inaugurando uma vida totalmente nova e plena, sem entropias e com características divinas (cf. Rm 1,4; 1Tim 3,16); o Espírito dá origem à Igreja, quem deverá levar no futuro da terra a herança escatológica de Jesus (At 2,32).²⁵⁹ 2) O Espírito é o Senhor do diferente e da complexidade no cosmos: a biodiversidade, a multiplicidade, a diversidade de energias no universo remetem ao Espírito.²⁶⁰ 3) O Espírito é princípio de comunhão na diversidade de seres, de energias, de partículas, de inteligências, de unidade. Isso mesmo acontece nas comunidades: diversidade de dons, de talentos, de carismas, mas um só é o Senhor (1 Cor 12,4ss). A comunhão de fé está unida profundamente à comunhão cósmica, planetária, social. Tudo é obra dele em vista do bem comum (Cf. 1Cor 12,7). O Espírito é oniglobante e cósmico, reúne o disperso, criando laços de comunhão a fim de ser um ‘só corpo’ (1Cor 12,13):

Tudo provém do Espírito que a todos penetra, enche de movimento e irradiação e os carrega de promessas a serem cumpridas no futuro. Assim como em Pentecostes todos ouviam em suas diversas línguas a mesma mensagem libertadora (At 2,11), assim a diversidade das energias e dos seres remetem à mesma fonte criadora, o *Spiritus Creator* e ao *Dominus vivificans*. Ele é a relação das relações.²⁶¹

Pela presença do Espírito se faz certa a esperança, porque ele antecipa o futuro, o futuro da *nova criação*, o renascimento do cosmos à glória, a feliz comunhão de todas as criaturas separadas que a criação unida em Cristo e renovada no Espírito partilha com Deus.

²⁵⁸ Cf. MOLTMANN, J. *Dios en la creación*, p. 113.

²⁵⁹ Cf. BOFF, L. *O Espírito Santo*. p. 97-108, 173.

²⁶⁰ Cf. BOFF, L. *O Espírito Santo*. p. 181- 186.

²⁶¹ BOFF, L. *Dignitas terrae Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 257-258.

Estas quatro características do Espírito levam a quatro princípios do Espírito: 1) O Espírito é princípio de criatividade (princípio da evolução); 2) O Espírito é princípio integrador: história e natureza vivem sempre relações pericoréticas; 3) o Espírito é princípio de individuação e diferenciação tanto no ser humano como na matéria, fazendo possível na evolução a autoafirmação e a integração, a autoconservação e autotranscendência. Tudo se completa reciprocamente; 4) o Espírito é o princípio do futuro: ele abre intencionalmente todas as criaturas. Vida, matéria, história são abertas.²⁶²

4.5.2.1 *A shekiná, metáfora da imanência do Espírito cósmico*

O Espírito é a presença imanente de Deus no mundo. E assim como o Verbo eterno se encarnou em Maria, o Espírito também inhabitou na criação, na terra, formando sua ‘tenda’ (cf. Lc 1,35).²⁶³ Logo o universo inteiro é tocado pelas duas pessoas divinas, experimentando *ad intra* o mistério trinitário. Primeiro o Espírito. E por ele o Filho Eterno. Sua ‘tenda’ não é passageira, pelo contrário, ela é contínua e permanente: o Espírito penetra o universo todo e fez dele sua habitação a partir do princípio. E a partir desse ‘ponto zero’ ele se autocomunicou, vivificando pessoalmente o universo desde sempre. Por estar sempre nele, então, ele pode emergir sob diversas formas nas diferentes etapas cosmogônicas da evolução da criação,²⁶⁴ ou, segundo Jonas, do caos à ordem.²⁶⁵

A presença do Espírito dá vitalidade a todas as criaturas, a partir das partículas até as galáxias: tudo é perpassado por Ele, anunciando-se nas diferenças, na complexidade, na interioridade e na capacidade de comunhão de cada ser. Mas será no espírito humano em que ele moldará seu templo de uma maneira única (1Cor 6,19). Nas criaturas, o Espírito constitui totalidades orgânicas, dinâmicas e harmônicas. Nelas, o Espírito se revela como motor do processo cosmogênico, como direção que tem finalidades, objetivos e convergência da obra criadora em que se apresenta na complexidade, como interioridade e transcendência.²⁶⁶ A partir

²⁶² Cf. MOLTSMANN, J. *Dios en la creación*, p. 113-114.

²⁶³ Cf. MOLTSMANN, J. *Dios en la creación*, p. 115. Neste texto se fala de uma *kenosis* do Espírito

²⁶⁴ Cf. JOHNSON, E., *Espírito criador e ética teológica: uma fronteira antiga*, p. 22-29.

²⁶⁵ Cf. JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p.15-18.

²⁶⁶ Cf. BOFF, L. *O Espírito Santo*. p. 184-188..

Cf. JONAS, H. *Ensaio filosóficos*, p. 299-323.

de cada criatura, o Espírito sem perder a alegria que ‘dança’ no cosmos,²⁶⁷ geme para ver e ter a plenitude de tudo (Rm 8, 26; 1Ts 5,19; Ef 4,30). E assim como a tenda (*shekiná*) caminhou com Israel no deserto, no exílio, com todas suas angústias (cf. Is 63,8s; Sl 91,15), o Espírito se “autoexila (da Trindade) para caminhar e padecer com sua criação dolente que passo a passo vai ascendendo até sua culminação escatológica”.²⁶⁸

O Deus de Israel, o Deus de Jesus, caminha com um consolo: a compaixão divina que se faz imanente pelo Espírito. O ‘Escuta Israel’ e o ‘volta para o Senhor’ são as melhores metáforas para falar da unidade com Deus no exílio, após a escuta da compaixão de Deus que quer a volta da unidade com a criatura. Professar a unidade de Deus é unir-se ao Deus compassivo que cobra a resposta responsável do ser humano. Em Deus encontra-se a Redenção; no ser humano, a resposta responsável. Esta união só pode ser entendida em um vir-a-ser de Deus (graça) que Deus coloca nas mãos do homem redimindo-o.²⁶⁹ A escatologia só é real no encontro gracioso do vir de Deus e a responsabilidade do ser humano. Esta visão está enraizada em uma mística antropocósmica que vai levar o ser humano a mergulhar na Energia suprema - O Espírito Criador. Na relação com a natureza que geme dores de parto, com a energia cósmica, na sociedade que clama pela libertação é que o homem percebe a manifestação de Deus e seu ser pericoretico.

É importante “ênfatar a conaturalidade existente entre a concepção do cosmos, como uma rede intrincadíssima de relações, com a compreensão cristã de Deus”:²⁷⁰ Deus é relacionalidade pericoretica. Se Deus é relacional,²⁷¹ então o universo está carregado da relacionalidade em todos os momentos e pontos, pois ele foi criado à imagem e semelhança de Deus. O Espírito do Pai criou e ordenou o universo, tanto em sua origem (Gn 1,1; 2,7) como em seu fim (Ap 22,17), por isso ele está cheio do sopro divino (Sb 2,7), a *ruah de Iahweh* que penetra todas as coisas (Sab 12,1). Por isso pode-se dizer que aquela Energia poderosa e criadora que estava antes do ‘antes’, a Energia do fundo e princípio alimentador de todo ser era uma manifestação do Espírito Santo.²⁷² ‘As energias’ do Espírito saem da Trindade

²⁶⁷ MOLTMANN, J. *Dios em la creación*, p. 298.

²⁶⁸ BOFF, L. *Dignita terrae Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 259.

²⁶⁹ Cf. MOLTMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 57.

²⁷⁰ BOFF, L. *O Espírito Santo*, p. 187.

²⁷¹ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*, n. 240, p. 190.

²⁷² Cf.. BOFF, L. *O Espírito Santo*, p. 188.

e se extrojetam fora. Assim, a Energia quântica, origem criada da matéria é uma manifestação do Espírito que atuou no *big-bang criando* um equilíbrio refinadíssimo o qual permitiu o cosmos com suas grandes estrelas vermelhas, galáxias, planetas e a terra e tudo o que nela contém. O Espírito empurra, ordena o processo evolucionário. Ele é o propulsor que como o grande atrator que, em meio dos entrechoques, extermínios em massa de capital biótico sempre mantém a direção criando formas cada vez mais complexas e abertas até gerar a vida das bactérias, das plantas, dos animais, dos seres humanos.²⁷³ Como diz Moltmann: “Deus não é só o criador do universo, é seu Espírito cósmico que penetra todo o universo. Através das forças e das possibilidades do Espírito, o Criador faz morada (*shekiná*) em suas criaturas, vivificando-as, mantendo-as na sua existência e conduzindo-as para o futuro de seu Reino”.²⁷⁴

Agora, como descrever esta *shekiná* no universo e sobretudo no ser humano?²⁷⁵ O Espírito é a fonte da teia de relações que dá unidade a tudo e ao cosmos como uma religação que clama pelo mistério absoluto, abissal que da unidade, mas que ao mesmo tempo clama por uma responsabilidade diante do caos. O Espírito é o princípio de religação ecológica que tanto proclama o Papa Francisco na sua Encíclica *Laudato Si*²⁷⁶ Mas também há que dizer que no espírito do homem há tanto o Espírito de Deus com sua *shekiná* como o caos da irresponsabilidade, divisão, dos sofrimentos, das lutas e das covardias na história.²⁷⁷ Tudo é possível e tudo está aberto para poder acontecer.

No caminhar de Deus, atrás do ser humano e do cosmos, a *shekiná divina* vai colocar o próprio Deus em devir e em autodistinção.²⁷⁸ Veja: Deus ama com paixão suas criaturas. Seu amor é de criador, por isso ele habita em cada criatura de

²⁷³ Cf. JONAS, H. *Matéria, espírito e criação*, p.57-59. Jonas usa uma linguagem muito hegeliana: O Espírito se autoalienou, como em um devir. Porém esta linguagem rica para falar do Deus comprometido com a natureza e a história em suas contradições tem uma grande falta de sentido escatológico. Essa origem nunca fala do fim. Esse fim é incerto na razão. (Ibem. p. 58.)

²⁷⁴ MOLTSMANN, J. *Doutrina ecológica da criação*, p. 33.

²⁷⁵ Cf. DA COSTA JUNIOR, J. *O Espírito Criador*. A Ecologia na teologia trinitária de J. Moltmann, p. 131-138.

²⁷⁶ Cf. PAPA FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 240, p. 191: “Tudo está interligado, e com isso convidamos a maturar uma espiritualidade da solidariedade global que brota da Trindade”.

²⁷⁷ Cf. BOFF, L. *Dignidade da Terra: grito da terra, grito dos pobres*, p. 259-260.

Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*, n. 66, p. 54; n. 70, p. 58.

²⁷⁸ Cf. ROSENZWIG, F. *La estrella de la redención*, p. 169-177.,267s

*maneira empática.*²⁷⁹ O amor sai de seu ser *como que arrancado* para cada criatura. Amante *da vida*, como ele quer ser, entrega seu eterno Espírito ‘em todas as coisas’. Então, em cada criatura Deus se autoentrega, autodistinguindo-se, embora conservando ele próprio seu segredo mais íntimo. Deus é Deus, mistério inesgotável Criador: “Pai criador e único dono do mundo”.²⁸⁰

Quando a criatura se afasta do amor de Deus, torna-se agressiva, destrutiva e angustiada, dessa forma, torna-se irresponsável. A criatura, afastando-se do Amor de Deus, cria o ódio contra ela mesma, sendo que todas as misérias humanas têm a fonte nesta distância. Diante disso, Deus se ‘esvazia’ e sua inabituação – *shekiná* – torna dolorosa. Deus se aliena e sofre, mas não abandona os perdidos. Deus experimenta o mal que as vítimas sofrem na criação. O grande anseio de Deus é que as criaturas ‘voltem’ para ele. Para isso ele ‘clama’ para ser ‘escutado’. Estas são as parábolas da união que Deus quer *com cada* criatura. A *shekiná* divina, mesmo na alienação sofrida pelo pecado se faz sempre mais premente em Deus. Quando na oração se diz “seja feita a tua vontade”, acontece o milagre da *shekiná* no homem, e então o homem volta a Unidade com Deus, com o ser humano e com o cosmos: terminando o caminho errático de Deus e do ser humano. Então, começa o *menuhá* de Deus, seu repouso, cessa a angústia e se dá lugar à felicidade.²⁸¹

Quando acontece esse milagre da *shekiná*? Quando o homem sai de si e confia inteiramente em Deus. Tudo volta à unidade, entra-se no repouso (*menuhá*) do *amor*. Tudo isto produz uma imensa alegria que invade o cosmos, criando uma relação mística única. Deus sempre espera pelo amor das criaturas e pelo retorno responsável do cosmos a sua alegria. Deus coloca sua *shekiná* na responsabilidade humana, para felicidade ou para muita desgraça.²⁸² Tudo está em aberto. A escatologia sempre espera da responsabilidade humana em sua dialética do errático ao repouso do Espírito.²⁸³

²⁷⁹ JONAS, H. *O conceito de Deus após Auschwitz*, p. 27: O Deus que sofre é o Deus que cuida, que não está ausente, que se envolve. Esta teopatia é o vínculo hiperbólico com a responsabilidade diante de uma iminente catástrofe ecológica.

²⁸⁰ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 75, p. 62.

²⁸¹ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 91, 92, p. 75-76.

²⁸² Cf. MOLTSMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 59.

²⁸³ Cf. JONAS, H. *O princípio responsabilidade*, p. 149-164 Jonas coloca a responsabilidade do ser humano na criação ecológica como um ‘dever’, como um ‘bem’ e como um fim. A realidade criada tem um valor em si mesmo. É uma responsabilidade motivada pelo bem supremo como amor. Mas Jonas tem uma originalidade especial, seu bem supremo visa o *futuro da criação*.

Que é isso da *shekiná*? Segundo a cabalística judaica, da qual se tomam estas ‘parábolas’ ou conjecturas, ela pode ser chamada de o Espírito Santo como pessoa. O Espírito é muito mais que uma qualidade divina, mais que um dom de Deus. Ele é a ação de Deus com sua *empatia*. Por isso se diz que o Espírito sofre, se entristece, fica fraco e também se alegra. É um Espírito errante ou em repouso (em *menuhá*), cheio de ânsias pela união com Deus e “suspira por seu repouso na nova e perfeita criação”.²⁸⁴ Esta ideia de *shekiná* já fala de um Deus que renunciou a sua onipotência, a sua invulnerabilidade, tornando-se capaz de sofrer porque ele quer amar. A *teopatia* do Espírito se torna possível pela inabituação de Deus nas criaturas.²⁸⁵ A terra será - glorificada - o único cenário de ‘novos céus e nova terra.’ O transcendente só pode ser transdescendente (*kenótico*), imanente.

4.5.2.2 O Espírito Santo criador escatológico do novo céu e nova terra

Tanto o cosmos quanto a humanidade estão imersos num processo guiado pelo Espírito Santo ainda não concluído. Um processo cosmogônico que puxa para o futuro. “No futuro, e não no passado e no presente, encontra-se a realização da verdadeira essência”.²⁸⁶ Cosmos e humanidade são chamados ao ‘novo’ em um processo em que as categorias cosmogênese, futuro, esperança, projeto, novo céu e nova terra ajudaram a explicitar o fruto desta tese que pode ser explicitado como o encontro entre a escatologia e a ética da responsabilidade. Esse fruto se explicitou através de uma reflexão aberta e dialética sobre o cosmos e o caos, a ordem e a crise, a ordem que vem de uma caminhada num processo complexo com alta irradiação de energia e de ser. Todo esse processo é comandado pelo Espírito Santo, Senhor do futuro, princípio da nova terra e do novo cosmos. Ele se derrama sobre o cosmos e vai tornar o deserto em um vergel; o vergel, em uma floresta. Sua unção vai trazer o direito e a justiça para que as criaturas morem no vergel e na floresta,

²⁸⁴ MOLTSMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 59.

²⁸⁵ Cf. MOLTSMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 59.

²⁸⁶ BOFF, L., *Dignitas terrae Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 264.

trazendo paz, segurança para sempre (cf. Is 32,15-17). O Espírito será derramado sobre toda carne no universo (Jl 2,28-32; At 2,16-19), dando-nos o novo homem que religará a humanidade ao novo Adão, Jesus Cristo (1Cor 12.13). Dele nascerá o ‘novo corpo espiritual’ (1Cor 15,44), como nova existência cósmica que trará as características do Espírito - que já foram manifestadas no corpo ressuscitado de Jesus - manifestando a plenitude, a comunicação total e a transfiguração da Terra, do mundo. A criação então será plenamente pneumatizada, ficando “cheia do dinamismo, da comunicação de todos com todos e com Deus: Deus morará definitivamente na criação”.²⁸⁷ Nessa plenitude tudo ganha uma abertura definitiva.²⁸⁸ será possível mergulhar em Deus como em um processo de autorrealização infinita, sem perdas, sem entropia. Dar-se-á continuidade plena ao que começou na origem. Será o fim da história que se percebe como pré-história da história, da eternidade que é a apropriação inesgotável do reino da Trindade. Será tudo como uma sinfonia universal, em que os laços da simpatia e amorização infinita unirão os homens na ‘casa comum’ – *oikos*- que será sempre habitada, iluminada e transfigurada pelo Espírito em seu caminho eterno cujo fim é na auto-comunicação divina.

No fim, encontrar-nos-emos face a face com a beleza infinita de Deus (cf. 1Cor 13,12) e poderemos ler, com jubilosa admiração, o mistério do universo, o qual terá parte conosco na plenitude sem fim. Estamos caminhando para o sábado da eternidade, para a nova Jerusalém, para a casa comum do céu. [...] Juntamente com todas as criaturas, caminhamos nesta terra à procura de Deus. [...] No coração deste mundo, permanece presente o Senhor da vida que tanto nos ama. Não nos abandona, não nos deixa sozinhos.²⁸⁹

Esta síntese do processo de consumação - da *parusía* - está dentro de um alargamento da escatologia individual até uma escatologia cósmica. Se isto não acontecer, o anúncio da redenção cristã do mundo pode ser o anúncio gnóstico de fuga do mundo. Já alguns na Igreja no ocidente caíram nesse esquema - e hoje os movimentos gnóstico-pentecostais continuam caindo na fuga: fuga da terra, do corpo, do temporal. Eles pretendem se liberar da realidade mundana (socio-

²⁸⁷ BOFF, L. *Dignitas terrae* Ecologia: grito da terra, grito dos pobres, p. 265.

²⁸⁸ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 79, p. 64: “Isto leva-nos também a pensar o todo como aberto à transcendência de Deus, dentro da qual se desenvolve. A fé permite-nos interpretar o significado e a beleza misteriosa do que acontece. A liberdade humana pode prestar a sua contribuição inteligente para uma evolução positiva...”

²⁸⁹ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 243-245, p. 192-194.

econômica-político), fugir para um além sem criação - terra, sem história em que tudo está acabado e fechado. Parece como se os homens fossem estrangeiros,²⁹⁰ chamados a serem anjos, cuja pátria é no além, em que tudo é perfeito e completo. Esta visão evidentemente nega a criação e nesta negação nega a Deus criador, querendo só um Deus redentor celestial. Essa visão leva a negar a “necessária relação da vida do ser humano com a lei moral inscrita na sua própria natureza”.²⁹¹ Essa visão leva a negar a unidade da fé da vida. Tamanha dissociação - criador-redentor - leva a uma contradição que só pode levar ao ateísmo.²⁹² A fé cristã afirma que o Deus que cria é o Deus que salva e que algum dia será “tudo em todos” (1Cor 15,28). Assim, a escatologia não só é necessária por princípios universalistas, mas em razão da fé em Deus. ‘Ajudar a Deus’ é criar unidade entre Redenção e Criação.²⁹³ Faz-se necessária uma visão unitária entre natureza e graça, entre natureza e história, entre cosmologia e escatologia. É claro que o seguimento consciente ou não do gnosticismo levou a um dualismo na realidade ao ponto que se deixou para um ‘certo’ ateísmo a *res extensa*, a ciência e a técnica.²⁹⁴ Essa posição apoia-se uma visão heideggeriana de uma natureza ‘depósito de energia’ que se pode usar à vontade, ilimitadamente, até fazer do cosmos uma ‘casa de catástrofes’. Diante disso, a fé cristã não teve a ousadia de enxergar o Deus *Kénotico* na natureza e então, ou se isolou inoperantemente numa metafísica das ideias, na causalidade da natureza, ou se refugiou na história para encontrar no antropocentrismo a Palavra e a obra de Deus, criando uma ética e escatologia individualista, longe das tarefas mundanas. A missão de uma teologia ecológica hoje é encontrar, em atitude de diálogo, a Palavra, a obra e salvação na unidade natureza-criaturas de Deus-ética para o futuro escatológico.²⁹⁵

Esta pequena ilustração da necessidade de uma escatologia cósmica exige antes de uma decisão entre o gnosticismo e a libertação escatológica cristã. Para isso, é necessária uma pergunta lúcida: a redenção deve entender-se à luz da criação

²⁹⁰ Cf. JONAS H, *La religión gnóstica*, p. 84, 109.

²⁹¹ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 155, p. 126.

²⁹² Cf. DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição pastoral: Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo de hoje, n. 19, p.558-560.

²⁹³ Cf. MOLTSMANN, J. *La venida de Dios*, p. 333-332.

²⁹⁴ Cf. JONAS, H. *Ensaio filosófico*, p. 119. Diz Jonas: depois da física clássica. “não só a intervenção de uma causa transcendente extramundana (é excluída), mas também toda causalidade mental intramundana é excluída.” Logo afirmará também: “Nada há de providencial na disposição dos planetas, que, na verdade, evoluíram, e, no caso da Terra em particular, com sua adequação à vida.” (p. 122). Total e absoluto ateísmo científico.

²⁹⁵ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n.199-201, p. 159-161.

ou a criação à luz da redenção?²⁹⁶ As respostas a esta disjuntiva vão encontrar os dois polos que ecoaram nos parágrafos anteriores e que agiram na história cristã: a primeira resposta mais próxima da gnose vai defender a noção de um tempo circular que forma a escatologia do eterno retorno; a segunda visão defende a ideia de uma escatologia bíblica, na qual se busca, nas relações complexas da ordem e do caos, uma escatologia da plenitude do cosmos, na qual Deus habite esta terra.

Na primeira visão, - apresentada fundamentalmente no ocidente - a criação é acabada e perfeita desde o princípio. Quando se pensa aqui na criação, pensa-se no ‘estado original’ acabado: o paraíso que logo se perdeu pelo pecado. Logo veio a desgraça, mesmo que com ela tenha vindo a graça divina que viria redimir. A redenção só virá então pelo pecado e suas consequências. No final se terá a restauração da criação acabada original que não é nova. A escatologia será aí então uma *restitutio in integrum*: restituição integral do antigo.²⁹⁷

Nessa visão, a dogmática qualificou o estado de Adão como *status integritis*: ou seja, como criação muito boa. Esse estado adâmico acabou precisamente pelo pecado. A graça redentora retornará pela graça a este estado. Nessa perspectiva, o cristão tem que empreender o caminho para uma terra estranha: o paraíso perdido e assim - pela graça - recuperá-lo. O que o pecado perdeu, a graça recuperou e, então, a criação voltará a ser muito boa.

Nessa visão, encontra-se simplesmente o ‘mito do eterno retorno’; conclusão prática da gnose tanto antiga quanto moderna.²⁹⁸ Desse modo, a gnose pode ser definida como a eterna regeneração do tempo antigo gasto e agonizante, em que o final corresponde ao princípio, o último ao primeiro.²⁹⁹ O que procede de Deus voltará a Deus como em um círculo (*circulacio*) perfeitamente simétrico. Mas sabendo que o pecado sempre existiu, seria possível pensar que se trata simplesmente de uma restauração cíclica entre a graça e o pecado, sem nada de absolutamente novo. Não parece esta restauração um ‘eterno retorno no estilo estoico e hindu? Tudo aí parece um retorno ao mesmo sem final, sem escatologia real. Esta visão está precisamente proibida por Paulo em Romanos 6, 10 (“uma vez por todas”) com seu *ephapax*: o evento pascal único e definitivo de Cristo rejeita

²⁹⁶ Cf. MOLTSMANN, J. *El futuro de la creación*, p. 145-162.

²⁹⁷ Cf. JONAS, H. *Ensaio filosófico*, p.469-496.

²⁹⁸ Cf. ELIADE, MIRCEA. *El mito del eterno retorno*, p. 25-31: “Los mitos y la historia.”

²⁹⁹ Cf. MOLTSMANN, J.. *La venida de Dios*, p. 336.

uma ideia do ‘eterno retorno’. Portanto, seguindo Paulo, a graça tem que ser ‘muito mais poderosa’ que o pecado (cf. Rm. 5,20)³⁰⁰ e não só suprimir o pecado, mas também a possibilidade de pecar; não só suprimir a morte, mas sim a possibilidade de morrer. Ao se introduzir essa interpretação paulina, muda-se drasticamente a visão ‘restauradora’ e entra-se na segunda visão: a da *consumação* para a glória, na qual a criação que foi feita no ‘princípio’ - dentro da história de Deus - ainda não chegou a sua plenitude, portanto encontra-se aberta a toda possibilidade por sua complexidade. A ‘nova criação’ ainda procura chegar até a consumação escatológica da criação. Esta teologia cria esperança além da redenção que liberta do pecado: assim, “a esperança fundamentada na experiência da libertação não se orienta à ‘restauração’ da criação original, mas à sua definitiva consumação”.³⁰¹ Este final corresponde ao princípio, mas com uma diferença: da origem não surge mais nada. O final da consumação tem uma fecundidade muito maior. O final é quem produz a esperança, pois, a consumação na glória é uma nova criação e, portanto, a criação atual encontra-se em aberto, incompleta. A novidade da criação não é completude fechada, é aberta para penetrar na eternidade de Deus. A perfeição da criação não está em que ela seja ‘boa’,³⁰² mas sim na festa do Sábado, que é o dia santo que aponta para a futura glória da criação. “O ‘Sábado’ é [...] a promessa do futuro depositada na criação inicial: uma promessa que fala de consumação”.³⁰³

A tradição teológica sempre usou a doutrina da *creatio ex nihilo* para falar da contingência da criação, mas esqueceu-se do mais importante: falar da temporalidade da criação.³⁰⁴ Segundo a primeira visão - *restitutio in integrum*- a história só começa com a queda do pecado. O tempo começa nela e termina com a reintegração. Agostinho corrigiu essa visão: a criação não começa *com* o tempo, pelo contrário: o tempo começa *com* a criação.³⁰⁵ Seguindo a Agostinho - na leitura de Moltmann - se Deus criou com o tempo, então é uma *creatio mutabilis*, criação aberta, não perfeita, aberta ao futuro com a possibilidade de ser uma criação eterna.

³⁰⁰Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 200 e 201, p. 160-161. O Papa insiste em abrir-se à graça para que nutra a justiça, a paz e o diálogo, mesmo com dificuldades, pois “a realidade é superior à ideia.” (n. 61,231)

³⁰¹ MOLTSMANN, J. *La venida de Dios*, p. 337.

³⁰² Quando a Bíblia hebraica diz em Gênesis que a criação é boa, isso não significa que a criação chegou completa a seu fim, mas que a criação está conforme à vontade de Deus. Cf. QUEIRUGA, A. *Recuperar a criação*, p. 78-93.

³⁰³ MOLTSMANN, J. *La venida de Dios*, p. 338. (TA)

³⁰⁴ Cf. MOLTSMANN, J. *Dios em la creación*, p. 119-154

³⁰⁵ Cf. AGOSTINHO. *As confissões*, XI 30,40 Apud MOLTSMANN, J. *Dios em la creación*, p. 127.

No tempo está a promessa do eterno, pois eterno é plenitude e não atemporalidade. Então, se “com o princípio da criação começa o princípio do tempo, então o tempo começa com o futuro, do qual surge o presente”.³⁰⁶

A consumação escatológica tem diversos acentos: se é pessoal é a passagem do tempo para o eterno; se é histórica é a passagem da história para o Reino; se é ecológica é a passagem da criação temporal para a nova criação de um mundo ‘deificado’ (teologia oriental). Tudo foi criado para chegar à deificação. Nela se inclui a criação temporal, eterna; a redenção do pecado, da morte e da destruição. A graça é o poder que liberta do pecado, da morte e de sua destruição. A consumação é a nova criação. Com o ‘novo céu e a nova terra’, o céu e a terra da origem passaram (cf. Ap 21,4). Mas essa passagem não é total: a nova criação supõe a antiga. O novo significa que nada se perde, mas se restaura de alguma maneira. Assim, a criação do nada (*creatio ex nihilo*) se consuma na escatológica criação do novo (*creatio ex vetere*). Não se trata de uma restituição integral (*restitutio in integrum*), mas de uma renovação total (*renovatio omnium*). O começo é recolhido no final e a consumação traz tudo o que tem existido.

A diferença entre a primeira e a segunda criação está no fato de que a consumação da antiga criação reside no *Sabbath* do Senhor, em que Deus abençoa as criaturas descansando. Agora, a consumação da segunda encontra-se no *Shekiná de Deus*: ou seja, a criação se converte em lar de Deus (Cf. Is 65; Ez 37; Ap 21). Se o *Sabbath*, na primeira criação, é o vínculo entre o mundo e o futuro, como presença de Deus no tempo de suas criaturas, despertando a esperança; a *Shekiná*, a inhabitação escatológica divina é a presença de Deus no espaço das criaturas. Assim, o sábado semanal ou anual e o *Shekiná* juntos são o tempo sem espaço do exílio: na destruição do templo aparece o sábado como ‘palácio do tempo,’ que celebra a vida com o prazer do Deus que descansa -*menuhá*.³⁰⁷ Agora, o *Shekiná* escatológico e o *Sabbath* estão consumados nos espaços do mundo.

Sabbathe e Shekiná se relacionam como promessa e consumação. “No *Sabbath*, a criação possui em si mesma desde o princípio a promessa real de sua consumação. Na *Shekiná escatológica*, a nova criação acolhe em si toda a primeira criação, que foi seu próprio anúncio, prelúdio, e promessa de consumação”.³⁰⁸

³⁰⁶ MOLTSMANN, J. *La venida de Dios*, p. 338. (TA)

³⁰⁷ Cf. MOLTSMANN, J. *O Espírito da vida*, p. 113ss.

³⁰⁸ MOLTSMANN, J. *La venida de Dios*, p. 340. (TA)

No Novo Testamento, a encarnação³⁰⁹ deve ser lida a partir do *Shekiná*, a partir das recordações que criaram expectativas messiânicas e que, logo com o seu cumprimento, encheriam céus e terra. Tanto Jo. 1,14 como Gal 4,4-5 falam neste sentido: na plenitude dos tempos, aconteceu na carne a inabituação do Verbo eterno. Quando o tempo se cumpriu, veio a *Shekiná* definitiva de Deus. “Uma pessoa da Santíssima Trindade inscreveu-se no universo criado, partilhando a própria sorte com ele na cruz”.³¹⁰ Jesus, no dia de sábado na sinagoga, no ‘ano agradável do Senhor’ prega que a Escritura se cumpriu, Ele fundamentou-se na *Shekiná* do Espírito do Senhor e então com toda a ‘autoridade’ convidou os pobres, os presos, os cansados a ‘encontrar descanso nele’. Portanto, ele proporcionará à divina *menuhá* que enriquece o sentido do *Sabbath* e da *Shekina* de Deus.³¹¹

4.5.2.3 A deificação ao encontro da responsabilidade ética.

A deificação é uma teologia oriental que vai além de outras teologias sobre o fim escatológico como as ocidentais (a destruição, a transformação, a transfiguração), que foi escolhida aqui por sua sintonia com uma teologia cósmica. Esta teologia pretendeu ser um acréscimo ‘à doutrina física’ da Igreja Antiga para abranger nela a escatologia cósmica. Ela pode ser definida da seguinte maneira, segundo Atanásio: “Deus se fez homem para que os homens fossem deificados”.³¹² Esta deificação não significa que os homens serão deuses - tanto como queria a tentação da serpente. Mas, segundo Paulo, significa ser filhos adotivos de Deus. Portanto, se adotados por Deus, é como passar a ter todos os direitos inerentes de herdeiros na participação da natureza divina. Assim, a não-transitoriedade e a imortalidade passam a ser bens salvíficos dos homens, sendo que o maior bem é a superação da morte.

³⁰⁹ Cf. JONAS, H. *O conceito de Deus após Auschwitz*, p. 25-27. É significativo que Jonas, de maneira análoga - sem identificar -, compare seu conceito de Deus que sofre com o sofrimento e encarnação cristã. Mesmo sendo instigante a comparação, Jonas declara que o sentido de sua teologia é diferente: a partir do momento em que a criação de Deus “se sentiu afetado, alterado, feito diferente”. Assim tal eternidade se temporalizou, “tornou-se diferente através das atualizações do mundo processo.”

³¹⁰ PAPA FRANCISCO. *LaudatoSi*, n. 98, p. 81.

³¹¹ Cf. MOLTSMANN, J. *La venida de Dios*, p. 341. Na teologia oriental, Deus já habita este mundo, já o deifica, na forma de crucificado, mas por enquanto o ressuscitado antecipa - pela presença do Espírito - sua *Shekina universal* na nova criação.

³¹² ATANASIO. *De incarnatione*, apud MOLTSMANN, J. *La venida de Dios*, p. 348.

Mas como uma doutrina tão antropocêntrica como a deificação passou a ser cósmica? Na teologia oriental não há uma distinção nítida entre natureza e pessoa. Isso é muito mais ocidental, portanto, toda pessoa humana é de certa maneira uma hipóstase da natureza cósmica. Logo, a cosmicidade é algo comum a todas as pessoas, o que faz com que toda pessoa tenha comunicação com todas as criaturas. Desses fundamentos, deduz-se que “da conexão hipostática entre pessoa e natureza decorre que a natureza é redimida e transfigurada tanto quanto a pessoa também é redimida, transfigurada e deificada. Então toda natureza está destinada à glória”.³¹³ A chave dessa união hipostática entre pessoa humana e natureza é o corpo humano. Tudo no ser humano - corpo e alma - foi criado à imagem e semelhança de Deus, então a salvação consiste na transfiguração do corpo, tal como se coloca no relato da transfiguração de Jesus no monte Tabor (cf. Mt 17,1-8). Tal como aconteceu essa transformação no corpo de Jesus, assim acontecerá na transfiguração gloriosa da natureza. O Espírito Santo se derrama a partir de Cristo em todos os que nele creem. Seus espíritos se inflamam da nova vida e com eles seus corpos, fazendo-os transparentes para o celeste. Com eles se transforma o cosmos. A partir desta doutrina oriental se pode dizer que o cosmos é *Imago Deus*. Na Bíblia tal ideia se associa à glória de Deus.

A imagem e semelhança de Deus não é uma diferença entre os homens e a natureza não-humana, mas, é precisamente o que une os homens hipostaticamente com todos os seres vivos e com a totalidade do cosmos. [...] (Então), o que acontece à pessoa, afeta também conjuntamente a natureza; o que redime a pessoa redime a natureza. Portanto, é inconcebível uma redenção das pessoas sem uma redenção cósmica.³¹⁴

Agora, essa deificação da natureza passa - em primeiro lugar - pelo homem. A natureza só se espiritualiza através da edificação humana. Os homens se deificam e, logo, unidos a Deus impregnam espiritualmente o cosmos. Tudo depende dos homens porque nesta teologia oriental a natureza não tem o espírito intrinsecamente. Esta aporia dá para pensar a problemática desta tese: como fica o *nulla salus sine terra*? Como fica o Reino da terra que deve realizar-se plenamente no Reino do Céu? Se a vida humana desaparece, em que fica a salvação da natureza? Onde encontrará esta terra irredenta o futuro escatológico depois do ‘fim do mundo’?

³¹³ MOLTSMANN, J. *La venida de Dios*, p. 349. (TA)

³¹⁴ MOLTSMANN, J. *La venida de Dios*, p. 350. (TA)

Onde procurar futuro na terra, que com certeza pode ser destruída pelo ser humano? Onde ficam as verdades da deificação, da consumação e da glória na terra? Aqui está o nó do problema. A deificação, a glória de Deus sem uma ética da responsabilidade fica no silêncio.³¹⁵

Para dar resposta a este problema, os mesmos pensadores que guiaram este capítulo daram a resposta: Leonardo Boff e J. Moltmann. Questiona-se se o fim cósmico com o fim da vida e do ser humano pode acontecer? Boff³¹⁶ diante da ameaça que pesa sobre a terra, incluindo a espécie humana, dá um sim rotundo, não só fundamentado nos ataques que a tecnologia e a economia lançam contra o planeta e a vida, mas também como algo que se pode constatar na evolução das espécies, da cultura e dentro da vida humana: têm-se notícias de muitas extinções em massa durante os três bilhões de anos da história da vida. Sobre o ser humano se sabe que o *homo sapiens* se consolidou como espécie em sua história há cerca de cem mil anos, nos quais os outros representantes evolutivos da espécie humana desapareceram definitivamente.

Mas no estado das coisas, de maneira dramática, relatam os ambientalistas, será que também o ser humano vai desaparecer e com ele toda sua cultura, tradição, ciência e fé? Por enquanto seu desaparecimento não se deve a uma evolução de sua espécie, mas à sua prática irresponsável na natureza e nele mesmo. Essas afirmações vêm de homens da ciência como Stephen Hawking, Lynn Margulis, Cristian de Duve, Théodore Monod, Eduard Wilson, etc. Para eles, o fim do estoque energético chegará a um ponto de ter uma terra incandescente que a destruirá. Os homens esquecem que a energia é limitada tanto, quanto a capacidade demográfica. Chegará um momento em que o planeta vai explodir ocasionado por uma grande instabilidade que levará ao caos. O famoso Monod em seu livro *Et si l'aventure humaine devaite chouver?*, citado por Boff, diz que os homens “são capazes de uma conduta insensata e demente, (então) pode-se a partir de agora temer tudo, tudo mesmo, inclusive a aniquilação da raça humana. [...] Seria o justo preço de nossas loucuras e de nossas crueldades”.³¹⁷ Logo a catástrofe que trará o fim do mundo

³¹⁵ Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*”, n. 83, p. 68. “É notória a afirmação do Papa neste número: “O fim último das restantes criaturas não somos os homens. Mas, todas avançam, juntamente conosco e através de nós, para a meta comum, que é Deus, em sua plenitude transcendental onde Cristo ressuscitado tudo abraça e ilumina.”

³¹⁶ Cf. BOFF, L. *A opção terra*. A solução para a terra não cai do céu, p.85-96.

³¹⁷ Cf. BOFF, L. *A opção terra*. A solução para a terra não cai do céu, p. 87.

não é impensável, é cruelmente real. Nesse mesmo sentido, mas dentro da fé-esperança, o Papa Francisco clama pelo “urgente desafio de proteger a terra, a casa comum. (O que) inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar”.³¹⁸

Diante dessas perspectivas, L. Boff diz que: “há que ter paciência com o ser humano. Ele não está pronto ainda. Em relação ao tempo cósmico possui menos de um minuto de vida”.³¹⁹ A evolução deu um salto qualitativo imenso no homem: chegou à consciência do ser e a sua responsabilidade. É possível, então, que os presságios sejam mais um desafio para uma evolução superior do que o fim desastroso da vida. Esse pensamento convém muito a uma teologia escatológica do futuro. Segundo Boff, mesmo que o relógio do tempo corra contra o homem, a “evolução não é linear e conhece frequentes rupturas e saltos quânticos decorrentes da maior complexidade”.³²⁰ Dessa forma - seguindo a física quântica de W. Heisenberg e de N. Bohr - nada impede de pensar que ocorra uma emergência que, por sua vez, dê lugar a um novo patamar de consciência e a vida humana salve a biosfera e o planeta terra. Boff rebate o pessimismo, mostrando o poder do homem que assim como domesticou o fogo poderá agora domesticar os meios que podem destruí-lo.³²¹ O Papa Francisco pede continuar essa reflexão dizendo: “Se Deus pôde criar o universo a partir do nada, também pode intervir neste mundo e vencer qualquer forma de mal. Por isso, a injustiça não é invencível”.³²²

Mas, o fato é que a profecia do desaparecimento do ser humano no planeta é sério. É um prognóstico fundamentado. O universo e a história da vida estão prestes perder algo de valor inestimável: o ser humano. A partir desta hipótese, Boff se pergunta quem vai substituir o ser humano na evolução da vida? Ele diz que “o princípio de inteligibilidade e de amorização ficaria preservado. Ele é anterior no universo, depois vieram os seres humanos”.³²³ Segundo Boff, esse princípio é tão

³¹⁸ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n.13, p. 13. “...O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção de nossa casa comum.”

³¹⁹ BOFF, L. *A opção terra. A solução para a terra não cai do céu*, p. 89.

³²⁰ BOFF, L. *A opção terra. A solução para a terra não cai do céu*, p.89.

³²¹ O autor citado coloca o exemplo da nanotecnologia que pode oferecer meios técnicos para diminuir o aquecimento global e purificar o efeito estufa. Cf. Cadernos IHU Ideias, n. 120 de 25/10/2004; CRUZ, E. *Nanotecnologia: alguns aspectos éticos e teológicos*, n. 121, 2009.

³²² PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 74, p. 61-62.

³²³ BOFF, L. *A opção terra. A solução para a terra não cai do céu*, p.90.

antigo como o universo, pois foi no processo complexo da grande explosão, que deu origem ao universo, em que se manifestou o que se chama de espírito, que é “a capacidade de criar unidades e quadros de ordem e de sentido”,³²⁴ que é responsável pelos princípios da inteligência e do amor. Logo, desaparecendo o ser humano, o espírito ‘acordará’ (‘conjetura’) esse princípio de novo na matéria evolutiva até emergir de novo, talvez em milhões de anos, um ser tão ou mais complexo que o ser humano atual. E encontrará este novo homem uma terra com condição de vida? Boff é muito otimista: “precisar-se-ia de milhões de anos de evolução. Mas já possuíram (os novos seres) a base biológica para um salto rumo à consciência”.³²⁵ O Papa Francisco numa linha diferente, bíblica teológica, retomando Gn 6,5 diz que Deus arrependido de criar o ser humano, decide abrir um novo caminho de salvação através de Noé, que ainda era justo. Nesse justo “Deus deu à humanidade a possibilidade de um novo início. Basta um homem bom para haver esperança!”.³²⁶

E a teologia o que pensa de tudo isso? Sempre houve na história das religiões relatos do fim do mundo. De fato, esse gênero criou no Novo Testamento um corpo literário que já tinha sua história em Israel: a apocalíptica. Essa tendência continua até hoje com uma vasta literatura que cresce hoje como esoterismo e teorias extraterrestres. Mas o problema permanece o mesmo: o fim é iminente, há que estar vigiando. Mas há que destacar uma diferença essencial entre os povos antigos e o homem de hoje. Os antigos partiam de uma fantasia: a catástrofe final; os homens de hoje não; a autodestruição é um fato real. Basta ver com espanto os incêndios na Amazônia, Austrália e outros lugares do mundo.

O homem pode frustrar a aventura planetária de Deus? Sim, embora - segundo Boff - “não seria uma tragédia absoluta”.³²⁷ A tragédia absoluta aconteceu na Sexta-Feira Santa quando o homem assassinou o filho encarnado de Deus numa cruz. Isto é o pecado original formalizado como negação histórica da vida. Mas, ao mesmo tempo, aconteceu um fato que mostra que quando abundou o pecado superabundou a graça: a ressurreição de Jesus entre os mortos.³²⁸ Este mistério pascal trazido para o desafio ecológico diz que se a humanidade consegue matar-se a si mesma, ela não conseguirá matar tudo nela. Ela matará o que é, mas não o que

³²⁴ BOFF, L. *A opção terra*. A solução para a terra não cai do céu, p.90.

³²⁵ BOFF, L. *A opção terra*. A solução para a terra não cai do céu, p.92.

³²⁶ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*, n. 71, p. 59-60.

³²⁷ BOFF, L. *A opção terra*. A solução para a terra não cai do céu, p. 93.

³²⁸ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*, 13, p. 13.

ainda não é. Há virtualidades escondidas que ainda se querem realizar e que ainda podem emergir do ser complexo que o pecado destruiu. A fé na ressurreição oferece essa certeza. Com a morte não se separa o corpo da alma. O que se separa é o tempo da eternidade. Morrer é entrar na eternidade, na qual “as virtualidades agrilhoadas podem desabrochar em sua plenitude”.³²⁹ Por isso, mesmo com a liquidação criminosa da vida e da espécie humana no planeta, o triunfo de Deus não está liquidado. Deus tem a terra e os céus novos na eternidade que encontram no fim do tempo sua porta.

Este otimismo da fé, está eafinado com uma nova cosmologia - construída a partir da física quântica – em que a evolução acumula energia e dá saltos vindos de virtualidades escondidas que estão no vácuo quântico: “oceano indecifrável de energia que subjaz e penetra o universo”,³³⁰ em que irrompem e em que se modifica a direção da evolução. Nesse sentido - depois de um pessimismo que pensa no fracasso de Deus- pode acontecer um salto que irrompa -seguindo a Teilhard de Chardin- a *noosfera*, estado de consciência em que convergem natureza e consciência, em que coração e mente se encontram.

‘Este mundo’ pode acabar: o mundo da guerra, da destruição em massa. O que não acaba – pela *graça* – “é o mundo humano que ama a vida, dessacraliza a violência e tem cuidado e piedade para com todos os seres fazendo justiça verdadeira, enfim, que nos permita estarmos no monte das bem-aventuranças”.³³¹

Já Jürgen Moltmann tem uma resposta só teológica. Ele, a partir da terrenalidade e temporalidade criadas, convoca a um compromisso ético, fechando de certa maneira o problema.³³² Ele responde a partir da obra *Die Vollendung des Reiches Gottes*, do teólogo Joahann Tobias Beck (1804-1878), ilustre biblista romântico. Beck considerava a escatologia como a ‘instauração de um novo mundo através de um ‘novo organismo no mundo’: quando o pecado e a morte forem eliminados da terra, surgirá uma ‘ordem do bem-estar’, em que a justiça será permanente e trará a ordem. Uma nova criação, mas não como a original. Não será uma restauração paradisíaca, mas o começo de uma meta nova e final. O final assume a origem e a supera, na qual se unem o divino e o humano. É o universo

³²⁹ BOFF, L. *A opção terra*. A solução para a terra não cai do céu, p. 94.

³³⁰ BOFF, L. *A opção terra*. A solução para a terra não cai do céu, p.94.

³³¹ BOFF, L. *A opção terra*. A solução para a terra não cai do céu, p.95.

³³² Cf. MOLTMANN, J. *La venida de Dios*, p. 353-356.

‘deificado’ (cf. 1Cor 15,28). Esse novo ser da consumação não é incorpóreo: “é a natureza e a humanidade numa vida corpórea transfigurada celestialmente, um ‘organismo na natureza’ impregnado pelo Espírito divino”.³³³ No lugar do fugaz e do defeituoso aparecerá o divino sopro não interrompido da corrente da vida eterna. É uma presença de comunhão imanente entre Deus e os bem-aventurados que se desenvolve de maneira inesgotável, a partir do divino, toda realidade terrenal com suas consequências éticas e ecológicas.

Esse ‘novo organismo’ que instaura o novo tem um nome: *pericorese*. Nome dado pelos biólogos do pensamento organológico do romanticismo (século XIX) ao mundo biológico inter-relacional. Beck o aplica à escatologia: “os homens se convertem no templo de Deus e Deus no templo da humanidade.”³³⁴ Ambos os termos, Deus e homens vivem numa compenetração total, de tal maneira que a esfera da natureza não está separada da esfera celestial. Nesta compenetração do corpóreo divinizado, unem-se a vida pessoal e a vida da natureza. Assim “Deus é em tudo” e não existe oposição, mas comunhão entre as diferentes esferas. Conhecer e saborear Deus tem sua correspondência no conhecer e saborear das coisas sensíveis. Assim, se mantém a unidade entre a diversidade das esferas: “Deus e o homem, o céu e a terra, a pessoa e a natureza, o espiritual e o sensível”.³³⁵ Toda essa diversidade terá um só fundo comum: a *Shekiná* divina.

Se a base da fé do cristão é a ‘ressurreição entre os mortos’ com a expectativa num ‘mundo futuro’, então este mundo tem que estar de acordo com a vida do ressuscitado, em que o mundo temporal e terrenal com seu céu e terra devem ter a potencialidade e interpenetração com a vida eterna. Isso vem do alto? Ou é promessa que está contida na vida terrenal como nova terra da vida eterna conforme Is 55,8: “a terra se abrirá e produzirá salvação” e Is 53,2: “ele crescerá como um *renovo*, como raiz em terra árida”? Esta profecia será interpretada no mundo cristão como o futuro reino do *shalom*.

Isso quer dizer, em outras palavras, que a terra é o seio de Deus e que nela ocorrerá o encontro entre Deus e a humanidade. Essa visão contrasta fortemente com a relação que o ser humano tem com a natureza, a terra: ele a manipula, a pisa, a usa, a explora de maneira irracional como se fosse o um ser morto. Por isso a terra

³³³ MOLTMANN, J. *La venida de Dios*, p. 354. (TA)

³³⁴ MOLTMANN, J. *La venida de Dios*, p. 354. (TA)

³³⁵ MOLTMANN, J. *La venida de Dios*, p. 355. (TA)

fica numa atitude estranha diante do homem: fria e violenta, na defensiva como se fosse a *mãe Gea* que gera e mata. Ela como o homem (Rm 8,22) espera algo diferente: a harmonia que dê felicidade para todos e que seja princípio de amor entre os homens, criando uma sociedade justa.

Esta terra “é a promessa real experimentalmente sensível da *Nova terra* ao ponto que esta vida terrena e mortal é aqui uma promessa experimentável de vida eterna e imortal. Se o Redentor divino mesmo está presente ocultamente em esta terra, então esta se converte na portadora do futuro do Redentor e de nosso futuro”.³³⁶

Em outras palavras, sem amor a terra, sem esperança na terra, não há amor a Cristo nem esperança na vida eterna. Uma esperança cristológica e escatológica exige o amor, o cuidado, a resistência numa ética responsável e ecológica. Do contrário, a escatologia e a cristologia são apenas discursos gnósticos e a resposta seria ‘fugir para outro mundo’.³³⁷ Só se pode responder pelo fim - diante das catástrofes ecológicas e humanas - se se unem graça e responsabilidade sob a hipérbole de uma escatologia que tem um Deus que sofre, que é mutável e pobre. De um Deus que pede minha ajuda através da responsabilidade ética.

É significativa a atitude de fé e esperança do Papa Francisco diante do problema do iminente fim.³³⁸ Sem ignorar a ameaça real, ele levanta três olhares na sua Encíclica *Laudato Si'*: o primeiro, uma fé profunda num Deus que não abandona sua criação. Não só não abandona nem recua de seu projeto amoroso salvador, mas não se arrepende de ter criado o mundo e o homem. O segundo levanta uma visão otimista sobre a humanidade: ela possui ainda a capacidade de colaborar com a construção da casa comum. Por isso o Papa agradece, encoraja a todos os que lutam por garantir a proteção da casa do homem; agradece a todos os que tentam resolver ‘as dramáticas consequências da degradação ambiental na vida dos mais pobres do mundo’. E, em terceiro olhar, o Papa convida a renovar o diálogo entre todos os que lutam pela casa comum a fim de vencer os problemas que vão desde negar o problema ecológico até à indiferença e acomodação, desde a resignação até à confiança cega nas soluções técnicas. Diante disso, a

³³⁶ MOLTSMANN, J. *La venida de Dios*, p. 356. (TA)

³³⁷ JONAS, H. *La religión gnóstica*, p. 79: “La meta (escatológica) de la lucha gnóstica es la liberación del ‘hombre interior’ de atadura do mundo y su regreso al nativo reino de la luz.”

³³⁸Cf. PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*, n. 13-14, p. 13-14

responsabilidade ganha um nome novo no Papa Francisco: ‘precisa-se de uma nova *solidariedade*’.

4.6 Conclusão parcial

Este capítulo teve um horizonte ao ser escrito: ser uma leitura teológica da Encíclica *Laudato Si*’ do Papa Francisco com os olhos filosóficos de Hans Jonas. Por isso encontrar-se-á nele fartamente a citação da Encíclica Papal, ora como indicação, ora com um leve comentário. O mesmo pode-se dizer de Jonas: o capítulo terceiro está presente em todos os recortes de Boff e Moltmann, seja explícita ou implicitamente. Os quatro grandes eixos filosóficos de Jonas estão presentes: a vida, como princípio ontológico; a responsabilidade como resposta à morte que o tecnologismo trouxe; a gnose como paradigma dualista que guia a divisão entre Deus e mundo, mundo e homem; e, finalmente, a teopatía como resposta hiperbólica ao drama que Jonas analisa na modernidade tecnocrática. Esta leitura teológica a partir do Papa Francisco e a partir de Jonas não foi nem comparativa nem analítica. Seria tema outro trabalho. Ela se fez a partir de um desejo pastoral urgente: ressignificar a fé no Deus de Jesus Cristo, morto e ressuscitado e responder escatologicamente pelo futuro que está pendurado pelo ecocídio permanente do mundo, que ameaça com um fim que fracassa o plano divino de Deus, constituído da realidade ‘céus novos e terra nova’. Para tal efeito se elencaram quatro elementos resignificativos da fé que respondam ao apelo deste capítulo.

O primeiro elemento resignificativo foi uma cosmologia nova. Uma cosmologia escrita a partir da escatologia, a partir do futuro. Leonardo Boff ofereceu uma vasta literatura que recolhe os resultados de uma física quântica que muda o panorama da cosmologia vinda da física clássica. Por mais que se reconheça o valor insuperável da física clássica, ela não deixa de ser uma filha do cartesianismo, uma filha do dualismo niilista que vê o universo como realidade fechada, acabada, que termina criando um materialismo que fecha as portas à presença do espírito. A proposta da física quântica é holística, é aberta, tem como o eixo fundamental a relacionalidade, no qual tudo está em alteridade retroalimentativa. É o universo unido que revela o ser divino ou como diz Joahann Tobias Beck o ‘novo organismo’ que garante a unidade e o futuro cósmico numa

categoria da teologia oriental: a *perecoresis*. Esta seria, segundo a teologia oriental (retomada por Moltmann), a única tábua de salvação do planeta e de Deus, ao mesmo tempo que é a categoria que dá unidade à física quântica lida pelos teólogos. Sem essa nova lógica é impossível sair do dualismo gnóstico. Sem esta nova lógica não se pode falar de Deus hoje: a Trindade pericoretica sustenta uma nova teologia porque fala de um Deus em alteridade com o todo, porque vive eternamente em alteridade divina. A alteridade cósmica se corresponde com a alteridade divina.

O fim do dualismo seria o *segundo* elemento para uma efetiva ressignificação cristã. Para isso, é preciso ver nesse universo holístico a obra criadora de Deus. Criação que reconhece dois aspectos: a autonomia total do cosmos e a alienação de Deus na criação. Sem esses dois elementos há o retorno da metafísica das ideias suprassensíveis ou da física clássica. Duas possibilidades que ficam fora de cogitação na contemporaneidade. Para uma teologia da criação em diálogo com as ciências da física quântica é necessário compreender a *origem* dentro de uma experiência de Deus *Kénótica*. *Kénose* entendida como o Deus que se fez impotente e pequeno no tempo, mas com poder amoroso-criador, que se aliena na realidade para deixar ser a vida. A vida, nesse sentido, não é o produto de uma instância transcendental extrassensível, mas transcendental-imanente-dialética, como *tensão* nas relações materiais que produziram o organismo como realidade aberta que tem finalidade e objetivo, ou seja, tem dentro de si, como que em estado de “dormência”, o Espírito que direciona o processo evolutivo da criação até chegar aos patamares insuspeitados da vida: a consciência do *homem sapiens*. Assim, a partir da teologia, pode-se entender que a criação-evolução é estruturada a partir da origem *pelo* Espírito e *pelo* logos eterno, cujo sentido é a transcendência. É pela vida *kenótica* que Deus cria e instaura o lugar em meio ao qual acontece o diálogo da salvação e a responsabilidade como luz criada. Essa realidade *kenótica* revela que Deus ‘criou do nada’, isto é, instituiu o ser, mas sem poupar a luta com o não-ser, sem poupar a liberdade da criatura, seja ela humana ou extra-humana. A partir da origem, nas mínimas partículas que intervieram na explosão primeira, Deus estava se manifestando no ‘pequeno’ e no misterioso, ao mesmo tempo permitindo que seu ser participasse com sua inteligibilidade e bondade. Na distância – do absolutamente misterioso – Deus se aliena para viver todo o processo de sua obra, seja nas alegrias das novas estrelas, da vida no verde, no movimento, na sensação e na inteligência; seja no sofrimento do crescimento da matéria, da vida,

da história; seja na angústia da luta entre o ser e não ser, que se faz consciência quando a liberdade destrói, corrompe, usa, manipula e, sobretudo, se ‘aliena’ nas vítimas – nos pobres – que clamam justiça humana ou mesmo justiça para com a natureza. Nessa criação, Deus se encontra crucificado. É um Deus que sofre; que está por vir e que luta para que tudo tenha sentido. Sentido que significa que tudo pode chegar a sua plenitude. O devir em Deus nasce no seu futuro. Futuro que significa fazer da criação sua ‘casa’, sua imagem. A partir do futuro, Deus escreveu a história que o Espírito manifestou a partir da matéria até chegar a patamares como a Cruz e a Ressurreição do *logos* que se encarnou na história em Jesus de Nazaré.

O *terceiro* elemento deste capítulo é o Espírito Santo. A terceira pessoa divina é a causa primeira da criação, da salvação na páscoa e da plenitude *pericoretica* da natureza e da história. Em outros termos, nessa história escatológica, o fio condutor é o Espírito. Ele é a luz da cruz como amor do Pai pelo Filho, na qual se revela a dor de Deus no abandono de Jesus. Esse sofrimento, esse sangue redentor’, não é só do Filho, é também do Pai. Ali se revela o amor eterno como *dinamis* eterna que cria tudo de novo na Ressurreição, recomeço ou ‘novos céus e nova terra’. Cristo vitorioso assume na cruz toda a caminhada de sofrimento na história e no cosmos e, no Amor ao Pai, se entrega como Vítima em “resgate por muitos”. Deus entra na história das vítimas históricas e cósmicas para no amor reescrever a história escatológica da salvação. Deus, assim, assume a luta social dos pobres e a luta ecológica pela natureza. Nada fica fora de Deus. É um Deus que compromete seu próprio destino eterno no amor absoluto por sua criação. Por isso, há que falar claramente, tudo está aberto na imbricação da graça escatológica da Trindade e na responsabilidade histórica e cósmica do ser humano.

A visão antrópica desta tese exige falar que o ser humano tem um papel essencial nessa história do *risco* divino: o ser humano é o ‘custodio’ (guardião, jardineiro) não só da história da libertação, como também da salvação cósmica. O Cristo Libertador é cosmicamente salvador. Isso ficou demonstrado, sobretudo, na leitura da Carta de Paulo aos Colossenses. Nela, o ser humano, *em Cristo*, tem uma responsabilidade que não se determina ‘apesar de’. Não, ela é decisiva na ordem da salvação. Como guardião ou custodio, o homem, tem que ‘cuidar’, tem que lutar contra todas as potências do mal que hoje se podem identificar no sistema capitalista. Assim, espiritualidade antropocósmica e luta política pela liberação são duas dimensões de uma mesma realidade. Dizer “só a graça” - em sentido passivo

- nessa situação é impensável e irresponsável. Nesse momento, pode-se levantar de novo a problemática dos “méritos”, que não poderá ser aprofundada aqui por motivos óbvios. Mas, deve-se assinalar a necessidade de imbricar a graça com a responsabilidade humana; a ética com a escatologia. Caso contrário, estaremos colocando em jogo o futuro de Deus.

Neste terceiro elemento – pneumatológico - importa destacar que o problema de Deus aparece com toda força. Qual é o Deus de Jesus que o Espírito revela com sua vida, obras, paixão, morte e ressurreição? É o Deus da metafísica onipotente, *abscoditus*, que não se compromete com a totalidade dos entes porque nunca os criou? Esta tese terá algo muito claro para dizer: o Deus do crucificado-ressuscitado não é nem o Deus dos metafísicos e menos ainda o Deus dos gnósticos. É o Deus da encarnação do Filho eterno que salva a criação toda. Por isso, todo antropocentrismo salvífico está fora de cogitação. Sem perder a relevância antrópica, que reconhece a singela importância da presença do ser humano na natureza, há que afirmar que todos os seres criados estão envolvidos na salvação: “[...] todas as criaturas do universo material encontram o seu verdadeiro sentido no verbo Encarnado, porque o Filho de Deus incorporou na sua pessoa parte do universo material, onde introduziu um germen de transformação definitiva” (*Laudato Si*”, n. 235).

As duas naturezas são assumidas; cosmos e espírito têm uma unidade com futuro na ‘tenda do Senhor’. O Deus que caminha no deserto com seu povo e se compromete com as façanhas libertadoras empenha todo seu futuro eterno na chave escatológica e na ética da responsabilidade e do cuidado. Esse Deus abomina os ídolos gnósticos das ‘epifanias eternas’, em que Deus estaria fora do mundo, em que existiria salvação somente fora do mundo: em que o povo ‘suspira’ por um Deus que dê confortos e não lutas e, assim, suprime as contradições na história e no cosmos. Pelo contrário, esse Deus, em oposição dualista ao mundo, já justificou a religião descompromissada com os pobres e com a exploração da natureza. Esse Deus mandou amar as correntes da escravidão e usar do cosmos como instância ontológica inimiga de sua divindade. Esse Deus deve ser banido, exigindo-se o Deus da história, que se manifesta em sua glória na natureza, ao ponto de fazer “tremor céus e terra” (Sl 103,32 ss). É o Deus do ‘temor’ que desestabiliza tanto os grandes impérios como o mar, a terra, os astros diante da miséria social e o drama ecológico que os homens criaram. Diante desse Deus só o amor responsável pode

salvar o ser humano em sua integridade com a ‘imagem’ que ele criou e a natureza poderá de novo ser a grande aliada no plano escatológico do Pai.

Um *quarto* elemento sobressai aqui: a necessidade de uma mística da alteridade antropocômica. Sem uma espiritualidade que nasce de uma ecologia da integralidade em permanente relação com a diversidade não é possível pensar na grande necessidade que Francisco e Jonas propõem: uma mudança de paradigma radical; uma proposta de nova civilização do *amor pericoretico*. A verdade só será plena quando todas as criaturas encontrarem no fulcro da unidade e da diversidade a origem eterna de seu ser. Só o amor, portanto, pode resolver esse problema. Amor que cobra práxis política e social (algo não explícito em Jonas); amor que constrói um novo modelo do saber integral e não dualista (por oposição ao saber das ciências clássicas); amor que leva a celebrar com todas as criaturas o culto de louvor e glória àquele que fez da terra sua casa para que pudesse deificá-la. Amor que descobre a única vocação (da história e do cosmos) “ser como deuses” (1Jo 3,3).

Essa mística antropocômica, além do cuidado e da solidariedade, vai exigir uma conversão que, a partir do Espírito, abranja a sociedade e o cosmos. Não haverá ‘novos céus e nova terra’ sem uma conversão que escute à luz do homem novo o clamor das vítimas sociais e cósmicas que clamam pela justiça e pela ‘vida em abundância’ (Cf. *Laudato Si*, n. 216-221). Essa ‘escuta’ deve criar mecanismos sociopolíticos e religiosos que vejam nascer um povo que caminha escatologicamente em direção à justiça, à uma nova sociedade, à uma nova relação com a natureza. Essa conversão deve ser traduzida numa postura simultaneamente política e mística, ou seja, em uma forma de resistência ético-político-espiritual (Cf. *Laudato Si*, n. 189-198). “Combater o nobre combate” (1Tm 1,18) é a resistência ativa política e eclesial que está muito perto da contestação, da rebeldia, da transgressão presente no princípio protestante.

5 CONCLUSÃO GERAL

O caminho percorrido até o presente momento permite assinalar algumas considerações finais, sem a pretensão de que estas sejam definitivas. Trata-se, portanto, de apresentar conclusões *relativas*, ou seja, conclusões não derradeiras, não absolutas. Por outro lado, é de bom grado correlacionar o caminho empreendido na presente investigação com alguns desafios pastorais, uma vez que as questões ecoteológicas anteriormente abordadas e o sentido escatológico fornecido a elas exige de algum modo a transformação de diversas práticas pastorais, sobretudo daquelas animadas pela simples adesão doutrinária que, muitas vezes, prescindem da transformação existencial mediante a qual o sentido da fé se encarna definitivamente na vida do indivíduo e da comunidade. Ora, como ficou claro ao longo da investigação, o que está em jogo com o tema da ecoteologia e sua relação com o aparelho tecnocrático contemporâneo outra coisa não é que a ressignificação do *kérigma* cristão à luz de um dos problemas mais desafiadores da contemporaneidade. Como não repensar as práticas pastorais à luz dessa ressignificação? Quais práxis cristãs devem ser reposicionadas e repensadas a partir das questões ecoteológicas anteriormente expostas?

A presente pesquisa partiu de uma constatação de base: o tema da ecologia e suas implicações teológicas ficaram invisíveis na maior parte da tradição cristã. Tal invisibilidade se manifesta quer nos conteúdos teológicos que preenchem o horizonte da mensagem cristã, quer nas preocupações pastorais, que sempre tiveram como eixo a conversão dos indivíduos humanos e a salvação pós-morte dos mesmos. Tudo sempre se passou como se as demais criaturas, que com os seres humanos partilham um destino comum, fossem personagens coadjuvantes no teatro da criação. As narrativas hegemônicas partiam de um dado inquestionável: somos o coroa da criação e, por isso, estamos acima das criaturas, pois fomos feitos para dominá-las. Não é o que lemos em *Gênesis*: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra.”? (Gn 1, 26) *Dominadores da criação* – eis o que o homem é, segundo uma compreensão muito difundida dessa passagem bíblica. Ainda que

essa imagem do ser humano tenha sido extremamente significativa ao longo dos séculos, fato é que as atuais condições da Terra parecem questionar tal autocompreensão (religiosa) humana. É que o seu pressuposto é o da perenidade da criação, o que desde a segunda metade do século XX tornou-se altamente questionável.

Foi exatamente essa ideia de *dominação* que passou a ser deslegitimada na contemporaneidade. As sociedades tecnocráticas, que determinam o curso geopolítico e econômico da Terra, são signos visíveis dos resultados da implementação histórica da ideia de que o ser humano é um dominador da criação. Não é a tecnocracia sinal claro do projeto antropocêntrico de dominação plena da criação? Não é a tecnocracia uma *antropocracia*, isto é, o reino do poder irrestrito do ser humano sobre a criação? Se foi isso que Deus quis de nós, então Ele desejou a aniquilação de toda a possibilidade de permanência da vida na Terra, pois, a *tecnopropocracia* coloca em xeque justamente as condições de viabilidade de futuro para os seres vivos em geral. Daí o surgimento de uma questão gravíssima para a teologia. Uma vez que o discurso cristão é essencialmente escatológico, a categoria temporal do futuro aparece como horizonte central de sua mensagem. Isso se verifica no sentido derradeiro da ideia de salvação, na noção de vida após a morte, na ideia de juízo final, no horizonte apocalíptico dos evangelhos canônicos, nos conceitos de céu e inferno etc. Deve-se então admitir que, tradicionalmente, as tradições cristãs e suas teologias tomaram como óbvio a perspectiva segundo a qual o futuro é um conceito inquestionável, já que estamos seguros de que para ele nos encaminhamos. A salvação e a perdição não são tão certas, mas o futuro sempre haverá – eis o senso-comum do pensamento teológico cristão. Exatamente essa certeza está suspensa desde meados do século XX. As sociedades pós-industriais nos mostraram que o fruto do desenvolvimentismo tecnocrático não é a plenitude da criação, mas a violência antropocósmica, que destrói as condições de automanutenção da vida da criação. Por isso, um novo horizonte se abre: *a possibilidade de ausência de futuro da vida na Terra*. Eis a base material de um dos grandes desafios enfrentados na atualidade pela teologia cristã. Como o *kérigma* cristão pode perseverar, se a possibilidade de ausência do futuro não é tão distante do ser humano?

A possibilidade distópica de ausência de futuro foi caracterizada ao longo desta investigação por meio da menção a diversos autores, sobretudo Heidegger, Rubem Alves e Hans Jonas. Contudo, foi a caracterização jonasiana sobre a supressão do futuro por meio da destruição das condições de manutenção da vida na Terra que se nos manifestou como paradigmática. É que tanto Heidegger quanto Rubem Alves se ativeram ao fato de a técnica ser um “sistema” autonomizado e não um meio à disposição do ser humano. Por isso, a técnica se retroalimenta em sua dinâmica funcionalizadora e dispõe do ser humano e da natureza como fontes de energia para que seu devir persevere ininterruptamente. Ainda que Heidegger e Alves tematizem a técnica por meio de horizontes compreensivos distintos, fato é que não questionam a finitude da natureza como um todo e não colocam em questão a possibilidade de a técnica possuir uma dinâmica suicida, uma vez que ela pode não mais perdurar, caso se extinga a natureza como seu manancial energético. Nesse sentido, a tematização jonasiana da técnica moderna assumiu nesta investigação uma posição paradigmática. Ora, Hans Jonas não aborda a técnica aleatoriamente. Antes disso, sua filosofia da biologia (filosofia do fenômeno da vida) e sua ética da responsabilidade antropocósmica condicionam sua filosofia da técnica. Em outros termos, o ser humano entendido como um vivente diferenciado devido ao fato de ter um espírito que decide e responde pelo destino dos demais viventes, esse ente “especial” acaba por ser capaz de inventar modos de vida que obstaculizam o futuro da vida na Terra. A condição vital do ser humano o faz responder eticamente pela Terra. Daí a importância da técnica para Hans Jonas. Ela é compreendida através de uma perspectiva que poder-se-ia caracterizar como ético-biológica. Como visto, a unidade entre descrição fenomenológica da vida, ética antropocósmica e técnica produziu o horizonte em meio ao qual Jonas ressignificou o regime discursivo da teologia com fortes acentos judaicos. Exatamente suas especulações teológicas se apresentaram como profundamente relevantes para a ressignificação teológica do *kérigma* cristão, o que levou nesta tese a uma análise mais detida dos textos jonasianos acerca de Deus.

Como visto, o cerne da teologia jonasiana é a temporalização de Deus. Trata-se de uma teologia que nasceu da situação histórica dos campos de concentração na Alemanha na Segunda Guerra Mundial. Tal situação e os desdobramentos genocidas que todos conhecem colocam em xeque as teodiceias

operacionalizadas tradicionalmente para darem conta do problema do mal. De modo geral, o problema teológico do mal sempre procurou isentar Deus seja da criação do mal – o mal não é algo criado por Deus, não tem natureza –, seja ainda da experiência do mal – Deus é sumo bem e, por isso, está acima de todo mal. Isento do mal, Deus explicaria os males, sobretudo humanos. Ora o mal fora visto como penalidade (culpa), ora ele foi considerado experiência do justo cujo sangue iria purificar as gerações futuras ou ainda como iniquidade, isto é, índice de injustiça humana. Com os campos de concentração, as explicações teológicas do mal entram em colapso. Sua gratuidade e desproporcionalidade não servem para nada: nenhum aprimoramento, nenhuma evolução moral, nenhum sangue do justo funcionam como interpretações plausíveis da absurdidade deste mal específico do tempo atual. Deus nada fez por meio desse mal e, segundo a ótica metafísica da tradição judaico-cristã, se nada fez, parece que ele não o quis. Como compreender Deus após os campos de concentração nazistas? Para Jonas, é preciso ressignificar radicalmente a compreensão de Deus, caso não se queira fugir desse acontecimento histórico de proporções descomunais chamado campos de concentração nazistas.

O sentido do Deus de Jonas surge de uma narrativa mítica cujo sentido é inscrever totalmente o próprio Deus nos interstícios da criação. Ao criar o mundo, Deus esvaziou-se de si, como na *kénosis* cristã, e inseriu-se no movimento evolutivo da criação. Por isso, em cada reino da criação e em cada um de seus momentos, a relação de Deus consigo ficou limitada pela especificidade de cada criatura. Ora, no ser humano, devido ao acontecimento da aparição do espírito, Deus tornou-se vulnerável, devido às decisões éticas empreendidas pelo próprio ser humano. Assim, Deus tornou-se vulnerável ao mal. Nesse sentido, o mito jonasiano da criação despotencializa Deus (Deus não onipotente), temporaliza Deus (Deus em devir) e suprime de Deus a relação de apatia metafisicamente presente na transcendência divina. Agora, a teologia abre-se à *teopatía*: Deus afetável pelo destino da criação. Por isso, todas as ações humanas respondem, de um modo ou de outro, pelo futuro de Deus. Ao mesmo tempo, o futuro de Deus depende do futuro da criação. A teologia jonasiana onera paroxisticamente a responsabilidade humana diante da totalidade da criação. É o ser humano que responde por Deus, ao responder pelas possibilidades futuras da criação. Ética, filosofia da biologia e teologia passam a se interpenetrar essencialmente.

O horizonte de inteligibilidade da teologia de Jonas apareceu-nos como paradigmático para repensarmos a relação entre o *kérigma* cristão, as matrizes escatológicas da mensagem cristã e o futuro da criação. Por outro lado, ao romper radicalmente com qualquer tipo de binarismo de natureza gnóstica, Jonas lança também o desafio de repensar o *kérigma* cristão, por meio da assunção da inviabilidade de se reduzir a semântica teológica cristã ao horizonte hermenêutico metafísico-gnóstico. É que a metafísica cristã, direta ou indiretamente, transcendentalizou o ser divino e muitas vezes não permitiu compreender como Deus não se ausenta de fato do destino da criação. O Deus onipotente e criador do Céu e da Terra, que encontrou na filosofia grega um lugar apropriado para exprimir seu significado, tornou-se apático, indiferente ao destino do cosmos, o que, no imaginário cristão, acabou se expressando na ideia segundo a qual Deus está no Céu esperando-nos, após nossa viagem no vale de sofrimentos da terra. Se ainda levamos em conta a ideia ainda comum em muitas comunidades cristãs de que o sofrimento do Filho na cruz foi acompanhado de uma profunda apatia do Pai e do Espírito Santo, então é mais que notório que a cruz cristã assinala certo sadismo teológico.

Por meio da abordagem de Leonardo Boff e Jürgen Moltmann, foi possível reelaborar alguns pressupostos essenciais do anúncio cristão que responsabilizam plenamente o homem pelo destino da criação e pelo próprio Deus. Levando em conta, antes de tudo, que a encarnação do verbo é um acontecimento decisivo para a fé cristã e que a encarnação traz uma nova luz hermenêutica para o mundo e o seu curso, é preciso levar a sério a vulnerabilidade divina, que se revela no ato mesmo da encarnação, mas que fica muito clara no evento da cruz. A cruz de Jesus é o lugar da crucificação de Deus. É Deus que morre e sofre na cruz, o que implica a integralidade do sofrimento trinitário, ainda que somente o verbo encarnado tenha experimentado a vida da morte. A morte de Jesus, contudo, não é produto da finitude ontológica que condiciona o ser humano e os seres vivos em geral. Sua morte é fruto da *injustiça*; sua morte é filha do assassinato. O deicídio sofrido por Jesus é signo da *iniquidade*. Trata-se, portanto, de um acontecimento histórico que é reinterpretado à luz da ressurreição de um modo decisivo. Se a ressurreição não é uma simples reanimação de um cadáver, mas um acontecimento histórico e escatológico radical, então nela e por ela Deus revela um projeto de transmutação

profunda da história e do cosmos, uma vez que um novo Céu e uma nova Terra são desvelados na ressurreição de Jesus. Deve-se, entretanto, deter-se um pouco no acontecimento transformador da ressurreição, para que este não seja um simples “final feliz” de uma novela mambembe. A ressurreição é a insurreição de Deus contra as práticas e condição de negação históricas da plenitude da vida. Ela diz respeito à recusa divina da lógica da iniquidade que assola a Terra desde Adão e Eva. Nela, Deus escolhe as vítimas da iniquidade e afirma que o lugar da vida nova é o não-lugar daqueles e daquelas que historicamente são alocados como últimos e últimas nas condições culturais de vida. Ora, se o lugar das vítimas é o lugar de Deus, então, com o ecocídio sistemático promovido pela tecnocracia e pelos modelos econômicos que a acompanham, a Terra em geral é lugar de Deus. A razão disso é uma só: A Terra e os seres humanos excluídos e injustiçados são os crucificados no tempo presente. Sem visualizar *essa* cruz, não há como crer na ressurreição. Em outras palavras, a cruz de Jesus possui sentido antropocósmico, o que nos leva a dizer que a ressurreição implica tanto o ser humano, quanto a natureza como um todo, algo antecipado por São Francisco de Assis.

Se na ressurreição o Deus oprimido, injustiçado e assassinado torna-se libertador, então é a plenificação nascida da negação da iniquidade que deve atravessar a escatologia cristã. Não mais centrada na certeza do final feliz, a escatologia passa a concentrar-se nas possibilidades de plenitude e de futuro para Deus, por meio da libertação-plenificação das vítimas humanas e da natureza como um todo. São elas que são crucificadas e alienadas de sua plenitude por meio da sistematização da destruição nas sociedades tecnocráticas. Nesse caso, a luta por justiça, libertação e liberdade outra coisa não são mas que a presença intra-histórica da presença do Reino anunciado e vivido por Jesus. Por um lado, esse Reino deixa transparecer a fraqueza e condicionalidade de Deus em meio à injustiça e ao mal (iniquidade). Por isso, a lógica do amor proposta por Jesus deve mostrar a experiência contínua com a vulnerabilidade de Deus e da totalidade da criação. A força do amor é diretamente proporcional à vulnerabilidade de Deus e das criaturas. Devemos, portanto, cuidar de Deus, como Maria e José dele cuidaram desde a manjedoura, assim como devemos cuidar da criação. Melhor: cuidar de Deus implica em cuidar da criação, pois as condições de injustiça antropocósmicas são cruces que maceram e destroem o próprio Deus. Por outro lado, a ressurreição de

Jesus mostra que o amor do Pai e a unidade promovida pelo Espírito Santo promovem a insurreição contra a iniquidade, trazendo para o cuidado com a vulnerabilidade a esperança da promoção de vida em meio às múltiplas condições de morte. A ressurreição promovida pelo Pai através do Espírito no Filho traz ao anúncio cristão o horizonte necessário para práticas de resistência. Daí ser possível dizer que o caráter escatológico da mensagem cristã é fonte contínua de resistência e comprometimento com a totalidade de formas e condições de vida na Terra.

Papa Francisco talvez seja a concretização da transformação da escatologia em resistência e compromisso com Deus e com a Terra. Isso fica claro tanto na encíclica *Laudato Si*, quanto nas práticas e pronunciamentos que tem realizado desde que se tornou Papa. Por um lado, a pobreza, a exclusão sociocultural e as práticas político-econômicas ecocidas são sinais mais do que claros de que Cristo está sendo novamente crucificado nas vítimas da injustiça. Daí a iracúndia sagrada de Papa Francisco contra as cruzes ecocidas e genocidas de nosso tempo. Ao mesmo tempo, Papa Francisco procura criar redes de trabalho (networking) com diversas instituições de promoção da justiça, como instituições de direitos humanos (ONU, por exemplo), assim como organizações pró-ecologia, sejam elas católicas ou não. Isso implica uma espiritualidade antropocósmica, assim como novos projetos pastorais para a Igreja Católica. É preciso, portanto, propor uma espiritualidade antropocósmica, que possibilite encontrar Jesus crucificado nas dores do ecocídio e dos genocídios, ao mesmo tempo que a ressurreição de Cristo é saboreada pela fé através das experiências de resistência. Para tanto, músicas litúrgicas, homilias, estudos bíblicos, compreensão doutrinária, dentre outros elementos, devem ser relidos e/ou ressignificados à luz da espiritualidade antropocósmica. Isso implica uma crítica contínua aos fundamentalismos de toda ordem, às asceses desencarnadas da história, às ideologias de acento totalitário, à indiferença religiosa ao destino do ser humano e do mundo, às hierarquias religiosas, sociais, de gênero, de raça etc. que naturalizam a injustiça e a violência. Se a espiritualidade antropocósmica exige uma virada responsiva pelo destino da humanidade e dos sistemas ecológicos, então as práticas pastorais que devem concretizar estratégias de intervenção libertadora no mundo devem fortalecer a experiência da cruz no mundo e a promoção das ressurreições de Cristo nas vítimas da iniquidade. Em outras palavras, as ações pastorais devem ser ações escatológicas, que articulam

engajamento e resistência como fontes de promoção da justiça e do amor na Terra. Somente assim, será possível louvar a criação e o criador ao integrar espiritualidade e ação no mundo. Não será isso a realização de cada passo do conhecido “Cântico das criaturas”, de São Francisco de Assis?

Altíssimo, onipotente, bom Senhor,
Teus são o louvor, a glória, a honra
E toda a bênção
Só a Ti, Altíssimo, são devidos;
E homem algum é digno
De te mencionar.
Louvado sejas, meu Senhor,
Com todas as Tuas criaturas,
Especialmente o Senhor irmão Sol,
Que clareia o dia
E com sua luz nos alumia.
E ele é belo e radiante
Com grande esplendor.
De Ti, Altíssimo, é a imagem.

Louvado sejas, meu Senhor,
Pela irmã Lua e as Estrelas,
Que no céu formaste claras
E preciosas e belas.
Louvado sejas, meu Senhor,
Pelo irmão Vento,
Pelo ar, ou nublado
Ou sereno, e todo o tempo,

Pelo qual às Tuas criaturas dás sustento.

Louvado sejas, meu Senhor

Pela irmã Água,

Que é mui útil e humilde

E preciosa e casta.

Louvado sejas, meu Senhor,

Pelo irmão fogo.

Pelo qual iluminas a noite.

E ele é belo e jucundo

E vigoroso e forte.

Louvado sejas, meu Senhor,

Por nossa irmã a mãe Terra,

Que nos sustenta e governa,

E produz frutos diversos

E coloridas flores e ervas.

Louvado sejas, meu Senhor,

Pelos que perdoam por Teu amor,

E suportam enfermidades e tribulações.

Bem-aventurados os que sustentam a Paz,

Que por Ti, Altíssimo, serão coroados.

Louvado sejas, meu Senhor,

Por nossa irmã, a Morte corporal,

Da qual homem algum pode escapar.

Ai dos que morrerem em pecado mortal!

Felizes os que ela achar

Conformes à Tua santíssima vontade,

Porque a morte segunda não lhes fará mal!

Louvai e bendizei a meu Senhor,

E dai-Lhe graças,

E servi-O com grande humildade.

Se foi possível para São Francisco de Assis louvar a Deus e a criação em um tempo em que a inquisição e as cruzadas legitimavam mortes justificadas político-religiosamente, é porque ele vislumbrou a ressurreição em meio a cruces historicamente naturalizadas. O mesmo pode – e *deve* – ser feito hoje. Caso contrário, não somente o sentido escatológico da fé terá sido suprimido, como também sua força será despotencializada. Uma fé sem engajamento antropocósmico talvez seja mais um sedativo em um mundo que não mais suporta o peso de tantas dores. Por isso, é necessário nutrir uma fé que faça viver ao ser humano a encarnação do Verbo, à medida que nos encarnamos na vida, nas injustiças e nos engajamos por libertação e liberdade. Uma fé que pode ser assinalada nos meandros das palavras, como é sugerida no seguinte texto sob a estrutura dos credos da tradição (niceno-constantinopolitano):

Creio no Deus dos crucificados

Deus que sofre as marcas da injustiça na violência sofrida por todos os injustiçados

Deus que morre nos assassinatos de todo mundo

É flagelado junto aos homens e mulheres torturados

Ressuscita na revolta de todo aquele/a que diz não ao que nega seu direito à vida

Suspira e soluça no choro de cada vida massacrada pela miséria

É humilhado pelos estigmas mais diversos

Geme de dor junto a pessoas homossexuais que sofrem homofobia

Sangra na pele de cada mulher que é alvo de misoginia

Agoniza nas favelas de todo o planeta, quando pessoas empobrecidas são objetos de ódio, de balas nunca perdidas e da exclusão econômico-cultural que reedita a velha senzala que ainda não fora superada

Morre a cada vez no genocídio de índios e de pessoas negras que atravessa e condiciona toda a nossa História desde a criação desta nação

Sente medo por ser abandonado nas calçadas das grandes cidades e é desfigurado na face anônima de cada adulto e de cada criança que sobrevive nas ruas

É aniquilado em cada ato de intolerância religiosa, que nega a grandeza das religiões em nome da monotonia da verdade única de uma fé fundamentalista

É martirizado em todo ecocídio

Chora na morte das árvores da Amazônia

Grita por socorro nos mares poluídos pelos navios cargueiros

Sangra no degelo das calotas polares

E é violentado em cada montanha destruída pelas mineradoras

Creio no Deus dos crucificados

Não no Deus dos exércitos, das armas e do medo, mas no Deus da paz de Jesus de Nazaré

Deus que é crucificado, para que não aceitemos novas cruzes

Deus que é assassinado, para que rejeitemos as armas, a injustiça, a discriminação e a miséria, que sempre assassinam e destroem vidas

Deus que é torturado, para que abominemos qualquer tortura

Deus que fora odiado, para que não fabriquemos práticas e discursos de ódio

Creio no Deus dos crucificados e, por isso, rejeito o Deus dos carrascos e crucificadores

Creio no Deus dos ressuscitados

Deus que teima em viver na resistência dos pobres

Deus que se faz forte na luta das mulheres contra a desigualdade de gênero

Deus que ressurgue em cada índio e índia que dão a vida pela vida da natureza e pelo respeito às culturas dos povos originários

Deus que se faz ressurreto na esperança dos pacificadores

Na alegria das crianças

No respeito entre religiosos de credos diversos

No amor, na ternura, na candura

No cuidado com os mais vulneráveis

Nos gestos repletos de beleza

E na leveza dos que vivem em comunhão com a mãe Terra

Deus de Jesus Cristo, Deus da vida, Deus dos que ousam ressuscitar¹

¹ Esse credo é uma variação de um texto de Alexandre Cabral divulgado em algumas redes sociais. O texto original foi concedido ao autor deste estudo por Cabral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bíblia e Magistério da Igreja

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2019.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II (1962-1965). Tradução Tipográfica Poliglota Vaticana. 7ª edição, São Paulo: Paulus, 2017.

LEAO XIII, PP. *Rerum novarum*. São Paulo: Paulus, 2005.

PIO XI, PP. *Quadragesimo anno*. São Paulo: Paulus, 2004.

JOAO XIII, PP. *Meter et magistra*. São Paulo: Paulus, 1998.

PAULO VI, PP. *Octogesima adveniens*. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *Populorum progressio*. São Paulo: Paulus, 1968.

JOAO PAULO II, PP. *Laborem exercens*. 7ª edição. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

_____. *Dominum et vivificantem*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

_____. *Centesimus annus*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

BENTO XVI, PP. *Caritas in veritate*. São Paulo: Edições Paulinas, 2009.

_____. *Spe salvi*. São Paulo: Edições Paulinas, 2007.

FRANCISCO, PP. *Evangelii Gaudium*: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola-Paulus, 2013.

_____. *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. *Gaudete e exsultate*. São Paulo: Paulinas, 2018.

2. Hans Jonas: Obras principais e comentários.

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

_____. **O princípio vida.** Fundamentação para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Matéria, espírito e criação.** Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Pensar sobre Dios y otros ensayos.** Barcelona: Herder, 1998.

_____. **La religión gnóstica:** el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo. Madrid: Siruela, 2000.

_____. **La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardia.** De la mitología a la filosofía mística. Trad. Jorge Navarro Pérez. Valencia: Instituto Alfons el Magnànim, 2000.

_____. **Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos.** Trad. Illana Giner Comín. Madrid: Cataratas, 2001.

_____. O fardo e a benção da mortalidade. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. **Princípios.** Natal, v.6, n.25, p. 265-281, jan/jun. 2009.

_____. **Poder o impotencia de la subjetividade.** Barcelona: Ediciones Paidós, 2005.

_____. **Técnica, medicina e ética.** Sobre a prática do princípio de responsabilidade. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **Ensaio filosóficos.** Da crença antiga ao homem tecnológico. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017.

_____. Heidegger e a teologia. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. **Aurora,** Curitiba, v.28, n.43, p. 331-362, jan./abr. 2016.

_____. **Das entrevistas.** Conversación con Christine Claussen y Heinrich Jaenecke, 23 junio 1988. Trad. Ramon Alcoberro. Disponível em <www.Actabioeth.v.7n.2 Santiago2001>. Acesso em: 10 mar. 2017.

_____. Theory of God. Manuscrito de aulas em Philosophisches Archiv de Hans Jonas, na Universität Konstanz, Ottawa-Canadá, 1952. In **Etic@,** v.16, 1, p. 18-56, 2004.

BONATTO, M. **Pensamento e antítese:** a gnose de Hans Jonas. Porto Alegre, 2014. 98p. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio Grande Rio Sul.

CABRAL, A. Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre a redenção da natureza e o compromisso ético. **Numem**: revista de estudos e pesquisa da religião, v.18, n.1, p. 9-35, out. 2015.

_____. Hans Jonas e a fragilidade de Deus: o elemento teológico da responsabilidade ética antropocósmica. **Caderno Cajuíma**, v.2, n.1, p. 3-19, 2017.

_____. Racionalidade, alteridade: uma abordagem à luz de Emmanuel Lévinas e Hans Jonas. **Sinais Sociais**, v.11, n.31, p. 9-42 mai./ago. 2016.

DIAS, P. A. **Hans Jonas y el principio de responsabilidad**. Granada-Espanha, 2007, 381p. Tesis de doctorado. Departamento de filosofia. Universidad de Granada. Granada.

FARIAS, J. B. **Vida e liberdade**. Pressupostos ontológicos da ética da responsabilidade de Hans Jonas. Jundiaí-SP: Paco editorial, 2015.

FERREIRA, D. **Natureza técnica**: a ética da responsabilidade em Hans Jonas. Rio de Janeiro, 2012, 93p. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

FONSECA, L. S. Hans Jonas e Martin Heidegger em diálogo sobre a técnica. **Horizonte Teológico**, Belo Horizonte, v.11, n.22, p. 9-26, jul./dez. 2012.

FROGNEUX, N. O medo como virtude da substituição. In: NOVAIS, A. (Org). **Ensaio sobre o medo**. Trad. Marcelo Gomes. São Paulo: Editora Senac/Editora Sesc, p. 187-307, 2007.

_____. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de 'O princípio responsabilidade'. **Filosofia Aurora**, v.24, n.35, p. 435-464, jul./dez. 2012.

GONZÁLEZ, G. El principio de responsabilidad de Hans Jonas a la luz de la conciencia ecológica. **Noma**, v.46, n.2, p. 14-21. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA2015>. Acesso em: 10 jul. 2017.

HECK, J. **O princípio responsabilidade de Hans Jonas e a teleologia objetiva dos valores**. Goiás, 2010, p. 10-35. Dissertação. Universidade Federal de Goiás.

HILLESUM, E. **Una vida conmocionada**. Diálogo 1941-1943. 2ª Edición. Barcelona: Antropos Editorial, 2016.

KUIVA, E. A responsabilidade como princípio ético em H. Jonas e E. Lévinas: uma aproximação. **Veritas**, v.51, n.2, p. 55-60, jun. 2016.

MORATALLA, T. D. El mundo en nuestras manos: la ética antropológica de Hans Jonas. **Dialógo filosófico**, n.49, p. 37-60, 2001.

ROSALES, A. Natureza orgânica e reponsabilidade ética: Hans Jonas e seus críticos. **Trans/Ação**, 27(2), p. 97-111, 2004.

_____. “El concepto de Dios después de Auschwitz” e su relación con la idea de um pensamento posmetafísico. **Aretè**, v.15, n.2, p. 267-302, 2003.

OLIVEIRA, J. R. **Comprender a Hans Jonas**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

_____. **Negação e poder**. Do desafio do niilismo ao perigoso da tecnologia. Caxias do Sul, RS: Educus, 2018.

_____. **Vida, técnica e responsabilidade**. Três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. A teoria de Deus e o desafio do niilismo: Hans Jonas a propósito de Nietzsche. **Ethic@**, v.16, n.1, p. 127-146, 2017.

_____. **Nietzsche e o transhumanismo**: em torno da questão da autossuperação do homem. Artigo inédito produto da pesquisa financiada pelo CNPq no âmbito de pós-doutoramento na University of Exeter, UK.

_____. **O homo faber, de usuário de ferramentas a objeto tecnológico**. Artigo inédito, produto da pesquisa apoiada pela Fundação Araucária que vem sendo desenvolvida na Pontifícia Universidade Católica de Paraná.

_____. Por que uma ética do futuro precisa de uma fundamentação ontológica segundo Hans Jonas. **Revista Filosófica**, v.24, n.35, p. 387-416, jul./dez. 2012.

_____. **A teoria de Deus e o desafio do niilismo**: a interpretação jonasiana do aforismo 125 da Gaia Ciência, de Nietzsche. Artigo inédito, produto do pós-doutorado na Universidade de Exeter, Reino Unido, com apoio do CAPES.

_____. Abraão e Isacc: os sacrifícios do presente e os benefícios do futuro- sobre o conceito de temor em Kierkegaard e Hans Jonas. **Revista filosófica**, v.7, n.14, p. 30-54, 2016.

_____. O pensamento bioético de Hans Jonas. Artigo inédito produto da pesquisa na Universidade de Exeter, Reino Unido, com apoio da CAPES.

OLIVEIRA, J. R.; BORGES, W. **Ética de Gaia**. Ensaio de ética socioambiental. São Paulo: Paulus, 2010.

OLIVEIRA, J. R.; ZANCARO, L. (Orgs.) **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo: São Camilo, 2011.

PÉREZ, J. M. **Una tierra prometida**. Los textos bíblicos de la responsabilidad ecológica en la obra de Hans Jonas. Madrid, 2015, 100 p. Tesis de doctorado en la Universidad de Comillas, facultad de Teología, Madrid.

QUESADA, F. **La bioética de la responsabilidad según Hans Jonas**. Madrid: Universidade de Comillas, 2018.

SANTOS, R. O demônio e o inferno: mito, crença e ética: implicações antropológicas e éticas no discurso da responsabilidade em Sto. Tomás de Aquino sob a ótica de Hans Jonas. **Cultura teológica**, v.18, n.72, p. 187-221, out/dez. 2010.

SANTOS, R.; OLIVERIA, J. R.; ZANCANARO, L. (Org). **Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas**. São Paulo: São Camilo, 2011.

SÉVE, B. O medo como procedimento heurístico e como instrumento de persuasão em Hans Jonas. Trad. Marcelo Gomes. In: NOVAIS, A. (Org). **Ensaio sobre o medo**. São Paulo: Editora Senac/Editora Sesc, p.167-186, 2007.

SGANZERLA, T. Biologização do ser moral em Hans Jonas. **Filosofia Aurora**, v.25, n.36, p. 155-186, 2013.

SOARES LOPEZ, W. A renovação da teologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética. Princípios. **Filosofia Aurora**, v.17, n.28, p. 47-70, jul./dez. 2014.

SOUZA, W. “O Princípio reponsabilidade” em Hans Jonas. Um desafio para a bioética numa contínua transcendência. **Atualidade teológica**, ano XIV fasc. 35, p. 172- 195, 2010.

_____. **Da heurística do temor à práxis do amor: estudo teológico moral sobre o princípio da responsabilidade em Hans Jonas**. Rio de Janeiro, 2009, 295p.

Dissertação. Departamento de teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

TEIXEIRA, J. **O Cérebro e o robô**: inteligência artificial, biotecnologia e a nova ética. São Paulo: Paulus, 2015.

VIANA, W. C. **Hans Jonas e a filosofia da mente**. São Paulo: Paulus, 2016.

3. Principais obras de teologia e comentários pastorais

3.1 Obras de Jürgem. Moltmann pesquisadas

MOLTMANN, Jürgem. **El Dios crucificado**: la cruz de Cristo como base y critica de toda teologia Cristiana. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

_____. *O Deus crucifixado*. Questoes modernas em torno de Deus e da História da Trindade. n. 76, p. 724-734, 1972

_____. **O caminho de Jesus Cristo**. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **Esperanza y planificación del futuro**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1971.

_____. **Teologia de la esperanza**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

_____. **El futuro de la creación**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979.

_____. **Dios en la creación**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

_____. **Doutrina ecológica da criação**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Trindade e Reino de Deus**. Uma contribuição para a teologia. Trad. Ivo Martinazzo. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **La venida de Dios**. Escatología Cristiana. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

_____. **O Espírito da Vida**. Uma pneumatologia integral. 2ª ed, Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **O caminho de Jesus Cristo**: cristologia em dimensões messiânicas. São Paulo: Loyola/Academia Cristã, 2014.

_____. **Ética da esperança**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. Esperança sem fé? A propósito do humanismo escatológico sem Deus. **Concilium**, n.6, p. 38-54, 1966.

_____. Ressurreição da natureza. Um capítulo da cristologia cósmica. **Concilium**, v.5, n.318, p. 76-95, 2006.

MOLTMANN, J; BOFF, L. **Há esperança para a criação ameaçada?** Petrópolis: Vozes, 2014.

3.2 Leonardo Boff: obras pesquisadas.

BOFF, Leonardo. ***Dignitas terrae*** Ecologia: Grito da Terra, grito dos pobres. 3ª edição São Paulo: Editora Ática, 1995.

_____. **Ecologia: Grito da Terra, grito dos pobres**. Dignidade e direitos da Mãe Terra. Edição Revisada e ampliada. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. O sofrimento que nasce da luta contra o sofrimento. **Concilium**, v.9, n.119, p. 6-17, 1976.

_____. A terra como gaia: um desafio ético e espiritual. **Concilium**, v.3, n.331, p. 22-31, 2009.

_____. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**. São Paulo: Ática, 1993.

_____. **O Espírito Santo: Fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. O desafio ecológico à luz da *Laudato Si'* e da COP21 de Paris. **REB**, v.76, n.301, p. 24-43, jan./mar. 2016.

_____. **Ética e ecoespiritualidade**. Campinas: Verus editora, 2003.

_____. **Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas**. Campinas: Verus editora, 2002.

_____. **Nova era: a civilização planetária**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

_____. **Princípio -Terra: a volta à Terra como pátria comum**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

_____. **A voz do arco-íris.** Brasília: Letra viva, 2000.

_____. **Ethos mundial:** um consenso mínimo entre os humanos. Brasília: Letra Viva, 2000.

_____. **Do iceberg à Arca de Noé:** o nascimento de uma ética planetária. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

_____. Teologia da libertação e ecologia: alternativa, confrontação ou complementariedade. Ecologia e pobreza: Grito da Terra, grito dos pobres. **Concilium**, v.5, n.261, p. 86-96, 1995.

_____. Economia verde: o último assalto à natureza? **Concilium**, v.1, n.349, p. 36-45, 2013.

BOFF, L.; ELIZONDO, V. Ecologia e pobreza. Grito da Terra, grito dos pobres. **Concilium**, v.5, n.261, p. 6-16, 1999.

HATHAWAY, M.; BOFF, L. **O Tao da libertação.** Explorando a ecologia da transformação. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2012.

3.3 Jon Sobrino

SOBRINO, Jon. **Jesus, o libertador:** a história de Jesus de Nazaré. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **A fé em Jesus Cristo:** ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Onde está Deus?** Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia. Trad. Beatriz Neves da Fontoura. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. Os povos crucificados, atual servo sofredor de Javé. **Concilium**, v.6, n.232, p. 117-127, 1990.

_____. Aniquilação do outro: memória das vítimas. Reflexão profético-utópica. **Concilium**, v.2, n.240, p. 13-21, 1992.

_____. Nosso mundo. Crueldade e compaixão. **Concilium**, v.1, n.299, p. 12-21, 2003.

_____. Os mártires: interpelação à Igreja. **Concilium**, v.1, n.299, 142-153, 2003.

_____. Crise e Deus. **Concilium**, v.1, n.309, p. 130-140, 2005.

_____. Diante da ressurreição de um crucificado. Uma esperança e um modo de viver. **Concilium**, v.5, n.318, p. 96-107, 2006.

_____. A santidade primordial. **Concilium**, v.1, n.349, p. 40-51, 2013.

FORMOSO, A. M. Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino. **Cadernos de Teologia Pública**, Unisinos, ano IV, n.129, p. 1-68, 2007.

3.4 Ecoteologia

ADEDEJI, A. Num mundo despedaçado: É possível sair da mútua danificação e da autodestruição? **Concilium**, v.4, n.218, p. 12-24, 1988.

AGUIRRE, A. Ecoteologia: Abordagens epistemológicas. **Concilium**, v.3, n.331, p. 59-71, 2009.

_____. De la ecoteologia a la ecosofia: critérios para una pastoral ecológica pertinente. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 21., 2008, Belo Horizonte. **Anais...** São Paulo: Paulinas, Edição digital – *e-book*, p. 397-404, 2008.

AMARAL, L. De que Deus que se brinca na arte biotecnológica? In: CONGRESSO ANUAL DA ANPOCS, 31, 2000, Caxambu. **Anais...** p. 22-26, 2000.

ALIER, J. M. **A ecologia dos pobres**. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

ALBRECHT, A.; ISHAM, C. O futuro do universo. **Concilium**, v.2, n.275, p. 84-94, 1998.

AZARIAH, H. Administração ética dos recursos naturais. **Concilium**, v.3, n.331, p. 134-143, 2009.

BAPTISTA, A. Sustentados pelo céu e pela Terra: ética, religião e espiritualidade. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 21., 2008, Belo Horizonte. **Anais...** São Paulo: Paulinas, Edição digital – *e-book*, p. 146-157, 2008.

BARROS, M. As dores de parto do Reino de Deus. Os apocalipses dos pobres na América Latina. **Concilium**, v.2, n.275, p. 109-117, 1998.

BRASIL, N. O manifesto ecológico de Oseias (Os. 4,1-3). **REB**, v.76, n.301, p. 184-191, jan./mar. 2016.

_____. Misericórdia, amor, bondade. A misericórdia que Deus quer. **REB**, v.76, n. 301, p. 199-210, jan./mar. 2016.

BAUM, G. Vítimas da sociedade do bem-estar. **Concilium**, v.4, n.219, p. 25-33, 1988.

CARMODY, J. “Sabedoria ecológica” e tendência a uma remitologização da vida. **Concilium**, v.4, n.236, p. 103-112, 1991.

CLAMMER, J. Aprendendo da Terra: reflexões sobre a educação teológica e crise ecológica. **Concilium**, v.3, n.331, p. 105-112, 2009.

COPPE, R. Desafios ecológicos e doutrina social da Igreja. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 21., 2008, Belo Horizonte. **Anais...** São Paulo: Paulinas, Edição digital – *e-book*, p. 223-230, 2008.

COSTE, R. A Dinâmica ecumênica: justiça, paz, preservação da criação. **Concilium**, v.4, n.236, p. 23-35, 1991.

DA COSTA JUNIOR, J. Teologia e ecologia: considerações epistemológicas. **Concilium**, v.3, n.331, p. 113-121, 2009.

DA CRUZ, E. **Teologia e Ciências naturais**. Teologia da criação, ciências e Tecnologia em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2011.

DARRAGH, N. Teologia ascética, espiritualidade e práxis. **Concilium**, v.3, n.331, p. 83-93, 2009.

DE SIQUEIRA, J. **Espiritualidade e meio ambiente**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2008.

_____. **Laudato Si’**: um presente para o planeta. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

_____. **Ética e meio ambiente**. São Paulo: Loyola, 1998.

DUMAS, A. Deus como protesto contra a ‘morte do homem’. **Concilium**, v.6, n.76, p. 769-784, 1972.

EDWARDS, D. Esboçando uma teologia ecológica do Espírito Santo e da Palavra de Deus. **Concilium**, v.3, n.342, p. 9-19, 2011.

ELVY, A. Cinza e pó: sobre (não) falar acerca de Deus ecologicamente. **Concilium**, v.3, n.331, p. 33-44, 2009.

ESQUIVEL VELASQUEZ, J. Espiritualidade da terra. **Concilium**, v.5, n.261, p. 72-84, 1995.

GANOCZY, A. Perspectivas ecológicas na doutrina cristã da criação. **Concilium**, v.4, n.236, p. 47-59, 1991.

GARCIA R. A. (Org.) **Fé cristã e pensamento evolucionista**. São Paulo: Paulinas, p.15-56; 107-132; 287-306, 2012.

GIBELLINI, R. O debate teológico sobre a ecologia. **Concilium**, v.5, n.261, p. 151-166, 1995.

GODOY, M. Ecologia e pastoral. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 21., 2008, Belo Horizonte. **Anais...** São Paulo: Paulinas, Edição digital – *e-book*, p. 420-430, 2008.

GOMES DA SILVA, A. A contribuição de *Duns Scotus* para uma espiritualidade ecológica. **REB**, v.68, fasc.272, p. 807-831, out. 2008.

GUDYNAS, E. Ecologia social na perspectiva dos pobres. **Concilium**, v.5, n.261, p. 127-137, 1995.

HAERS, J. Teologias ambientais como processos de eclesiogênese e discernimento comum. **Concilium**, v.3, n.331, p. 72-82, 2009.

HARING, H. Quem é o responsável? **Concilium**, v.4, n.307, p. 74-92, 2004.

JOHNSON, E. Espírito criador e ética ecológica: uma fronteira antiga. **Concilium**, v.4, n.342, p. 20-29, 2011.

KANYORO, M. Futuro perfil de Deus e o futuro da humanidade. **Concilium**, n.309, p. 53-61, 2004.

KERBER, W. A responsabilidade da igreja por uma sociedade humana digna para o amanhã. **Concilium**, v.10, n.110, p. 1231-1244, 1975.

KERBER, G. Cuidado da criação e justiça Ecológica-Climática. Uma perspectiva teológica e ecumênica. **Cadernos Teologia Pública** (online), Unisinos, Ano XIII, v.13, n.109, p. 1-16, 2016.

KLINKEN, J. O terceiro ponto do processo conciliar JPPC: A ecologia entre a teologia e as ciências naturais. **Concilium**, v.4, n.236, p. 72-86, 1991.

KROH, W. Bases e perspectivas de uma ética ecológica: O problema da responsabilidade pelo futuro como um desafio à teologia. **Concilium**, v.4, n.236, p. 87-102, 1991.

KUNRATH, P. Crer depois da ‘morte de Deus’. Teologia da criação (fé) e ciência (razão): caminhos para o diálogo. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER. 21.,2008, Belo Horizonte. **Anais...** São Paulo: Paulinas, Edição digital – *e-book*, p. 128-136, 2008.

MCDONAGH, E. Tecnologia e preferência de valores. **Concilium**, v.10, n.110, p. 1142-1161, 1975.

MCFAGUE, S. Imaginar Deus e um outro mundo possível. **Concilium**, v.5, n.308, 42-52, p, 2004.

_____. O mundo como corpo de Deus. **Concilium**, v.2, n.295, p. 55-62, 2002.

MALDAMÉ, J-C. **Cristo para o universo**. Fé Cristã e cosmologia moderna. Trad. Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 2005.

MANGABEIRA, N. **O encantamento do humano**. Ecologia e Espiritualidade. São Paulo: Loyola, 2000.

MARCOS, S. Terra sagrada: perspectivas meso-americanas. **Concilium**, v.5, n.261, p. 38-51, 1995.

MENDEZ DE OLIVEIRA, M. Controvérsias entre ambientalistas e teólogos sobre o antropocentrismo. **Kairós** - Revista Acadêmica da Prainha, v.2, p. 263-274, jul/dez. 2008.

MESTRE, C.; OROFINO, F. Novo céu e nova terra, vida no campo e na cidade. A sustentabilidade da vida e a espiritualidade. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 21., 2008, Belo Horizonte. **Anais...** São Paulo: Paulinas, Edição digital – *e-book*, p. 11-21, 2008.

METOGO, E. M. Deus ao lado dos pobres e da justiça. **Concilium**, v.5, n.308, p. 84-91, 2004.

MESTHENE, E. Valores religiosos na era da tecnologia. **Concilium**, n.6, p. 95-109, 1967.

MURAD, A. (Org.) **Ecoteologia: um mosaico**. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. O Vaticano II e a Escatologia Cristã. Ensaio a partir da leitura teológico-pastoral da *Gaudium et spes*. **Cadernos de Teologia Pública** (online), Unisinos, Ano XII, v.12, n.100, p. 1-19, 2016.

_____. O núcleo da ecoteologia e a unidade da experiência salvífica. Ver; Pistis Prax., **Teologia Pastoral.**, v.1, n.2, p. 279-297, jul./dez. 2004.

MURAD, A.; CUNHA, C.; GOMEZ, P. R. **Da terra ao céu**. Escatologia cristã em perspectiva dialógica. São Paulo: Paulinas, 2016.

MURAD, A.; SILVA, S. (Orgs.). **Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da *Laudato Si'***. São Paulo: Paulinas, 2016.

RODRIGUES DA SILVA, R. Gerações, conduções e destinos da vida e do universo em relatos míticos, apocalípticos e sapienciais. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 21., 2008, Belo Horizonte. **Anais...** São Paulo: Paulinas, Edição digital – *e-book*, p. 73-78, 2008.

REIMER, H. Criação, natureza e meio ambiente. **Caminhos**, v.8, n.2, p. 53-68, jul./dez. 2010.

RODRIGUES, A. Circularidade kenótico-relacional: o trinitário e o antropológico na dinâmica da afirmação da vida. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 21., Belo Horizonte, 2008, **Anais...** São Paulo: Paulinas, Edição digital – *e-book*, p. 198-214, 2008.

SILVA S. A criação na perspectiva ecológica: contribuição de *Duns Scotus*. **REB**, v.68, fasc.272, p. 772-806, out. 2008.

_____. Repensar a criação no mundo da tecnociência e do mercado. **Atualidade Teológica**, Ano XX, fasc. 52, p. 17-36, 2016.

SUNG, J. M. Economia e espiritualidade: por um outro mundo mais justo e sustentável. **Concilium**, v.5, n.308, p. 117-126, 2004.

VISCHER, L. Como está o jardim: Sobre a dimensão ecológica da ‘casa europeia’. **Concilium**, v.2, n.240, p. 77-86, 1992.

UEHLINGER, C. O clamor da Terra. Perspectivas bíblicas para o tema “ecologia e violência”. **Concilium**, v.5, n.261, p. 52-71, 1995.

WAILFRED, F. Para uma ecoteologia interreligiosa. **Concilium**, v.3, n.331, p. 45-58, 2009.

4. Reflexão teológica.

ALTEMEYER, J. F. Uma teologia ecológica integral: procuro, logo sou! In: PASSO, J. D. **Diálogo no interior da casa comum**. São Paulo: Paulus, p.51-72, 2016.

ALVES, R. **Da esperança**. Traduzido do inglês por João Francisco Duarte Jr. Campinas, SP: Papyrus, 1987.

_____. **Por uma teologia da libertação**. Juiz de Fora: Editora Siano, 2019.

_____. **O enigma da religião**. São Paulo: Papyrus, 2006.

BAKKER, N. *Laudato Si'*: rumo a uma nova antropologia. **REB**, v.76, n.301, p. 158-179, 2016.

BINGEMER, M. C. O Deus desarmado. A teologia da Cruz de J. Moltmann e seu impacto na teologia católica. **Estudos de Religião**, v.23, n.36, p. 230-248, jan./jun. 2009.

BLAIN, L. Duas filosofias centradas na esperança. **Concilium**, v.9, n.59, p. 1146-1154, 1970.

BEOZZO, J.; ELIZONDO, V. (Org.). Um novo apocalipse: o retorno das pragas. **Concilium**, v.5, n.273, p. 5-12, 1997.

BOISMARD, M.E. **L' evangile de Marc**. Paris: Peeters PUB, 1994.

BOURETZ, P. **Testigos del futuro**. Filosofia e mesianismo. Madrid: Trotta, 2012.

BRIGHENTI, A. **A Laudato Si' no pensamento social da Igreja**. Da ecologia ambiental à ecologia integral. São Paulo: Paulinas, 2018.

BROX, N. Fazer da terra um céu. Diaconia na Igreja primitiva. **Concilium**, v.4, n.218, p. 42-52, 1988.

BURGGRAEVE, R. Responsável por “um novo céu e uma nova terra”. **Concilium**, v.4, n.236, p. 113-123, 1991.

CASALDALIGA, P. Carta aberta a nossos mártires. **Concilium**, v.1, n.299, p. 153-156, 2003.

_____. Do desencanto imediatista à utopia esperançosa. **Concilium**, v.1, n.309, p. 150-154, 2005.

_____. Eu creio na ressurreição. **Concilium**, v.5, n.318, p. 121-128, 2006.

CASTILLO, J. M. **Jesus**. A humanização de Deus. Petrópolis: Vozes, 2015.

DA COSTA JUNIOR, J. **O Espírito criador**. A ecologia na teologia de J. Moltmann. Rio de Janeiro, 2008, 247p. Tese de doutorado. Departamento de teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

FABRI DOS ANJOS, M. Ressurreição como processo de uma nova vida. **Concilium**, v.5, n.318, p. 85-96, 2006.

GASTGEBER, K. A crise atual e a gênese de novos modelos de esperança. **Concilium**, v.9, n.59, p.1079-1088, 1970.

GREELEY, A. Fracasso e mundo exterior. **Concilium**, v.3, n.311, p.35-44, 1976.

GONZALEZ FAUS, J. I. **Acceso a Jesus**. 8ª edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.

KASPER, W. **Jesus, el Cristo**. 9ª edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.

KELLER, C. A atração do apocalipse e o mal do fim dos tempos. **Concilium**, v.1, n.274, p. 81-91, 1998.

KUZMA, C. **O futuro de Deus na missão da esperança**. Uma aproximação escatológica. São Paulo: Paulinas, 2014.

_____. A esperança cristã na “teologia da Esperança”: 45 anos da Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann: sua história, seu caminho, sua esperança. **Pistis & Praxis**, v.1, n.2, p. 443-467, jul./dez. 2009.

_____. A esperança no espírito: uma abordagem escatológica a partir da pneumatologia de Jürgen Moltmann. In: CONGRESSO DA ANPTCRE, 5., 2015, Curitiba, p. 1-7. **Anais...** Disponível em: <file:///C:/Users/Teologia/Downloads/5anptcre-15433.pdf>. Acesso em: 31 out. 2019.

LEHMANN, T. Um grito de esperança: os ‘negros Spirituals’. **Concilium**, v.9, n.59, p. 1174-1183, 1970.

MENDOZA-ÁLVAREZ, C. Escatologia e apocalipse em tempos pós-modernos. Um olhar a partir das vítimas e dos justos da história. **Concilium**, v.1, n.354, p. 69-79, 2014.

METZ, J. B. Futuro que brota da recordação do sofrimento. **Concilium**, v.6, n.76, p. 709-723, 1972.

_____. Não há céu sem terra. **Concilium**, v.4, n.236, p. 8-124, 1991.

_____. **Dios y el tempo: Nueva teología política.** Madrid: Trotta, 2002.

_____. **Esperar a pesar de todo.** Madrid: Trotta, 1996.

_____. **Memorias passionais.** Una evocación provocadora en una sociedad pluralista. Santander: Sal, Terrae, 2007.

RUIZ DE LA PENA, J. **Teología de la creación.** Santander: Editorial Sal Terrae, 1985.

PAGOLA, J. A. **Jesus.** Aproximação histórica. 6ª edição, Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

PICO, J. A esperança que nasce do amor dos mártires. **Concilium**, v.1, n.299, p. 133-141, 2003.

PIKAZA, X. **Jesucristo en la historia de la fé.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

PRATES, L. F. A espiritualidade como princípio transversal. In: PASSO, J. D. **Diálogo ao interior da casa comum.** São Paulo: Paulus, p. 181-210, 2016.

QUEIRUGA, A. T. **Fim do cristianismo pré-moderno.** São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Recuperar a criação.** Por uma religião humanizadora. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. Criados por amor: a santidade cristã. **Concilium**, v.1, n.349, p. 22-39, 2013.

SCHOLEM, G. **Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación**. Madrid: Trotta, 2008.

_____. **A mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

SUSIN, L. C.; DOS SANTOS, J. (Orgs.). **Nosso planeta nossa vida. Ecologia e teologia**. São Paulo: Paulinas, 2011.

SUSIN, L. C. (Org.). **Mysterium creationis**. São Paulo: Paulinas, Soter, 1999.

_____. Ressurreição: o coração da vida e da fé. **Concilium**, v.5, n.318, p. 123-128, 2006.

VIERA, L. M. *Laudato Si'*: uma abordagem do ponto de vista das ciências sociais. In: PASSOS, J. D. **Diálogos no interior da casa comum**. São Paulo: Paulus, p.127-156, 2016.

VILAS, B. A. Paradigma de uma ética planetária. Um olhar a partir da ecologia da vida cotidiana na *Laudato Si'*. In: PASSOS, J. D. **Diálogos no interior da casa comum**. São Paulo: Paulus, p .211-232, 2016.

5. Filosofia e Ciência.

BLOCH, E. **El principio esperanza**, 3 v, Madrid: Ediciones Trotta, 2007.

CAPRA, F. **A teia da vida: uma compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1997.

_____. **O ponto de mutação: A ciência, a sociedade e a cultura emergente**. São Paulo: Editora Cultrix, 2007.

CABRAL, A. M. **Nihilismo e hierofanias: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã**. Vol. 1 e 2. Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ, 2014.

CRUZ, E. Nanotecnologia. Alguns aspectos éticos e teológicos. **Cadernos IHU ideias**, Unisinos, ano 7, n.121, p. 1-23, 2009.

CUPANI, A. A realidade complexa da tecnologia. **Cadernos IHU ideias**, Unisinos, ano 12, n.216, v.2, p. 1-14, 2014.

DUMAS, A. Deus como protesto contra a 'morte do homem'. **Concilium**, v.6, n.76, p. 769-784, 1972.

DUPAS, G. **Ética e poder na sociedade da informação**. De como a autonomia das novas tecnologias obriga a rever o mito do progresso. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

ELIADE, M. **El mito del eterno retorno**. Trad. Ricardo Anaya. Buenos Aires: Editora Emecé, 2011.

GALIMBERTI, U. **Psique e teche**. O homem na idade da técnica. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. O ser humano na Idade da técnica. **Cadernos IHU ideias**, Unisinos, ano 13, n.218, v.13, p. 1-28, 2015.

GEORGESCU-ROEGEM, N. **O Decrescimento: Entropia, Ecologia e Economia**. São Paulo: Ed. Senac, 2008.

GEFFRÉ, C. Sentido e não-sentido de uma teologia não-metafísica. **Concilium**, v.6, n.76, p. 783-792, 1972.

HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão et al. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Caloust Gulbekian, 2002.

_____. **Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HSU, K. A mortalidade do planeta. **Concilium**, v.1, n.274, p. 71- 83, 1998.

HENSAMAN, C. R. Princípios para uma ética sócio-ambiental: relação entre Terra e vida. **Concilium**, v.5, n.261, p. 138-159, 1995.

JAGUARIBE, H. (Org.). **Transcendência e o mundo na virada do século**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

JUNGUES, J. R. Ética ecológica: Antropocentrismo ou biocentrismo? **Perspectiva teológica**, v.33, p. 1-34, 2001.

KYTTAY, E. Incapacidade, igual dignidade e cuidado. **Concilium**, v.2, n.300, p. 104-116, 2003.

LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **Difícil libertad**. Buenos aires: Ediciones Lillmod, 2008.

_____. **De outro modo que ser más allá de la esencia**. 5ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.

MORIN, E. **Sciencia avec Conscience**. Paris: Points, 1990.

MÜLLER, H. A. A fome de pão: o desejo do outro. **Concilium**, v.1, n.309, p. 70-76, 2005.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RICOEUR, P. **A região dos filósofos**. v. 2. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **O conflito das interpretações**. Porto-Portugal: RÉS- Editora, 1988.

ROSENZWEIG, F. **La estrella de la redención**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

RIECHAMANN, J. **Un mundo vulnerable**. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociência. 2ª ed. Madrid: Catarata, 2005.

PAIVA, M. Sustentados pela terra: um enfoque epistêmico. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 21., 2008, Belo Horizonte. **Anais...** São Paulo: Paulinas, Edição digital – *e-book*, p.158-166, 2008.

PRIGOGINE, I. **As leis do caos**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

_____. **La nascita del tempo**. Milão: Bompiani, 1991.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **A Nova Aliança**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.

TAXACHER, G. Deus, esse opositor. Da utilidade de uma crítica da razão apocalítica. **Concilium**, v.1, n.354, p. 57-68, 2014.

VAZ, H. C. de L. **Raízes da modernidade**. Escritos de filosofia VII. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Metafísica e fé cristã: uma leitura da “Fides et Ratio”. **Revista Síntese**, v.26, n.86, p.293-305, 1999.

_____. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. In: JAGUARIBE, Helio (Org.). **Transcendência e o mundo na virada do século**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

VERSPIEREN, P. A dignidade nos debates políticos e biométricos. **Concilium**, v.2, n.300, p. 20-30, 2003.

WEBER, R. **Diálogo com os cientistas e sábios**. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

WIELENGA, B. Rumo a um novo paradigma de produção: de uma economia de crescimento ilimitado a uma economia da suficiência humana. **Concilium**, v.5, n.261, p. 115- 126, 1995.