

## ABRAÃO E ISAAC: OS SACRIFÍCIOS DO PRESENTE E OS BENEFÍCIOS DO FUTURO - SOBRE O CONCEITO DE *TEMOR* EM KIERKEGAARD E HANS JONAS<sup>1</sup>

*Abraham and Isaac: The sacrifices of the present and the advantages of the future – On the concept of fear in Kierkegaard and Hans Jonas*

Jelson Roberto de Oliveira  
PUCPR

Lucas P. Lazaretti  
PUCPR

**Resumo:** Pretende-se nesse ensaio, analisar o conceito de temor a partir da perspectiva de Søren Kierkegaard e Hans Jonas, não necessariamente para estabelecer parâmetros interpretativos, mas para fomentar uma leitura a partir do episódio bíblico do sacrifício de Isaac por seu pai Abraão, neste texto interpretado a partir da *heurística do temor*, um conceito central da ética da responsabilidade proposta por Jonas como uma ética do futuro. Para tanto, analisaremos o temor como *pathos* existencial na filosofia kierkegaardiana, para destacar o aspecto emocional que liga o conceito à autoridade parental na filosofia jonasiana e o conduz à hipótese de que é preciso “sacrificar” o presente em benefício do futuro.

**Palavras-chave:** temor; Kierkegaard; Hans Jonas; Abraão; responsabilidade; ética do futuro.

**Abstract:** We intended in this paper to analyze the concept of fear from the perspective of Søren Kierkegaard and Hans Jonas, not necessarily to establish interpretive parameters, but to try a reading from the biblical story of Isaac’s sacrifice by his father Abraham, which will be interpreted in this text from the idea of *heuristics of fear*, a central concept of the ethics of responsibility proposed by Jonas as an ethics of the future. We will analyze the fear as an existential *pathos* in Kierkegaard’s philosophy, to highlight the emotional aspect that connects the concept of parental authority in Jonas’s philosophy and leads to the hypothesis that it is necessary to “sacrifice” the present for the benefit of the future.

**Keywords:** fear; Kierkegaard; Hans Jonas; Abraham; responsibility; ethics of the future.

---

<sup>1</sup>O presente texto é parte de pesquisa financiada pela Fundação Araucária, CNPq e pela CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil).

## Introdução

Jonas, ao formular o conceito de heurística do temor, não está alheio ao modo como a tradição filosófica se apropriou do conceito de temor, na qual se destaca o nome de Kierkegaard, que nomeou uma de suas obras principais de *Temor e tremor*. Em uma palestra no *Prinzregententheater* de Munique, em 1993 (volume I/2 da KGW<sup>2</sup>, p. 561-575), Hans Jonas traça uma espécie de panorama da filosofia no século XX e inclui a influência de Kierkegaard, ao lado da de Nietzsche e de Bergson, como fundamentais à filosofia alemã dos primeiros anos do século passado. Essa constatação não apenas confirma a importância que Jonas dá ao autor de *Temor e Tremor*, como demonstra como sua estima remonta a sua primeira formação filosófica, principalmente à influência de Husserl (o grande nome da filosofia de então), Bultman e do próprio Heidegger, esses dois últimos seus mestres desde 1924, em Marburg. Em Heidegger, Jonas reconhece a influência de Kierkegaard em torno da questão da *Angst* e da ideia mesma de *Existenz* (KGW I/2, p. 566): “Kierkegaard, além de Husserl, estava por trás de Heidegger: não o Kierkegaard teólogo ou o Kierkegaard pensador cristão, mas Kierkegaard, o descobridor do pensamento ‘existencial’ enquanto tal”, escreve Jonas no prefácio à terceira edição (1991) de *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity* (2001, p. xv). Depois, com Heidegger e também com Bultman, ele se aproxima de Kierkegaard para chegar a Paulo e Agostinho (cf. KGW III/1) e ao problema da aporia da liberdade humana, como apontou Bongardt, no seu texto *God in the world of Man: Hans Jonas’s Philosophy of Religion* (2014, p. 105-126).

Kierkegaard, portanto, teve reconhecida importância sobre a obra de Jonas, desde os primeiros escritos, como comprovam as inúmeras citações e referências em

---

<sup>2</sup>Usaremos as siglas convencionais para a citação das obras de Hans Jonas: KGW (*Kritische Gesamtausgabe der Werke*, obra em 5 volumes) TME (*Técnica, Medicina e Ética*); PR (*O princípio responsabilidade*); PV (*O princípio Vida*); RG (*A Religião Gnóstica: A mensagem do Deus estranho e os começos do cristianismo*). Seguindo a sigla referente ao título da obra, está o número da página. Para os demais autores, seguiremos o sistema autor-data.

aulas, palestras e textos desde o final da década de 1920. Nesse sentido, ainda que não possamos aferir (por falta de registros) uma *influência direta* de Kierkegaard na concepção de “heurística do temor” de Hans Jonas, acreditamos que uma aproximação dos dois autores pode ser útil como ensaio semântico capaz de explicitar um dos pontos centrais d’*O princípio responsabilidade*. Vale para Hans Jonas e Kierkegaard o mesmo que J. Aaron Simmons e David Wood disseram sobre Lévinas e Kierkegaard na introdução da coletânea de textos que analisou a relação entre os pensadores: “boas cercas não fazem bons vizinhos, afinal de contas” (2008, p. 1). A afirmação serve de contenção metodológica: o conceito de temor, nesse caso, pertence a campos distintos e é um recurso que exerce diferentes nuances em cada pensador. O conceito é uma cerca que aproxima, mas, ao mesmo tempo delimita e separa.

É importante lembrar ainda, que o tema da responsabilidade não é de maneira nenhuma ausente na obra kierkegaardiana, tal como nos mostrou, por exemplo, Derrida no seu *Donner la mort*. Segundo o filósofo francês, o nascimento da ideia de responsabilidade está, em primeiro lugar, ligada à “genealogia do sujeito que diz ‘eu’”, ou seja, na instância própria da singularidade que se assume diante do outro em um gesto de liberdade. Derrida é inspirado, nesse momento, pelos *Ensaíolos heréticos sobre a filosofia da história* (1975), de Jan Patočka. Em segundo lugar, Derrida mostra que o temor, como *mysterium tremendum*, transforma o homem em pessoa, algo que só ocorre quando ela é transpassada pelo olhar de Deus. Estamos em solo kierkegaardiano, portanto, que nos orienta na direção do tema da morte, da responsabilidade diante da morte, o evento da anulação da singularidade de um eu insubstituível, cujo símbolo é a caminhada silenciosa de Abraão, aquele que assume para si, diante de todos os homens, a responsabilidade sobre a vida de seu filho. Mas o faz em silêncio, diante do mistério. E com temor.

### **O pathos do temor em Kierkegaard como disposição existencial**

No escrito publicado em 1843 e assinado pelo pseudônimo *Johannes de Silentio*, Søren Kierkegaard toma uma disposição do *pathos* religioso e o insere em uma perspectiva filosófica, de tal modo que o título desse texto, *Temor e Tremor*,

refere-se tanto à raiz bíblica (Salmos 55:5 e Filipenses 2:12)<sup>3</sup>, quanto à análise existencial do personagem Abraão. O *Exordium* com que *Silentio* inicia sua contenda entre termos dicotômicos – fé/razão, linguagem/silêncio, ético/religioso – é marcado por uma descrição do jogo cênico que repousa sobre os personagens da narração bíblica, ou seja, Abraão, Isaac, Sarah e Eliezer, sobretudo com enfoque no sofrimento de Abraão, a quem Deus demanda o absurdo de um filicídio. O esforço de *Silentio* visa apresentar o *pathos* de Abraão em toda a sua potencialidade, isto é, da exata forma com que a narração bíblica é determinada, de tal maneira que, como demonstra Kierkegaard, qualquer alteração nas ações dos personagens modificaria substancialmente as consequências e, portanto, esse próprio *pathos*. A pretensão é converter todo o escrito em uma exemplificação do absoluto poder existencial que se encontra presente nos termos que compõem o título: *temor e tremor*.

O *temor*, essa disposição do *pathos* existencial, no entanto, não é frontalmente definido, ou seja, não encontra ao longo do texto uma explicitação pontual. Contudo, como é próprio do trabalho kierkegaardiano, o escrito de *Johannes de Silentio* inaugura uma centelha que permite à filosofia contemporânea iluminar certas questões, tal como a relação do indivíduo em sua interioridade e em sua existência subjetiva diante da imponente força da exterioridade, da natureza, da técnica e da morte. Os termos iniciais de uma pretensão de definição do *temor* kierkegaardiano devem ser encontrados, por isso, no “elogio” feito a Abraão, um êncômio que diz respeito a uma contemplação antropológica:

Se um ser humano não tem uma consciência eterna, se subjacente a tudo houvesse apenas um poder selvagem e efervescente que, contorcendo-se em paixões obscuras, produzisse tudo, seja isso significativo ou insignificante, se um vazio vasto e acirrado se escondesse sob tudo, o que seria a vida então senão desespero? (KIERKEGAARD, 1983, p. 15)

<sup>3</sup> É importante frisar que a escolha kierkegardiana no título repousa em referências tanto ao Velho quanto ao Novo Testamento, de tal forma que há muito da tradição judaica naquilo que pode ser ligeiramente tomado como puro e simples cristianismo, sobretudo pela rápida associação entre Kierkegaard e o Cristianismo Luterano. Abraão é mito que serve aos três monoteísmos ocidentais e, ademais, Johannes de Silentio é um *poeta da fé*, sem evidenciar-se cristão.

O caráter qualitativo que consta nas linhas de Kierkegaard diz respeito ao traço fundamental daquilo que o filósofo dinamarquês entende como um elemento central da existência humana, ou seja, a capacidade de pôr-se diante do mais pleno, extremo e elevado possível. Mais do que uma simples consciência de si, a existência recebe e doa sentido quando é confrontada com uma consciência eterna, isto é, com a própria transcendência de si. Esse é o movimento que permite ao Indivíduo estar em posição de vivenciar o *pathos* próprio do temor. Para tanto, é preciso que esse mesmo movimento dialético de singularização e de relação transcendental venha a ser explicitado.

Em confronto com as tendências especulativas do idealismo alemão, manifestos sobretudo nas obras de Hegel, Kierkegaard antevê a necessidade de, para delinear a existência humana, ter de apresentar certa conceituação antropológica, ou seja, dizer aquilo que o homem é. A tese antropológica kierkegaardiana, que é desenvolvida até as últimas linhas de sua obra, apresenta dois aspectos essenciais: a) o homem é uma síntese de dois termos que não se realizam em uma mediação, mas que se intensificam em uma contradição<sup>4</sup>; b) não há, nem no homem, nem na natureza imediata, nenhuma categoria capaz de servir como chave de interpretação e conhecimento sobre a natureza humana, havendo a necessidade de direcionar a existência para uma alteridade<sup>5</sup>. Isso significa que, tomada em sua relação imediata, a existência não fornece nenhuma solução para si mesma. O homem é capaz de servir como medida para si mesmo, sobretudo porque, ao proceder dessa forma, transforma-se em um objeto, ele retira-se do próprio campo da existência para inserir-

---

<sup>4</sup> Essa tese se encontra exposta nas primeiras linhas de *A doença para a morte*, livro assinado pelo pseudônimo *Anti-Climacus*, o qual afirma: “O homem é espírito. Mas o que é espírito? O espírito é o Selv. Mas o que é o Selv? O Selv é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste em que, na relação, a relação se relacione consigo mesma; o Selv não é a relação, mas consiste em que a relação se relacione consigo mesma. O homem é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, é uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois termos. Sob este aspecto, o homem ainda não é um Selv” (KIERKEGAARD, 1980, p. 13).

<sup>5</sup> A extensão dessa tese kierkegaardiana se apresenta pela primeira vez, formalmente, nos escritos do pseudônimo Johannes Climacus, com destaque para *Migalhas Filosóficas*, onde o filósofo, orientado pela pergunta supostamente socrática, “em que medida pode-se aprender a verdade?” (2008, p. 27), depara-se com a necessidade de um reportar-se humano para uma noção antropológica com referências à transcendência.

---

se no campo do especulativo. De igual maneira ocorre com a natureza imediata, a qual lega para o Indivíduo apenas um ensinamento: que “a imperfeição é a lei fundamental do mundo externo” (KIERKEGAARD, 1983, p. 27).

Voltar-se para a natureza imediata é infrutífero. Voltar-se para si, por sua vez, é um movimento que pode resultar proveitoso, sem que isso, entretanto, tenha qualquer salvaguarda por parte da existência, já que é preciso alcançar um ponto de impossibilidade. Ao considerar a própria existência, o Indivíduo não pode conhecer-se, pois não tem os “instrumentos” para tanto. Essa impossibilidade, contudo, denota uma contradição que, se levada ao ponto extremo, ao âmbito mais elevado, de uma auto-consciência eterna, acaba por manifestar um paradoxo: a própria existência escapa ao indivíduo, abrindo caminho para um *outro*, para um *desconhecido*. É *Johannes Climacus*, o pseudônimo dialeticamente treinado quem apresenta essa questão:

Mas o que é este desconhecido contra o qual a inteligência em sua paixão paradoxal se choca, e que perturba o homem em seu autoconhecimento? É o desconhecido. No entanto, ele não é, certamente, um ser humano, na medida em que o homem sabe o que o homem é, nem qualquer outra coisa que o homem conheça. Chamemos então este desconhecido: *o divino*. (KIERKEGAARD, 2008, p. 64)

Este *divino*, expresso em dinamarquês como *Guden*, à maneira grega, portanto não sob a égide cristã, é o *totalmente outro*, o *absolutamente desconhecido*, com o qual se faz necessário relacionar-se caso uma existência queira alcançar o *pathos* mais elevado. Se a ele, contudo, chega-se pela via do paradoxo, só o paradoxo pode dar conta dessa relação.

É nesse sentido que a narrativa de Abraão é empreendida por *Johannes de Silentio*, uma vez que o pseudônimo diz ser “constantemente consciente do prodigioso paradoxo que é o conteúdo da vida de Abraão” (KIERKEGAARD, 1983, p. 33). Exemplarmente, a vida de Abraão é o acontecimento absurdo no qual Deus demanda que este ofereça em holocausto seu filho Isaac, acontecimento este que, pela aceitação silenciosa de Abraão, converte tudo em uma relação direta com o absoluto.

Muitas são as variantes possíveis que anulariam o absurdo e o altamente elevado na narração de Abraão, mas é a manutenção do silêncio por parte de Abraão e, mais, a tomada de ação que determina uma vontade/liberdade de Abraão, mas também uma demanda/ordem por parte de Deus, que constrói o absurdo da ação. Abraão está disposto a realizar a absurda demanda divina assumindo-a como sua, isto é, em uma ação que é sua própria responsabilidade. Ele se expõe ao desconhecido. Há desde essa situação duas análises interpretativas possíveis: a) considera-se, pela via ética, que Abraão comete um ato abominável, por considerar matar o seu próprio e *amado* filho; b) considera-se, pela via da fé, que Abraão toma para si o absoluto, em uma relação de tal maneira imediata que ele assume a responsabilidade de um ato que um Deus-de-amor jamais poderia demandar.

A categoria da *fé* é esse movimento em que a decisão pela existência condiciona uma nova situação, de tal maneira que o Indivíduo assume para si o Absoluto com todas as suas contradições e absurdos, diante dos quais o Indivíduo *treme* e *teme*. Como indica *Johannes de Silentio* ao falar sobre a fé: “este movimento eu faço por mim mesmo, e o que desse modo eu ganho é minha consciência eterna em abençoada harmonia com meu amor pelo ser eterno. Pela fé não renuncio a nada; pelo contrário, pela fé recebo tudo” (KIERKEGAARD, 1983, p. 48-49).

A condição existencial que a narrativa de Abraão exemplifica torna possível compreender o *pathos* do temor. Mais do que uma mitologia religiosa, trata-se, em termos filosóficos, de uma relação estabelecida entre a fragilidade claudicante de um indivíduo com o universal. Nos termos de uma compreensão geral sobre a existência humana, o Indivíduo não pode sobrepor-se ao universal. É a determinação advinda da lógica: o particular subsume-se ao universal. Nos termos da análise kierkegaardiana sobre a existência, a abertura da singularidade da existência de cada indivíduo permite que ele se relacione de forma *extraordinária* com o universal.

A fé, essa categoria em que um Indivíduo coloca-se em relação imediata com o Absoluto ao assumir para si a tarefa paradoxal de ser responsável pelo desconhecido, é o que singulariza e, portanto, produz, a inversão lógica, a tal ponto

---

que Kierkegaard afirma que a “fé é precisamente o paradoxo de que o Indivíduo Singular [*Enkelt*], enquanto Indivíduo Singular, é mais elevado que o universal” (KIERKEGAARD, 1983, p. 55).

O *pathos* do temor repousa justamente neste aspecto: ser absolutamente responsável pelo desconhecido. A demanda divina é expressa de forma pontual para Abraão, sendo que *Johannes de Silentio* frisa a resposta da figura bíblica: “aqui eu estou”. Essa afirmação de sua própria presença é a decisão pela relação com o Absoluto, uma relação que singulariza o Indivíduo e o impulsiona para um *pathos* mais elevado do que o desespero ao qual Kierkegaard alertava como sendo reflexo de uma existência vazia. O *temor* é a prova de que o Indivíduo Singular está “em uma relação absoluta com o absoluto” (KIERKEGAARD, 1983, p. 120), relação essa que é sustentada não apenas por um paradoxo, mas por aceitar o absurdo do totalmente desconhecido como uma presença evidente. É diante do Absoluto que o Indivíduo treme e é ao Absoluto que o Indivíduo teme; entretanto, ao responsabilizar-se pelo *desconhecido* e ao assumir para si o *outro*, esse temor torna-se o *pathos* que o Indivíduo tem em si mesmo. É isso que permite a Kierkegaard afirmar que “o essencialmente humano é a paixão”, isso de tal modo que “a mais elevada paixão em uma pessoa é a fé” (KIERKEGAARD, 1983, p. 121).

Responsabilizar-se pelo desconhecido é um *pathos* que pode ser facilmente reconhecível como *temerário*. Assumir para si o encargo de um absurdo é a expressão de uma ação que possui a marca de um paradoxo. O *temor* kierkegaardiano é a manifestação de uma ação que não encontra nenhuma possível explicação pela via do pensamento, mas que tem sua máxima efetivação no âmbito da existência. Temer ao Absoluto – manifesto pelo *divino*, pelo *desconhecido*, pelo *totalmente outro* – é um *pathos* que cumpre duas vias: teme-se ao *Outro*, mas teme-se também a *si mesmo*. É essa estranheza que Jacques Derrida encontra ao analisar esse texto kierkegaardiano: “nós tememos e trememos diante do inacessível segredo de um Deus que decide por nós, embora permaneçamos responsáveis, isto é, livres para decidir, para operar, para assumir nossa vida e nossa morte” (DERRIDA, 1999, p. 56). A fé acaba por assumir, ao

---

fim, um caráter ético, uma vez que o *temor* é um *pathos* que se responsabiliza pela ação absurda que é demandada pelo *desconhecido*, o que significa, em termos kierkegaardianos, ter em si a liberdade e o dever de uma ação.

### A heurística do temor

É temerário, como demonstrou Kierkegaard, responsabilizar-se diante do desconhecido – que, no caso de Jonas, pode e deve ser “imaginado”, ou seja, projetado como possibilidade. A ideia de existência, portanto, assume, em Jonas, um sentido bastante próprio e concreto: trata-se de algo sobre o qual temos um *poder* de interferência como nunca antes na história humana e sobre o qual a liberdade assume uma perspectiva totalmente nova. Vejamos como isso ocorre, começando por analisar a noção de “heurística do temor” (PR, 70), um dos conceitos centrais da proposta ética de Hans Jonas.

Já no prefácio de sua obra magna, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, de 1979, o autor apresenta tal conceito associado à “previsão do perigo”, algo que seria, no limite, a “bússola” de sua tentativa de superação do niilismo ético, vivido na forma de um “vácuo do relativismo de valores” e de um vazio de reflexão no que diz respeito à “práxis coletiva que adentramos com a alta tecnologia” (PR, 21) e que assume o imperativo de incrementar sempre mais o poder, independente de seus riscos, dada a certeza de seus êxitos. É aliado à sua “futurolgia comparativa” (PR, 70) e à urgente tarefa da antevisão do futuro que o temor, portanto, deve ser compreendido na obra jonasiana. Como heurística, ele pretende despertar a consciência e o sentimento dos homens contemporâneos em relação às suas ações no presente, cujo impacto alcança o futuro de forma incomensurável. A gravidade do risco levaria, assim, ao aprendizado ético: antever o perigo teria a função educativa de reorientar as ações no presente a fim de evitar que o imaginado ocorra realmente. *In dubio pro malo* para que tal *malo* seja evitado. Eis o papel ético do temor.

Para Jonas, esta possibilidade de antevisão do mal futuro é que abriria a possibilidade para que o próprio futuro (ou o que se espera dele) possa existir. Em

outras palavras: só porque imaginamos o que não queremos, somos capazes de imaginar o que queremos. Isso fica claro no mesmo prefácio: “Eu denomino isso ‘heurística do temor’: somente então, com a antevisão da desfiguração do homem, chegamos ao conceito de homem a ser preservado. Só sabemos *o que* está em jogo quando sabemos *que* está em jogo” (PR, 21). A heurística do temor, portanto, remete à pergunta sobre aquilo que deve ser preservado e não àquilo que pode ser destruído. Justamente por imaginarmos a destruição é que somos obrigados a pensar no que deve ser preservado e do quanto no presente *deve ser* ou *vale a pena ser* conservado no futuro. Porque o conteúdo do presente (a natureza, o mundo, a vida, o homem de agora – resultados da acumulação evolutiva das eras passadas) está ameaçado, é que nos damos conta do seu valor. Poder destruir a dotação genética da vida, por exemplo, nos obriga a perguntar sobre a sua validade. Querer que algo exista no futuro – sabendo-se que pode não existir mais – é doar um valor para esse *algo* não só no *futuro*, mas já no *presente*. Algo que, ademais, aproxima a ética da ontologia na medida em que se trata de preservar integralmente os dados naturais que foram herdados do passado e que, no caso do homem, tem a ver com a “integridade de sua essência”: trata-se de avaliar criticamente o poder da técnica quanto às suas projeções futurísticas porque o que está em jogo “não apenas do destino do homem, mas também da imagem do homem, não apenas de sua sobrevivência física, mas também da integridade de sua essência” (PR, 21). Antever a possibilidade da destruição dessa essência, tanto no sentido formal quanto substancial, é a tarefa da “ética do futuro”: trata-se de orientar criticamente as nossas ações para que a humanidade e toda a rede de vida e de recursos com a qual ela está conjugada possam existir também no futuro.

O âmbito ontológico no qual Jonas assentou a sua ética parte do ponto de vista de que no *ser* já reside um *dever* ou, em outras palavras, porque o ser existe ele carrega o bem que é a sua finalidade, existir. Dado que a vida é, portanto, ela deve ser, porque viver é a finalidade da vida e - pensando aristotelicamente - sendo o seu *fim*, viver também é o seu *bem*. Diante do risco da destruição, tal hipótese aparece com mais nitidez: se podemos destruir (substancialmente) ou alterar (formalmente) a vida,

por que não o fazemos? A pergunta estabelece o patamar metafísico a partir do qual se ergue o princípio da responsabilidade: a ética de Jonas volta ao problema do *ser* (futuro) obrigada por uma reflexão sobre o poder (presente) de destruição ou, pelo menos, em um diagnóstico sobre os seus riscos. Porque *podemos* destruir a vida, ela *deve* ser preservada; porque antecipamos a possibilidade de sua destruição, somos obrigados a refletir sobre o seu valor (ou seja, sobre o seu bem).

### **O aspecto emocional do temor e o papel da autoridade parental**

Um dos pontos centrais da teoria de Jonas diz respeito ao “aspecto emocional da moral” na teoria ética do Ocidente, tema que aparece no capítulo IV de *O princípio responsabilidade*, onde é analisada a teoria da responsabilidade a partir das ideias de bem, dever e ser. Para Jonas, “para investigar o que realmente valorizamos, a filosofia da moral tem de consultar o nosso temor antes do nosso desejo” (PR, 71), algo que recebeu pouca atenção na história da filosofia, já que, segundo a tradição socrática, “o que se deseja deve ser também o melhor”. Em uma importante nota de rodapé sobre o assunto, Jonas compara a força do desejo com a força do temor, afirmando que o primeiro falharia diante de uma escolha do tipo “que minhas refeições diárias sejam favoráveis ou que meu filho permaneça saudável” (PR, 71). Na verdade, tendemos a desejar as duas coisas, até que soubéssemos, por exemplo, que devo temer pela saúde do meu filho e então, diante disso, “eu já sei qual das duas opções eu devo desejar mais”. Como sentimento, o temor orienta melhor a ação, portanto, na medida em que ajuda a “visualizar os efeitos de longo prazo” (PR, 72) que caracterizam aquilo que Jonas chama de “primeiro dever” da ética do futuro. Ora, “o que deve ser temido ainda não foi experimentado e talvez não possua analogias na experiência do passado e do presente” e, por isso, “o *malum* imaginado” ganha precedência sobre o “*malum* experimentado”. A heurística, assim, passa por uma produção intencional do *malum* futuro capaz de despertar o temor e, por isso, orientar o desejo e a escolha humana. O que se teme, contudo, não é algo conhecido (como a morte, em Hobbes [PR, 72]) e, por isso, o temor não é uma patologia, mas um “temor de tipo espiritual”, produto de uma deliberação, ou seja, de uma “disposição para se deixar afetar”.

Para Jonas, além disso, “os filósofos da moral sempre reconheceram que o sentimento deveria se unir à razão, de modo que o bem objetivo adquirisse poder sobre a nossa vontade” (PR, 159), destacando que a moralidade da racionalidade, que se propõe um domínio sobre os sentimentos, sempre se pautou pelas emoções. Entre os sentimentos que embasam uma doutrina da virtude, ele cita “o ‘temor de Deus’ judaico<sup>6</sup>, o ‘eros’ platônico, a ‘*eudemonia*’ aristotélica, o ‘amor’ cristão, o ‘*amor dei intellectualis*’ de Spinoza, a ‘benevolência’ de Shaftesbury, o ‘respeito’ de Kant, o ‘interesse’ de Kierkegaard e o ‘gozo da vontade’ de Nietzsche” (PR, 159). Kierkegaard, portanto, é citado como parte de uma longa tradição que reconheceu o elemento emocional como parte da teoria ética, uma tradição que o próprio Jonas pretende lançar mão para legitimar o seu “sentimento de responsabilidade” e, mais especificamente, a sua teoria do “temor”.

A posição de Jonas, contudo, se inverte quando pensada a partir de seu objeto: enquanto nos modelos tradicionais – ele argumenta – o objeto da ação ética é um *summum bonum* que se projeta como valor supremo, perfeito e imperecível que serviria de orientação para a ação moral, no caso da responsabilidade é justamente o contrário que acontece: “o objeto da *responsabilidade* é algo perecível como tal” (PR, 159). O *outro* que se coloca diante de cada um de nós como objeto da nossa responsabilidade não como um objeto perfeito, mas segundo o “caráter perecível” e contingente de sua própria facticidade. É “graças à sua mera existência (não graças a qualidades especiais)” (PR, 160) que esse outro se apresenta como objeto ético da responsabilidade. Jonas, nesse sentido, recusa o formalismo ético para dar importância ao *Ser* que, “reconhecido em sua plenitude ou em uma das suas manifestações particulares, desde que encontre uma faculdade de percepção que não tenha sido mutilada pelo egoísmo ou perturbada pela estupidez” (PR, 163) com o objetivo de despertar um sentimento capaz de colocar cada indivíduo em relação à sua

---

<sup>6</sup> Jonas é, obviamente, influenciado pela perspectiva judaica quanto ao conceito do temor. Como esclarece Avishag Zafrani, o judaísmo valoriza o temor da cólera divina como origem da obediência à lei, que tem um impacto futuro ligado à chegada do Messias. Zafrani não deixa de notar que “Jonas quer fugir da facilidade de um recurso à religião, pois trata-se de uma obra filosófica – os aspectos religiosos estão à margem e, além disso, sujeitos à desmitologização” (2014, p. 346).

responsabilidade. Em outras palavras, esse *Ser*, ao manifestar-se em sua existência, provocaria o *pathos* da responsabilidade e, depois disso, orientaria a ação em direção à lei moral, “lei que ordena que o nosso próprio Ser satisfaça a reivindicação imanente daquele que existe” (PR, 163). É o sentimento, portanto, que “prende *este* sujeito *àquele* objeto” (PR, 163) e que nos leva a agir segundo a lei moral: “por meio da sublevação dos sentimentos, que se antecipa ao conhecimento” (PR, 71). O sentimento, assim, eleva-se à racionalidade: “alavanca afetiva, o temor deve, contudo, repousar sobre razões objetivas” (ZAFRANI, 2014, p. 346). Além disso, para Jonas, “o saber se origina daquilo contra o que devemos nos proteger” (PR, 71), ou seja, o sentimento do temor desperta o saber que nos faz evitar o que tememos, um saber que é sempre um “saber sobre possibilidades” (PR, 73) diante das conjecturas. Jonas fala de um saber nascido não da certeza, mas da “dedução de um se para um então” (PR, 74) – *se* isso pode acontecer, *então* devo fazer isso ou aquilo. O prognóstico mais propício, diante do desconhecido perigo da técnica, faz parte da “futurolgia comparativa” (PR, 70) que dá preferência ao mau na medida em que se apoia em uma “predição a partir de um saber analítico das causas” (PR, 194).

Sendo fiel às intuições descritas em *The phenomenon of life*, Jonas afirma que o sentimento é, como princípio central da vida, também o primeiro passo da moralidade – e não a lei. É ele que desperta em nós a disposição moral e orienta a nossa ação. A ideia de um cuidado, aliás, é tido como um recurso espontâneo da própria natureza herdado por todo ser humano, sendo que, nesse sentido, a natureza nos preparou para “os tipos de responsabilidade aos quais falta a garantia do instinto” (PR, 164). Não é por acaso que o protótipo da responsabilidade apresentado por Jonas é a responsabilidade parental: os pais guiam a sua responsabilidade não por lei formais, mas por sentimentos e condições subjetivas: “a consciência de serem os autores exclusivos da nova vida; o espetáculo imediato do apelo da criança carente de proteção; e o amor espontâneo – inicialmente sob a forma do sentimento da mãe nutriz pelo recém-nascido, sentimento compulsivo e “cego” no após-parto, e em seguida, à medida da emergência do indivíduo, um amor lúcido e pessoal dos pais por

esse sujeito de identidade singular. (PR, 182). Para Jonas, nenhuma outra relação reproduz de forma tão adequada as condições subjetivas, ou seja, os sentimentos capazes de orientar a ação moral do que a relação entre pais e filhos. É justamente o sentimento, portanto, que evoca a força da responsabilidade no âmbito privado da família, que deve guiar também o homem político na sua responsabilidade diante da vida, ainda que não seja o “genitor da coletividade”: haveria uma equivalente relação de afeto do político com o destino da humanidade que está sob sua guarda, dado o fato de que “ele surgiu dessa coletividade (em regra) e se tornou o que é graças a ela e, por isso, ele não é o seu pai, mas o ‘filho’ do seu povo e da sua terra (do seu grupo social e assim por diante), por isso ‘irmanado’ com todos aqueles que compartilham esses laços” (PR, 183) e que inclui todos os seres vivos, os de agora e os do futuro. É diante desse *pathos* existencial que o político se torna responsável, na medida em que ele é guiado pela “identificação emocional com o coletivo” na forma de um sentimento de solidariedade. Note-se que Jonas não hesita em fazer uso de expressões de cunho afetivo porque, na verdade, como afirmamos, ele acredita que é esse o fundamento da moralidade: “o fenômeno do sentimento torna o coração receptível ao dever”, porque “é difícil, senão impossível, assumir a responsabilidade por algo que não se ame” (PR, 183).

Um tal sentimento é despertado com mais força, segundo Jonas, precisamente pela projeção negativa em relação ao futuro e, conseqüentemente, pelo temor que ele produz, dado o fato de que sabemos mais exatamente o que *não* queremos (o mal) do que aquilo que queremos (o bem): “o reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*” (PR, 71). A projeção das conseqüências negativas da ação humana por meio do evento técnico causaria, por isso, um sentimento de temor cujo produto seria a consciência do dever ético de evitar esse mal projetado, ao mesmo tempo como algo imaginado e como algo cientificamente justificado.

É interessante notar que o caso de Abraão é um caso que coloca em xeque precisamente esse sentimento do pai em relação ao filho, tematizando, portanto, qual

é a responsabilidade do progenitor diante do mandato divino que negaria, por sua vez, o mandato dado pela natureza. A paternidade, no caso de Abraão, mantém um elemento sobrenatural que se impõe ao natural e suspende a moralidade, porque rompe com a noção tradicional de responsabilidade, tida como um compromisso ético com a comunidade. Abraão, como sugere Derrida, pensa apenas o Outro, esse “grande Outro lhe pede e ordena, sem lhe dar a menor razão” (1999, p. 97) e se abstém de toda linguagem com seus familiares e mesmo com seu filho prestes a ser assassinado, a quem responde, quando perguntado sobre o cordeiro da imolação, com uma ironia. Derrida destaca a ideia de que a responsabilidade reside no ato de *responder* – *responder por*. Abraão rompe com o princípio e instaura o paradoxo.

A pergunta sobre “a responsabilidade por uma vida, individual ou coletiva” (PR, 186) é, para Jonas, o que traz o futuro para o campo analógico da responsabilidade parental e política. Uma tal responsabilidade ocorre como cuidado com a “existência precária” (PR, 184) tanto da *res pública*, por parte do homem público, quando da criança, por parte do pai. É o “futuro da existência inteira” que está em xeque quando o amanhã é reconhecido como um produto direto das ações dos responsáveis de hoje, um futuro que, cheio de incógnitas, escapa do domínio da projeção exata. Isso, contudo, não nega a responsabilidade no âmbito de sua liberdade: “o caráter vindouro daquilo que deve ser objeto de cuidado constitui o aspecto de futuro mais próprio da responsabilidade” (PR, 187), ou seja, malgrado não saiba qual é o futuro que espera o seu filho e sobre o seu conteúdo não possa ter nenhuma responsabilidade direta, a um pai cabe a garantia desse futuro, cabe cuidar para que sua prole tenha vida no futuro e que nele possa usufruir de uma liberdade de escolha sobre si mesmo que garanta autenticidade sobre essa vida. Assim também o homem público, que deve cuidar para que a vida como um todo seja preservada e uma tal responsabilidade se apresenta como um “complemento moral para a constituição ontológica do nosso Ser temporal” (PR, 187), isto é, como uma responsabilidade de cunho ontológico na medida em que o objeto dessa obrigação moral é a vida em si mesma e não apenas as possibilidades intrínsecas àquilo que vive.

---

A ética, assim, assume em Jonas a sua base ontológica que passa do ser *que é* para o dever ser daquilo que *não é* e que *deve ser*.

### **Entre o presente e o futuro: estamos dispostos a sacrificar Isaac?**

Se há, na linguagem do silêncio de Abraão (reiterada pelo pseudônimo usado por Kierkegaard na obra em questão, *Johannes de Silentio*), uma espécie de suspensão da ética (como ciência sobre o bem e o mal) em preferência ao mandato divino<sup>7</sup>, isto é, se o gesto do patriarca parece antiético diante dos olhos dos mortais e instaura o paradoxo, a ideia jonasiana de temor parece evocar uma suspensão, como medida heurística: imaginar o mal possível remete à situação paradoxal de negação dos critérios éticos do presente em benefício da afirmação de uma outra “realidade” diante da qual o homem encontra seu “dever absoluto”: “a biosfera inteira do planeta cresceu-se àquilo pelo qual temos de ser responsáveis, pois sobre ela detemos poder” (PR, 39). O poder de matar exige, portanto, uma nova responsabilidade. O futuro não é, de maneira alguma, silencioso, mas que é silenciado pelo desinteresse e pela embriaguez do homem contemporâneo que, por isso, não “ouve” os riscos e as ameaças que chegam daquilo que Jonas chamou de “futurolgia comparativa” (PR, 70). O futuro é o abismo no qual é preciso saltar.

Se no caso de Abraão, contudo, a ética parece ter sido suspensa em benefício do absoluto, no caso de Jonas o absoluto fundamenta a ética do presente. O paradoxo, nesse caso, também poderia ser interpretado ao inverso: em respeito temeroso em relação ao absoluto é preciso alterar as ações do presente. É preciso resistir ao mandado do poder e aos exageros da liberdade decorridas da atual suspensão da ética para dar preferência à possibilidade da inexistência do futuro. Mas é também por se capaz de matar o presente de seu filho que Abraão garante-lhe o futuro. A lógica da ética é invertida para dar lugar aos benefícios da sua própria suspensão e explicitar um novo tipo de “imperativo”: para que haja futuro, é preciso que não haja presente, ou

---

<sup>7</sup> Em um comentário ao Temor e Tremor, Mark C. Taylor pontua como o silêncio de Abraão, interpretado por Kierkegaard, é o elemento central da suspensão ética, já que “permanecer em silêncio e recusar-se a se expressar de forma honesta e direta é negar a possibilidade de relações morais”, já que uma “comunidade moral é impossível sem comunicação” (1981, p. 180).

seja, é preciso que o presente seja sacrificado. Retoma-se, assim, o tema central da tradição bíblica: Abraão (que significa literalmente “pai de muitas nações”), aquele a quem Deus prometera *futuro* na forma de *geração*, de *terra* e *benção* é o mesmo ao qual agora Ele solicita o assassinato do próprio filho. Ao empenhar-se em decifrar o enigma pelo qual o patriarca sobe a montanha e ergue a ferramenta de decapitação do jovem Isaac, Kierkegaard resgata um dos temas centrais do judaísmo, do cristianismo e do islamismo: a fé, representada pela metáfora da *aliança*. Para uma Sara estéril e um Abrão já idoso, não é difícil imaginar como a ideia de geração e de futuro são importantes no *corpus* da história bíblica: é aos cem anos que Abraão engravida Sara, que dá à luz Isaac, o herdeiro da promessa da Aliança. É esse menino, símbolo da fé por meio da promessa e da aliança, a quem *terra* (vida plena) e *benção* (futuro feliz) são prometidos, é ele que deve ser sacrificado no Monte Moriá. É preciso ser capaz de sacrificar a geração futura. Sem filho não há descendência. Ao levantar a mão do sacrifício, entretanto, Abraão foi impedido pelo Anjo. O menino foi trocado por um carneiro. Paradoxalmente, contudo, ao impedir o gesto do sacrifício, o Anjo também salva o futuro de Abraão. De fato, porque aceitou matar o seu filho, Abraão o salvou.

Pensemos em Isaac. A criança, que representa o futuro, deverá ser morta, mas é salva porque seu pai aceitou a sua morte, obedecendo à ordem da divindade. No âmbito do absoluto que Kierkegaard chamou de fé, somos capazes de matar aquilo que amamos em nome de outra lógica que coloca em suspensão a ética do presente. E porque o fazemos, é que o salvamos, ou seja, que lhe garantimos futuro. Jonas inclui essa mesma atitude no seu conceito de *temor*: diante do futuro (esse absoluto desconhecido mas previsível em seus riscos) é preciso ser capaz de sacrificar o presente, porque, finalmente, “a ‘qualidade do ser a longo prazo’ está de algum modo incutida no fazer técnico” (TME, 52). Com a sua noção de temor, Jonas resgata o paradoxo kierkegaardiano nos termos de um *não-fazer agora* para que se possa *fazer depois*. Trata-se de silenciar a lógica do *homo faber* enquanto é tempo e recuar no reivindicado exercício de sua presente liberdade para que a liberdade seja possível ainda no futuro. Trata-se de impor “freios voluntários” (PR, 21) para a técnica e afirmar

que há mais liberdade em *não fazer agora o que pode ser feito* do que em simplesmente *fazer o que pode ser feito*. Trata-se de restabelecer uma nova perspectiva entre o *poder-fazer* e o *dever-fazer* por intermédio de um fundamento ontológico para a ética que Jonas encontrou em um *dever-ser* próprio da vida. Trata-se de evitar aquela “automaticidade da aplicação” da técnica, para a qual “poder respirar e ter de respirar” (TME, 34) são a mesma coisa. Assim, é diante desse futuro que nasce o temor como horizonte de salvação para o presente. Porque aceita sacrificar o *poder de fazer* que lhe está disponível, o homem aceita a sua responsabilidade e garante o seu futuro: “torna-se uma obrigação transcendente do homem proteger o menos reconstruível, o mais insubstituível de todos os ‘recursos’: a incrivelmente rica dotação genética depositada pelas eras da evolução” (TME, 36).

Ora, a associação entre *poder* e *fazer* é a lógica ética que guia o horizonte presente da técnica como uma “necessidade vital permanente” (TME, 34), ou seja, o próprio *fazer*, se torna um “poder incrementado em atividade permanente” (TME, 34) no qual não há separação entre *posse* e *exercício* do poder: “a formação de novas capacidades, que se produz constantemente, passa de forma continuada em sua expansão, à corrente sanguínea da ação coletiva, da qual já não se pode separar (a não ser mediante uma substituição superior)” (TME, 34). O presente vive o imperativo do *se podemos, devemos fazer*. É essa lógica que Jonas assume como ameaça em relação ao futuro, já que “a magnitude causal dos empreendimentos humanos cresceu incomensuravelmente sob o signo da técnica” (TME, 75) e com “a grande técnica escrevemos a frase de que o mundo de amanhã *não* será similar ao de ontem” (TME, 75). Diante da incerteza e da ambiguidade trazidas pela ação da técnica, o futuro exige “uma regra fundamental para o tratamento da *incerteza*”, ou seja, a capacidade da previsão aliada a uma “modéstia nas metas” (TME, 76): “*in dubio pro malo* – em caso de dúvida, dar ouvidos ao pior diagnóstico e não ao melhor; porque as apostas se tornaram demasiado elevadas para arriscar” (TME, 76-77). Trata-se de uma lógica nova que impõe o futuro sobre o presente e exige do homem novos sacrifícios, que Jonas associa a palavras como humildade, austeridade, continência, moderação, contenção,

freio, comedimento, modéstia e prudência. Trata-se de encontrar uma nova austeridade, simplicidade ou “*frugalidade* em nossos hábitos de consumo”: “Frugalidade: aqui estaríamos, portanto, ante um valor bem antigo, e só recentemente tornado antiquado. Continência (*continentia*) e temperança (*temperantia*) foram, durante épocas no Ocidente, virtudes obrigatórias da pessoa” (TME, 77) que agora foram substituídas pela virtude da “gula” que, ao contrário, sempre esteve “escrita com maiúsculas no catálogo eclesiástico dos vícios” (TME, 77).

Jonas, contudo, alarga a sua reflexão para um patamar ainda mais paradoxal: não se trata apenas de “avançar no comedimento”: “pisamos em terreno completamente novo se passamos do freio no consumo ao freio dos poderes e dos êxitos, à domesticação dos nossos impulsos *realizadores*” (TME, 79). Nesse sentido, não se trata de um comedimento no consumo dos objetos produzidos, mas no uso do poder de produção, um comedimento no próprio ato de “aquisição do poder” (TME, 80). Para Jonas, a gravidade da situação não exige só uma “censura no costume”, mas uma censura na aquisição do poder. Tratar-se-ia de “pôr limites e saber mantê-los, inclusive naquilo que com razão estamos *mais orgulhosos*”, ou seja, na conquista de poderes tecnológicos sempre de novo incrementados:

Porque em toda parte se alcançam pontos nos quais a posse do poder leva consigo a tentação quase irresistível de empregá-lo, mas as consequências de seu uso podem ser perigosas, danosas, e quando menos, completamente imprevisíveis. Por isso, seria melhor nem mesmo possuir o aludido poder. Cabe dizer: sim, aqui poderíamos continuar avançando, alcançar ainda mais, mas renunciamos a isso; o que muito bem poder ser uma virtude crítica, no crítico jogo de azar do futuro. (TME, 80)

Jonas sabe que “tal renúncia é dolorosa para o espírito criador, e o elogio da virtude não o consola” (TME, 80). Dito de outra forma: tal sacrifício é doloroso para um pai, e nem mesmo a sua fé o consola. Assim como Abraão teve de se dispor a matar Isaac, também os homens de agora, segundo Jonas, deveriam renunciar aos seus poderes quando esses representarem apostas grandes demais, já que o esforço continuado pela autossuperação em busca de mais poder, abre feridas para as quais a

atividade técnica não pode mais servir de remédio: ao contrário daqueles que acreditam na utopia do progresso tecnológico como única salvação para a humanidade, Jonas afirma que “nem todas as feridas são curáveis, algumas são basicamente incuráveis, e inclusive mais além delas, entre os efeitos nocivos ameaçadores da grande técnica, há aqueles que continuam avançando por si mesmos e que nenhuma técnica pode deter, muito menos curar” (TME, 80). Também no caso da técnica, o pai, seu criador, cujo poder é promessa de *terra e bênção* futura para as gerações, precisa aceitar sacrificar o objeto de sua criação para conquistar o que deseja. Para Jonas, só haverá futuro se o homem de agora, para quem a técnica era um meio e agora se tornou um fim em si mesmo, obtiver sucesso em impor um “poder sobre o poder”, ou seja, formular a ética do futuro e aplicá-la sobre o atual poder da técnica. E isso passa pelo temor nascido da confrontação com os dados científicos que projetam o futuro não apenas como utopia, mas preferivelmente em suas consequências negativas.

O sacrifício do presente, assim, incluiria a negação do imperativo da ação técnica (e de sua proclamada neutralidade ética) com a finalidade de deter o saque, o empobrecimento de espécies e a contaminação do planeta que estão avançando a olhos vistos, para prevenir um esgotamento de suas reservas, inclusive uma mudança insana no clima mundial causada pelo homem” (TME, 77). O presente, portanto, precisa se deixar guiar pelo futuro enquanto projeção negativa de possibilidades e perigos, pois “a nova modéstia já não é só coisa de precaução provisória, mas uma clara urgência” (TME, 77). Nesse sentido, fica claro que, para salvar o futuro (e para salvar-se no futuro) o homem de agora precisa assumir a sua responsabilidade, o que passa por exercer a urgente virtude da precaução e da modéstia, em um tempo em que a regra é o *fazer* e o *consumir*. Diante da questão ambiental podemos afirmar que só aceitando matar aquilo que amamos agora somos capazes de salvar estas coisas para o futuro. Só o sacrifício do presente dá garantias de que exista um futuro. É preciso aceitar matar Isaac para que Isaac sobreviva. Como sugeriu Derrida, diante

---

desse paradoxo, somos Abraão, o herói da responsabilidade, para quem “o sacrifício de Isaac continua todos os dias” (1999, p. 100).

## Referências

BONGARDT, Michael. God in the world of Man: Hans Jonas's Philosophy of Religion. In: GORDON, John-Stewart; BURCKHARDT, Holger (Ed). *Global Ethics and Moral Responsibility. Hans Jonas and his critics*. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2014, p. 105-126.

DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.

JONAS, Hans. *Kritische Gesamtausgabe der Werke*. Mit Unterstützung des Hans Jonas-Zentrums g. e. V. herausgegeben von Dietrich Böhler, Michael Bongardt, Holger Buckhardt, Christian Wiese und Walther Ch. Zimmerli. Rombach Verlag, 2010. (5 volumes).

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUCRio, 2006.

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

JONAS, Hans. *The gnostic religion : the message of the alien God and the beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 2001.

JONAS, Hans. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do princípio responsabilidade. Tradução do Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013 (Col. Ethos).

KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling*. Trad. Howard Hong e Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008.

KIERKEGAARD, Søren. *Samlede Værker*. Gyldendal: København: 1962-64. (20 volumes)

SIMMONS, J. Aaron; WOOD, David (ed). *Kierkegaard and Lévinas*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2008.

Oliveira, Jelson R.

Abraão e Isaac: os sacrifícios do presente e os benefícios do futuro

---

TAYLOR, Mark C. *Sounds of Silence*. In.: PERKINS, R. L. *Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical Appraisals*. Alabama: University of Alabama Press, 1981.

ZAFRANI, Avishag. *Le défi du nihilisme*. Ernest Bloch et Hans Jonas. Paris: Hermann, 2014.

---

Doutor em Filosofia (UFSCar)  
Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR  
E-mail: [jelsono@yahoo.com.br](mailto:jelsono@yahoo.com.br)

Mestre em Filosofia (PUCPR)  
Doutorando em Filosofia (PUCPR)  
E-mail: [lucasplazaretti@hotmail.com](mailto:lucasplazaretti@hotmail.com)